

Ikhtiar Memaknai Hadits dengan Perspektif Perempuan

Faqihuddin Abdul Kodir

Hadits biasa didefinisikan sebagai perkataan [*qawl*], perbuatan [*fi'il*] dan persetujuan [*taqrîr*] yang disandarkan kepada Nabi Muhammad Saw [*kullu mâ udhîfa ilâ an-Nabiyî min qawlin aw fi'lîn aw taqrîrin*]. Ia merupakan teks berita yang berasal dari Nabi. Ia juga biasa dikenal dengan istilah lain, seperti *sunnah*, *khobar* dan *atsar*. Di antara ketiga istilah ini, *sunnah* lebih banyak digunakan dari yang lain, sehingga hadits Nabi sering juga disebut dengan *sunnah* Nabi. *Sunnah* secara bahasa berarti jalan, karena itu sering diterjemahkan sebagai tradisi. Atau sesuatu yang biasa dijalankan Nabi Saw. *Khobar* secara bahasa berarti berita, *atsar* berarti peninggalan dan hadits sendiri berarti sesuatu yang baru, atau sesuatu yang diceritakan. Tetapi kemudian hadits dikenal sebagai istilah untuk sesuatu yang dikisahkan dari atau mengenai Nabi Muhammad Saw; baik ucapan, perbuatan atau penetapan.

Dalam metodologi pengambilan dan penetapan hukum Islam [*istinbâth*], secara hirarkis hadits menempati urutan kedua setelah al-Qur'ân. Argumentasinya, seperti yang dinyatakan dalam *ushul fiqh*, bahwa hukum Islam adalah hukum Allah Swt. Hukum Allah Swt harus bersumber dari rujukan wahyu dan kalam-Nya. Wahyu yang langsung, primer dan pasti akurat [*mutawâtir*] adalah al-Qur'ân. Sementara hadits adalah penjelas terhadap wahyu. Kalaupun hadits dianggap wahyu, maka ia wahyu yang tidak langsung, sekunder dan dalam beberapa hal akurasi tidak terjamin. Tidak persis seperti al-Qur'ân yang purna-terjamin. Al-Qur'ân dipastikan sebagai wahyu yang akurat, karena pada jalur transmisi [*riwâyah*], ia diriwayatkan oleh orang banyak dalam setiap generasi [*mutawâtir*]. Sementara kebanyakan teks-teks hadits, ditransmisikan secara lebih sederhana, oleh satu atau dua orang [*ahâd*], yang masih menyisakan adanya kemungkinan salah dan alpa, bahkan bohong [*ihtimâl al-khata' wa an-nisyân wa al-kidzb*]. Karena itu, hadits menempati urutan kedua setelah al-Qur'ân dalam penempatan sebagai sumber hukum Islam.

Imam Syafi'i (Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, 150-204H/820M), dalam analisisnya menyatakan bahwa hadits termasuk dalam kategori 'berita personal' [*al-khobar al-khâsh*],

yang hanya didengar dan ditransmisikan oleh kalangan tertentu, bahkan terkadang oleh satu orang saja. Tidak seperti al-Qur'ân, sebagai 'berita publik' [*al-khabar al-'amm*], ia didengar, disaksikan dan ditransmisikan secara publik, sehingga diterima oleh setiap muslim. Karena sifat hadits yang personal, ia tidak bisa dipaksakan untuk diyakini kebenarannya oleh setiap muslim. Kualitas pengetahuan yang dimilikinya hanya bersifat praduga kuat [*zhanni*], bukan aksiomatika agama [*al-'ilm adh-dharûri*]. Karena itu, Imam Syafi'i menyatakan "Kami tidak berhak meminta bertaubat kepada orang yang ragu dengan kebenaran suatu hadits" [*man syakka fîhi lam naqul lahû tubb*]¹.

Perbedaan hirarkis hadits dari al-Qur'ân tentu melahirkan perbedaan otoritas [*hujiyah*]. Otoritas hadits berada di bawah otoritas al-Qur'ân. Sekalipun demikian, hadits tetap memiliki otoritas yang cukup kuat jika dibandingkan *Ijmâ'* [konsensus ulama] dan *Qiyâs* [analogi]. Karena hadits merupakan perkataan Nabi Saw penerima wahyu, sehingga ia menjadi media yang otoritatif bagi penjelasan [*bayân*] dan perincian [*tafshîl*] makna-makna yang terkandung dalam wahyu Allah Swt, al-Qur'ân. Hadits dalam hal ini, bisa bersifat konfirmatif [*ta'kid*] terhadap wahyu [al-Qur'ân], bisa interpretatif [*tafsîr*] dan bisa juga afirmatif [*ityân bi al-jadîd*] dengan mendukung hal baru yang tidak disebutkan oleh wahyu, tetapi sesuai dengan semangat dasar yang diusungnya. Dalam hal ini, Imam Syafi'i (150-204H) menyatakan bahwa hadits merupakan 'pengetahuan bijak' [*al-hikmah*], yang juga diamanatkan untuk disampaikan, sebagaimana al-Qur'ân (QS. Al-Baqarah, 2: 129). Lebih jauh lagi, bahwa penerimaan otoritas hadits merupakan bentuk implementatif dari kewajiban beriman kepada Allah Swt yang mewajibkan beriman kepada Nabi Saw. Implementasinya, adalah menerima dan mengamalkan hadits, sebagai pengamalan dari keimanan kepada Nabi Saw².

Sifat personalitas [*ahad*] periwayatan hadits tidak menghalangi otoritasnya sebagai sumber hukum Islam. Menurut Imam Syafi'i, hadits sekalipun termasuk pengetahuan personal, ia wajib diterima dan diamalkan. Seperti halnya kita diharuskan menerima dan mengamalkan kesaksian seseorang dalam persidangan, atau pemberitaan seseorang dalam kehidupan sehari-hari. Tetapi Imam Syafii cukup tepat ketika menyatakan dengan rendah hati:

"Kalau seseorang diperbolehkan menyatakan bahwa penetapan otoritas [tatsbît] hadits merupakan kesepakatan [ijmâ'] seluruh ulama, maka sayalah yang paling berhak untuk menyatakan itu. Tetapi tidak demikian, saya hanya menyatakan: bahwa sepengetahuan saya, ulama fiqh tidak berbeda pendapat (pen: bukan ijmâ') bahwa hadits merupakan sumber hukum Islam" ³.

¹ Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, *ar-Risâlah*, ed. Abd al-Fattah bin Zhafir Kabbarah, 1999: Dar an-Nafa'is, Beirut-Libanon, hal. 235, materi no. 1261.

² Ibid, materi no. 236-308.

³ Ibid, materi no. 1249-1250.

Bisa disimpulkan bahwa otoritas hadits diterima oleh mayoritas ulama, tidak oleh seluruh ulama. Sementara otoritas al-Qur'ân diterima bulat oleh seluruh ulama. Karena itu, wilayah cakupan otoritas hadits hanya sebagai rujukan pengamalan dalam beragama [*lil a'mâl*], tetapi tidak untuk rujukan keyakinan beragama [*lâ lil 'aqâ'id*]. Hal ini dinyatakan oleh Ibn ash-Shalâh (577-643H), an-Nawawî (631-676H) dan as-Suyûthi (849-911H) dan ulama-ulama Hadits yang lain⁴. Amalan agama, seperti cara beribadah: shalat, puasa, zakat atau haji dan cara-cara pergaulan; relasi keluarga, bertetangga, atau kehidupan sosial, ekonomi dan politik. Sementara keyakinan agama, seperti: sifat-sifat Allah Swt, malaikat, kisah-kisah hari kiamat atau berita surga dan neraka.

Memilah Hadits:

Kritik Sanad dan Matan

Pada awalnya hadits hanya merupakan teks yang berupa materi pernyataan atau perbuatan Nabi Saw. Para sahabat mendengar atau melihatnya, lalu mengamalkan. Ketika ada sedikit kemusykilan atau keraguan, mereka bisa langsung melakukan konfirmasi kepada Nabi Saw. Konfirmasi dilakukan dalam rangka memperjelas, mengusulkan gagasan lain, bahkan mengkritik. Berarti, hadits pada masa ini hanya berupa teks materi, atau dikenal dengan *matan*. Pasca Nabi, hadits terdiri dari dua komponen; *matan* yang merupakan materi pernyataan atau perbuatan Nabi, sementara *sanad* adalah rangkain nama-nama yang bertanggung jawab mendengar dan menyampaikan materi tersebut. Semakin jauh suatu hadits dari Nabi, semakin panjang rangkaian sanadnya. Sehingga penelitian terhadap hadits, semakin sulit, ketat, penuh kewaspadaan dan kehati-hatian. Di bawah ini ada contoh hadits, *sanad* dan *matan*-nya. *Sanad* ditulis bergaris di bawah, sementara *matan* tidak bergaris.

Dari Abu Kurayb, dari Abdah bin Sulaiman, dari Muhammad bin 'Amr, dari Abu Salamah, dari Abu Hurairah, bahwa Nabi Muhammad Saw bersabda: **“Sebaik-baik kamu adalah yang paling baik dalam memperlakukan isteri”**. Riwayat Imam At-Tirmidzi⁵.

Sejak Nabi Saw wafat, setiap hadits terdiri dari *sanad* dan *matan*. *Matan* hadits harus dipertanggung-jawabkan oleh rangkaian *sanad*-nya. *Sanad* hadits sama pentingnya dengan *matan*-nya. Dalam bahasa ilmu hadits, *sanad* adalah bagian terpenting dari agama. Tanpa *sanad*, orang akan bebas meriwayatkan dan melaporkan sesuatu berita, kemudain mengklaim sebagai hadits yang datang dari Nabi. Penelitian terhadap

⁴ Lihat: Jalaluddin Abdurrahman as-Suyuthi, *Tadrîb ar-Râwî fi Syarh Taqrîb an-Navawî*, ed. Ahmad Umar Hisyam, 1989: Dar al-Kitab al-'Arabi, Beirut, Libanon, jilid I, hal. 54.

⁵ Muhammad bin Isa At-Tirmidzi, *Sunan At-Tirmidzi*, tt: Dar Ihya at-Turats al-'Arabi, Beirut, Libanon, III/466, no. Hadits: 1162.

hadits berarti penelitian terhadap *sanad* dan *matan* hadits. Tanpa melalui penelitian *sanad* dan *matan*, suatu hadits tidak bisa dipertimbangkan untuk menjadi dasar hukum. Penelitian *sanad* dikenal dengan disiplin '*ilm riwâyat wa dirayat al-hadîts*, atau ilmu tentang periwiyatan, penyampaian dan penyebaran hadits. Sedangkan penelitian *matan* dikenal dengan disiplin '*ilm fiqh al-hadîts*, atau ilmu yang memahami, mendalami, meneliti dan mengamalkan hadits. Karena itu, kategorisasi hadits menjadi *shahîh* [absah], *hasan* [baik] atau *dla'îf* [lemah], tidak hanya terkait pada *sanad*, tetapi juga *matan*. Suatu hadits, tidak bisa dikatakan valid [*shahîh*] dan sah untuk diamalkan sebelum melalui metodologi kritik *sanad* dan *matan*. Kritik *sanad* dan *matan* adalah satu kesatuan dalam periwiyatan dan pengamalan hadits. Metodologi kritik hadits ini, sejak dulu telah dilakukan oleh ulama hadits. Hanya saja, kritik *sanad* lebih banyak digeluti oleh para ulama hadits, sementara kritik *matan* oleh ulama fiqh dan kalam.

Kritik *sanad* berarti penelitian dan penyeleksian terhadap nama-nama yang bertanggung-jawab dalam periwiyatan suatu hadits. Mulai periwiyat yang terakhir yang menulis dan membukukan hadits, hingga periwiyat yang paling awal yang bertemu langsung dengan Nabi Saw. Setiap periwiyat dalam suatu rangkaian *sanad* harus melalui kritik penilaian dan penelitian [*ilm al-jarh wa at-ta'dîl*]. Kritik ini berkisar pada persoalan integritas [*tsiqah*] setiap periwiyat dari setiap generasi yang menyampaikan hadits. Ketika seorang periwiyat dari satu generasi saja misalnya, dinilai tidak memiliki integritas yang memadai, maka hadits yang diriwayatkannya tidak bisa diterima.

Dalam penilaian dan seleksi *sanad*, rangkaian *sanad* harus bersambung [*ittishâl*] dari awal hingga akhir. Setiap periwiyat hadits harus mendengar langsung dari gurunya [periwiyat di rangkaian atas sebelumnya]. Setiap periwiyat juga harus memiliki integritas [*tsiqah*] tertentu, yang diukur dengan ketakwaannya [*adâlah*], kejujurannya [*shidq*] dan kekuatan hafalannya [*dlabth*]⁶. Imam Syafii menambahkan bahwa periwiyat hadits juga harus mengerti makna yang terkandung di dalam teks hadits⁷. Syarat-syarat ini merupakan kriteria penilaian *sanad* hadits. *Sanad* hadits bisa dikatakan absah [*shahîh*], apabila telah memenuhi kriteria ketersambungan dan integritas masing-masing periwiyat. Jika tidak, sekalipun hanya satu syarat yang tidak terpenuhi dalam satu generasi periwiyat, maka hadits yang diriwayatkannya tidak bisa diterima [*mardûd*] dan dianggap lemah [*dha'îf*].

Ada beberapa predikat yang merujuk kepada kelemahan periwiyat hadits. Diantaranya *majhûl* [periwiyat yang tidak dikenal oleh ulama hadits], *matrûk* [periwiyat yang tidak memperoleh dukungan dari ulama hadits], *majrûh* [periwiyat yang dinilai buruk], *lâ yu'raf* [periwiyat yang tidak dikenal], *lâ yasihhu haditsuhû* [periwiyat yang

⁶ As-Suyûthi, Op.Cit., I/43-44.

⁷ Asy-Syafi'i, Op. Cit., hal. 201, materi no.: 1040.

hadits-haditsnya dinilai tidak absah], *lâ yasihhu isnâduhu* [periwayatan yang tidak absah], *laysa bi al-qawwiyy* [periwayat yang tidak memiliki hafalan kuat], *laysa bitsiqah* [periwayat yang tidak memiliki integritas], *munqathi'* [periwayatan yang terputus] dan *layyin* [lemah]. Apabila *sanad* suatu hadits dinilai oleh ulama hadits dengan salah satu dari predikat-predikat tersebut, berarti hadits tersebut lemah [*dha'îf*] dan tidak bisa diterima sebagai rujukan hukum. Predikat ini, juga merupakan katagorisasi hadits dari sudut penilaian dan akurasi *sanad*.

Di dalam kitab Syeikh Nawawi '*Uqûd al-Lujayn*, sebuah kitab yang menjadi rujukan dalam hal relasi suami isteri dalam Islam, ternyata banyak memuat hadits yang dari sudut *sanad* dinilai lemah [*dha'îf*], tidak diterima [*mardud*], bahkan palsu [*maudhu'*], di samping ada juga sempurna [*shahîh*] dan baik [*hasan*].

Misalnya hadits yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad Saw bersabda, "Para perempuan itu adalah perangkap setan (untuk menyesatkan manusia). Andaikata syahwat [libido] ini tidak ada dalam diri manusia, niscaya perempuan tidak bisa menguasai (baca: memperoleh tempat di mata) laki-laki".

Atau dalam teks lain, "Masa remaja itu bagian dari kegilaan dan para perempuan itu perangkap milik setan". Hadits ini seperti diisyaratkan oleh As-Sakhâwi dalam *al-Maqâshid* adalah hadits lemah [*dha'îf*], sehingga tidak bisa dipertanggung-jawabkan dan tidak bisa dijadikan dasar hukum pengamalan atau pemikiran.

Atau teks hadits lain, "Isteri yang selalu mentaati perintah suaminya, akan dimintakan maaf kepada Allah oleh burung-burung di udara, ikan-ikan di laut dan para malaikat di langit, selama ia direstui oleh suaminya". Hadits ini ditulis oleh Nawawi dalam kitab '*Uqûd al-Lujayn* tanpa rangkaian *sanad*, oleh Adz-Dzahabi dalam *al-Kabâ'ir* dan Al-Haitami dalam *Az-Zawajir* juga tanpa *sanad*. Sementara teks hadits yang tanpa *sanad*, adalah teks hadits yang tidak dapat dipertanggung jawabkan [*lâ ashla lahû*].

Akurasi *sanad* adalah suatu keniscayaan dan menjadi salah satu dari dua syarat penerimaan hadits. Syarat yang lain adalah akurasi *matan*. Secara umum ulama hadits sepakat, bahwa *sanad* yang *sahih* tidak secara langsung mengindikasikan bahwa *matan*-nya *sahih*, begitu juga sebaliknya. Dalam ungkapan Ibn al-Qayyim al-Jawzi (751H): "Diketahui bahwa ke-*sahih*-an *sanad* adalah salah satu syarat ke-*sahih*-an hadits, tetapi ke-*sahih*-an *sanad* tidak serta merta menjamin ke-*sahih*-an hadits" [*Qad 'ulima anna shihhat al-isnâd syarthun min syurûth shihhat al-hadîts, wa laysat mûjibatan li shihhat al-hadîts*] ⁸.

Hadits ketika dinilai *sanad*-nya *sahih*, berarti dalam metodologi kritik *sanad* ia lulus dan selamat. Tetapi keselamatan ini tidak menjamin sepenuhnya kebenaran materi [*matan*] yang terkandung. Dalam ujaran as-Suyûthi disebutkan, "Ketika dikatakan hadsi ini *sahih*, artinya ia tersambung dan sesuai dengan syarat-syarat yang disebutkan,

⁸ (Lihat: Ad-Damini, 1984: 248).

kami menerimanya karena secara metodologis diterima. Tetapi tidak berarti ia nyata-nyata pasti benar dan selamat, karena masih memungkinkan adanya kekeliruan dan kealpaan pada periwayat yang terpercaya”⁹. Bahkan Abu al-Layits secara tegas berani menyatakan, “Seluruh ulama hadits sepakat mengatakan bahwa *sanad* yang *sahih* atau yang *hasan*, tidak menjamin *matan*-nya pasti *sahih* atau *hasan*, begitu juga sebaliknya”¹⁰.

Artinya, seleksi hadits tidak hanya dilakukan dengan mendasarkan kepada kritik *sanad*, tetapi juga kepada kritik *matan*. Hadits yang dari sudut *sanad* dinilai *sahih*, mungkin bisa dinilai sebaliknya [tidak *sahih* atau lemah] dari sudut *matan*. Dalam ilmu hadits, ada dua hal yang harus dilakukan sebagai kritik *matan*. Pertama penilaian terhadap kejanggalan dan kelainan [*syudzûdz*] *matan* hadits. Kedua penilaian terhadap kerancuan [*‘illah*] makna dari *matan* hadits. Kejanggalan dan kerancuan *matan* merupakan indikasi kelemahan suatu hadits. Ketika suatu hadits dinilai janggal, atau rancu, berarti ia adalah hadits yang lemah [*dha’îf*] dan tidak bisa diterima sebagai sumber rujukan hukum. Ulama hadits sejak awal telah mengenal penilaian *matan* hadits melalui pencermatan terhadap kejanggalan dan kerancuan yang terkandung di dalamnya. Tetapi, yang mengembangkan lebih jauh lagi adalah para ulama fikih dan kalam. Karena mereka lebih banyak berkepentingan dalam pengamalan hadits, terutama ketika ada persinggungan dengan dasar-dasar hukum lain, seperti al-Qur’ân, *ijmâ’*, *qiyâs*, realitas dan yang lain.

Suatu hadits dianggap janggal [*syadz*], apabila teks yang diriwayatkan oleh seorang periwayat bertentangan dengan teks yang diriwayatkan oleh periwayat lain yang memiliki integritas lebih tinggi, atau beberapa periwayat lain yang memiliki integritas yang sama tetapi berjumlah lebih banyak. Kejanggalan *matan* hadits bisa berupa penambahan teks [*ziyâdah*], pembalikan [*qalb*], perbedaan yang mencolok [*idhthirâb*], salah baca-tulis [*tashhîf*] dan masuknya penafsiran periwayat dalam teks hadits [*idrâj*].

Kejanggalan yang disebabkan penambahan misalnya hadits yang diriwayatkan oleh Syu’bah, bahwa suatu saat Nabi Saw ditanya, “Apakah perbuatan yang paling dicintai Allah? Nabi menjawab, “Shalat pada waktunya”. Murid-murid Syu’bah meriwayatkan hadits ini dengan teks “Shalat pada waktunya”. Tetapi ada salah seorang muridnya, yaitu ‘Ali bin Hafsh yang meriwayatkan dengan teks, “Shalat pada awal waktunya”. Pada riwayat yang kedua ada penambahan kata ‘awal’ yang tidak ada pada riwayat yang pertama. Padahal periwayat pada teks yang pertama yang tanpa kata ‘awal’, integritasnya jauh lebih tinggi dan jumlah periwayatnya lebih banyak dari yang ada pada teks yang kedua. Karena itu, Imam Bukhari memilih teks hadits dengan

⁹ As-Suyuthi, I/54.

¹⁰ Al-Khair Abadi, *al-Manhaj al-‘Ilmi ‘ind al-Muhadditsîn fi at-Ta’âmul ma’a Mutân as-Sunnab*, Jurnal Islamiyyat al-Ma’rifah, tahun IV, no. XIII, 1998, IIT, Kuala Lumpur, Malaysia, hal. 14.

redaksi yang pertama, bukan yang kedua. Imam ad-Dâruquthni juga memilih hal yang sama¹¹. Karena itu, bagi Imam an-Nawawi (631-676H), hadits dengan redaksi yang kedua [shalat pada awal waktunya] adalah lemah dan tidak bisa diterima¹².

Kejanggalan yang berupa salah baca tulis [*tashhîf*] misalnya hadits tentang totalitas ketaatan isteri dalam hal pemenuhan kebutuhan biologis suami. Dalam riwayat At-Tirmidzi (200-279H) disebutkan bahwa Nabi bersabda:

“Jika seorang suami mengajak isterinya untuk berhubungan intim, maka hendaknya sang isteri memenuhinya, sekalipun ia sedang memasak di dapur”. Dalam salah satu riwayat: “Sekalipun ia sedang berada di atas punggung unta.” [*idza ar-rajulu da’â zawjatahu lihâjatihi, fal ta’tihî walau kânat ‘ala at-tannûr, wa fi riwâyatî walau kânat ‘alâ zhahri qatabin*]¹³.

Tetapi dalam riwayat Imam Ahmad bin Hanbal, teksnya adalah:

“Apabila kamu ingin memenuhi kebutuhan biologismu dari isterimu, maka datangilah, sekalipun ia sedang berada di dapur” [*idza arâda ahâdukum min imra’atihi hâjatan, fal ya’tihâ, walau kânat ‘ala at-tannûr*]¹⁴.

Di sini ada perbedaan lafal karena salah baca-tulis [*tashhîf*]; dalam riwayat At-Tirmidzi [*fal ta’tihî*], sebagai perintah kepada isteri untuk memenuhi kebutuhan biologis suaminya. Sementara dalam riwayat Ahmad adalah [*fal ya’tihâ*], yang berarti perintah yang mengarah kepada suami untuk melampiaskan kebutuhan biologisnya [hanya] kepada isteri, tidak kepada yang lain, sekalipun sang isteri sedang berada di dapur. Perbedaan ini terkesan sederhana, tetapi memiliki konsekuensi pemahaman yang berbeda jauh antara redaksi yang pertama dengan yang kedua. Dari redaksi hadits yang pertama, bisa dipahami bahwa isteri wajib memenuhi kebutuhan biologis suami kapanpun dan dimanapun. Isteri tidak memiliki hak untuk menolak. Bahkan jika menolak, akan dilaknat oleh malaikat dan seluruh makhluk seisi bumi. Tetapi pada redaksi yang kedua yang bisa dipahami hanyalah anjuran kepada suami untuk melampiaskan kebutuhan biologisnya kepada isterinya, bukan kepada yang lain. Sekalipun sang isteri sedang berada di dapur. Artinya, hanya sebatas izin *syara’* kepada lelaki untuk melampiaskan kebutuhan biologis kepada isteri yang di dapur, bukan totalitas ketaatan isteri dalam memenuhi kebutuhan suami.

Perbedaan pemaknaan ini diakibatkan kesalahan baca-tulis [*tashhîf*], satu riwayat membaca-menulis *falta’tihî* [hendaklah isteri memenuhi kebutuhan suami], riwayat lain

¹¹ Ahmad bin Ali bin Hajar Al-‘Asqallâni, *Fath al-Bâri*, 1993: Dâr al-Fikr, Beirut, Libanon, jilid II, hal. 190-192.

¹² Abu Zakariya Muhy ad-Dîn Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *al-Majmû’ Syarh al-Mubadzdzab*, 1984: al-Maktabah as-Sala-fiyah, Madinah, Saudi Arabia, jilid III, hal. 52.

¹³ At-Tirmidzi, V/1992, no. hadits: 4697.

¹⁴ Ahmad bin Muhammad Ibn Hanbal, *al-Musnad*, tt: Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, jilid IV, hal. 23.

membaca-menulis *falya'tihâ* [hendaklah suami mendatangi isterinya dalam memenuhi kebutuhannya]. Kesalahan ini menjadikan hadits tersebut lemah untuk dijadikan sumber rujukan, sampai ada kepastian bahwa yang satu lebih kuat dari yang lain. Karena kejanggalan ini, fikih klasikpun memandang bahwa ketaatan isteri dalam memenuhi kebutuhan biologis suami harus dikaitkan dengan syarat-syarat. Di antaranya bahwa isteri tidak sedang menjalankan kewajiban yang lebih utama dan hubungan intim itu tidak mengakibatkan kerusakan [*dharar*] pada diri isteri, baik fisik maupun mental¹⁵.

Pola kritik *matan* yang kedua adalah dengan melakukan penilaian terhadap kerancuan [*'illah*] yang ada dalam maknanya. Kerancuan termasuk salah satu yang melemahkan hadits. Ibn al-Jawzi (w. 597) dalam kitab '*al-Mawdlû'ât al-Kubrâ*' menyebutkan tujuh hal kerancuan *matan* hadits: pertentangannya dengan ayat al-Qur'ân, dengan hadits lain yang lebih absah, fakta sejarah, rasionalitas, temuan inderawi, kandungannya tentang pahala atau dosa yang besar karena perbuatan yang remeh dan susunan bahasanya yang rendah. Tujuh hal ini merupakan indikator kerancuan suatu hadits, yang oleh Ibn al-Qayyim al-Jawzi (w. 751H) dalam kitab '*al-Manâr al-Munîf fi ash-Shahih wa adh-Dha'îf*' digunakan untuk memilah-milah hadits¹⁶.

Kritik *sanad* dan *matan* terhadap berita yang diriwayatkan sebagai hadits, sebenarnya juga sudah dikenal dan dipraktekkan pada masa sahabat. Di antara para sahabat terjadi perdebatan dalam mengkonfirmasi keabsahan dan kebenaran sesuatu yang diriwayatkan di antara mereka sendiri. Sebagian sahabat ada yang mudah menerima dari sahabat lain. Sebagian lagi perlu mempertegas dengan kesaksian orang lain, atau dengan bersumpah dalam periwayatan. Tidak sedikit juga sahabat yang menolak hadits yang diriwayatkan oleh teman sahabatnya, karena ketidakpercayaannya, atau dianggap menyalahi tuntunan al-Qur'ân, atau bertentangan dengan rasionalitas dan fakta-fakta sejarah.

Sutau ketika Aisyah ra pernah sangat marah ketika mendengar bahwa Abu Hurairah ra meriwayatkan suatu hadits, bahwa Nabi Saw bersabda, "Sumber kesialan itu ada tiga hal: kuda, perempuan dan rumah"¹⁷. Bagi Aisyah perkataan ini tidak mungkin keluar dari mulut Nabi Saw, karena ia bertentangan dengan prinsip akidah yang paling dasar. Yaitu, bahwa dalam keyakinan Islam tidak mengenal sumber kesialan dan tidak juga sumber keberuntungan. Karena semua itu berasal dari Allah Swt. Aisyah ra kemudian membaca ayat, "*Tiada bencanapun yang menimpa di muka bumi ini dan (tidak pula) pada dirimu sendiri, melainkan telah tertulis dalam kitab sebelum Kami menciptakannya. Sesungguhnya yang demikian itu mudah bagi Allah*" (QS. Al-Hadid, 57: 22).

¹⁵ Wahbah Az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, 1989: Dar al-Fikr, Damaskus, jilid IX, hal. 6851.

¹⁶ Lihat: al-Khair Abadi, hal. 22-26.

¹⁷ Hadits Shahih diriwayatkan oleh Bukhari. Lihat: al-'Asqallani, VI/150-152.

Aisyah ra juga menolak hadits, *“Bahwa anak hasil hubungan di luar nikah, sama buruknya dengan kedua orang tuanya”* (Al-Hakim, IV/100). Alasannya, itu bertentangan dengan ayat al-Qur’ân yang kelima belas dari surat al-Isra yang menyatakan bahwa seseorang itu tidak akan dibebani oleh dosa yang dilakukan orang lain [*wa lâ taziru wâziratun wizrâ ukhrâ*]. Ibn ‘Abbas ra juga menolak hadits ini, karena dianggap bertentangan dengan rasionalitas hukum Islam. Kata Ibn ‘Abbas ra, *“Kalau anak zina itu juga buruk, mestinya tidak dibiarkan hidup, tetapi dihukum bersama dengan kedua orang tuanya”*.

Umar bin Khattab ra juga pernah melakukan hal yang sama. Ia menolak hadits yang dianggap bertentangan dengan tuntunan al-Qur’ân. Ia tidak mau menerima keputusan Nabi Saw yang diriwayatkan oleh sahabat Fathimah binti Qays ra, bahwa perempuan yang dicerai tiga [cerai terakhir] tidak berhak untuk menerima nafkah pangan dan papan. Dalam hal ini, Umar menanggapi periwayatan Fathimah, *“Kami tidak akan meninggalkan ketentuan Allah dan Rasul-Nya karena riwayat seorang perempuan, yang mungkin salah atau terlupa. Allah sudah menyatakan, “Janganlah kamu keluarkan perempuan-perempuan yang dicerai itu dari rumah-rumah (perkawinan) mereka”* [QS. Ath-Thalaq, 65: 1]¹⁸.

Metoda mempertemukan makna hadits dengan makna al-Qur’ân, lebih dalam lagi dilakukan oleh madzhab Hanafi. Bagi mereka, setiap makna al-Qur’ân yang berjangkauan luas [*âmm*] tidak bisa dipersempit [*takhshîsh*] oleh makna dari suatu hadits [*âmm al-Qur’ân lâ yukhashshah bi al-khabar al-wâhid*]. Misalnya, perintah al-Qur’ân (QS. Al-Muzammil, 72: 20) untuk membaca ayat apapun dalam sembahyang harus dipahami sebagai perintah yang obyeknya harus luas. Sehingga membaca ayat atau surat apapun di dalam sembahyang, sudah termasuk mengikuti perintah al-Qur’ân. Hadits yang menyatakan bahwa bacaan di dalam sembahyang adalah surat al-Fatihah, tidak bisa mempersempit makna dari ayat al-Qur’ân yang memang sejak awalnya adalah luas. Artinya, bagi madzhab Hanafi, di dalam sembahyang seseorang boleh membaca surat al-Fatihah, boleh juga surat atau ayat yang lain. Tidak mesti surat al-Fatihah¹⁹.

Komparasi seperti ini juga dilakukan oleh Ibn Hazm (384-456H/994-1064M). Ia menilai hadits yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam kitab Sahih, sebagai hadits yang lemah bahkan hadits palsu [*mawdhû’*]. Yaitu hadits yang diriwayatkan dari Ibn ‘Abbas ra, ia berkata:

“Awalnya orang-orang Islam meremehkan kedudukan Abu Sufyan dan tidak mau duduk di sampingnya. Kemudian ia datang kepada Nabi dan berkata, “Ya Nabi, ada tiga hal yang

¹⁸ Teks haditsnya lihat pada: Ibn al-atîsr, *Jâmi’ al-Ushûl min Ahādîts ar-Rasûl*, 1983: Dar Ihya at-Turats al-‘Arabi, Bairut, jilid IX, hal. 87, no. hadits: 5967.

¹⁹ lihat: al-Jash-shâsh, 1347H: I/19.

akan kuberikan, mau menerima?. “Ya”, jawab Nabi. Abu Sufyan berkata, “Saya memiliki perempuan Arab yang paling baik dan paling cantik Umm Habibah, aku kawinkan ia untukmu”. “Aku terima”, jawab Nabi.

Hadits ini dari sudut *sanad* adalah *sahih*. Karena itu, Imam Muslim memasukkannya dalam jajaran hadits yang *sahih*. Tetapi, kata Ibn Hazm, itu bertentangan dengan fakta sejarah, karena Abu Sufyan baru masuk Islam setelah penguasaan kota Mekkah. Sementara Nabi Saw mengawini Umm Habibah dua tahun sebelumnya, saat ia berada di Etiopia. Dengan alasan ini, Ibn Hazm menyatakan bahwa hadits Ibn ‘Abbas ra ini palsu, pasti palsu²⁰.

Komparasi *matan* hadits dengan fakta sejarah dan dengan beberapa hadits lain merupakan metoda kritik hadits yang dilakukan oleh banyak ulama. Dengan metode ini Syekh Muhammad al-Ghazali (1917-1996M) mengkritisi hadits *sahih* tentang keutamaan shalat perempuan di tempat yang tersembunyi.

Diriwayatkan dari isteri Abi Hami as-Sâ’idi ra, bahwa ia pernah menghadap Nabi Saw seraya berkata: “Wahai Rasulullah, sesungguhnya saya senang shalat bersamamu”. Tetapi Rasulullah menjawab: “Aku tahu kamu senang shalat bersamaku. Tetapi, shalatmu di ruang tidurmu lebih baik daripada shalatmu di kamar besarmu. Shalatmu di kamar besarmu lebih baik daripada shalatmu di dalam rumahmu. Shalatmu di dalam rumahmu lebih baik daripada shalatmu di mushalla kampungmu. Shalatmu di mushalla kampungmu lebih baik daripada shalatmu di masjidku”²¹.

Syekh al-Ghazali dengan keras mengkritisi hadits ini. Baginya, *matan* hadits ini bertentangan dengan fakta-fakta sejarah yang juga disebutkan oleh hadits-hadits lain yang lebih *sahih*. Banyak di antara isteri-isteri Nabi Saw dan perempuan-perempuan sahabat yang mengikuti shalat berjama’ah bersama Nabi, sepanjang hidup Nabi. Tanpa ada pelarangan, atau teguran dari Nabi. Bahkan ada pintu tersendiri yang dibangun untuk para perempuan di mesjid Nabi. Nabi juga pernah memimpin shalat, kemudian mendengar tangis seorang bayi. Ketika mendengar tangisan itu beliau mempercepat shalat, sebagai bentuk kasih dan sayang kepada bayi dan ibunya. Ada banyak perempuan yang shalat di mesjid bersama Nabi. Fakta-fakta ini cukup kuat, sehingga hadits ‘keutamaan shalat perempuan di dalam rumah’ tidak bisa diterima (Al-Ghazali, *As-Sunnah an-Nabawiyyah*, 1992: 62-64). Bahkan lebih tegas, ada perintah Nabi untuk tidak melarang perempuan ke mesjid [*lâ tamna’û imâ Allah masâjid Allah*]²².

Kritik *sanad* dan *matan* hadits adalah suatu keniscayaan untuk menerima atau

²⁰ An-Nawawi, *Syarh Muslim*, I/63.

²¹ Menurut al-Haitami, hadits ini *shahih*. Lihat: *Majma’ az-Zawâ’id*, 1982: II/ 36.

²² Shahih Bukhari, hadits no.: 859 dan Shahih Muslim, hadits no. 442.

menolak suatu teks hadits. Dalam beberapa kasus, penerimaan (dianggap *sahih*) atau penolakan (dianggap tidak *sahih*) suatu hadits, bersifat subyektif dan berbeda antara satu ulama dengan ulama yang lain. Sesuatu yang diterima seorang ulama, bisa tidak diterima oleh ulama yang lain. Kenyataan ini sangat mudah ditemukan pada kitab-kitab hadits, terutama kitab-kitab fikih madzhab-madzhab. Kebanyakan ulama (*jumhur*) tidak menerima hadits *ahad* untuk hal-hal menyangkut keyakinan agama, tetapi masih ada sebagian ulama yang tetap menerimanya. Kebanyakan ulama tidak mau menerima hadits *dhaif*, tetapi masih ada sebagian yang lebih memilihnya daripada menggunakan *qiyâs* (analogi hukum). Imam Syafii tidak mau menerima hadits *mursal* (yang tidak menyebutkan periwayat dari generasi sahabat Nabi Saw), tetapi Imam Abu Hanifah tetap menerimanya. Imam Malik bin Anas tidak mau menerima hadits yang bertentangan dengan tradisi penduduk Madinah ('amal ahli Madinah), tetapi ulama lain seperti Imam Syafi'i menerimanya dan justru menolak tradisi ini, jika bertentangan dengan teks hadits.

Perbedaan penerimaan dan penolakan terhadap suatu teks hadits ini, menggambarkan perbedaan metodologi kritik *sanad* dan *matan* hadits. Karena itu, penolakan seorang atau beberapa ulama terhadap suatu teks hadits, bukan berangkat dari pemikiran penolakan terhadap apa yang datang dari Nabi Saw. Tetapi berangkat dari perspektif yang menyangsikan apa yang oleh ulama lain dianggap hadits. Berarti kesangsian pada jalur periwayatan hadits, bukan pada hadits itu sendiri. Kesangsian yang memiliki dasar dan argumentasi. Ini merupakan perbedaan metode kritik *sanad* dan *matan* hadits. Pada akhirnya, perbedaan ini menjadi salah satu sebab pada perbedaan pemaknaan teks hadits. Di samping, karena sebab-sebab yang lain.

Memahami Lafal Hadits:

Keniscayaan Ragam Pemaknaan

Studi hadits, baik melalui kritik *sanad* maupun *matan*, adalah titik awal dari upaya untuk memahami dan mengamalkan hadits. Dengan kritik *matan*, ulama berusaha melakukan pemilahan lebih tajam terhadap makna-makna yang terkandung di dalam teks hadits. Dengannya, korelasi *matan* dan dasar-dasar lain menjadi lebih tegas, seperti konfirmasi ayat al-Qur'ân, hadits-hadits lain dan fakta sejarah. Teks hadits juga merupakan rangkaian huruf, kata dan kalimat yang membentuk lafal-lafal tertentu. Dalam kata lain, teks hadits adalah teks bahasa. Sebagai sebuah teks bahasa, ia memiliki makna-makna yang terkait dengan struktur dan gaya bahasa yang digunakan, serta kosa kata-kosa kata yang dipilih. Bahasa adalah produk budaya. Setiap bahasa mempunyai latar belakang budaya. Tidak terkecuali bahasa Arab. Transformasi suatu ide melalui simbol-simbol bahasa dan pemaknaannya oleh pembaca, sangat memungkinkan terjadinya

keragaman, perbedaan, bahkan reduksi dan distorsi. Dengan demikian, keragaman pemaknaan menjadi sebuah keniscayaan yang tidak bisa dinafikan.

Misalnya dalam fikih, teks hadits "*faharraka ishba'ahu*" dalam kaitan *tasayahhud* dalam shalat. Sebagian ulama memaknai: menggerakkan telunjuk sekali lalu turun kembali menggenggam. Sebagian lain memahami: menggerakkan telunjuk dengan mengangkatnya ke atas lurus menghadap kiblat dan tidak diturunkan sampai bacaan tasyahhud selesai. Sebagian lain memahami: menggerak-gerakkan telunjuk dengan mengangkatnya ke atas dan ke bawah secara terus menerus. Yang lain memaknai: menggerak-gerakkan telunjuk dengan memutar-mutarkannya ke atas, samping kanan, kira dan ke bawah, terus dilakukan demikian dari awal tasyahhud sampai bacaan selesai²³.

Dari lafal yang sama, pemaknaannya bisa muncul berbeda-beda. Apalagi dalam periwayatan hadits boleh dilakukan dengan lafal yang berbeda untuk suatu makna yang dianggap sama. Seperti dinyatakan oleh Nuruddin 'Itr, para sahabat dan mayoritas ulama memperkenankan periwayatan hadits dengan makna yang dipahaminya [*ar-riwâyah bi al-ma'nâ*], tidak harus sama persis dengan lafalnya²⁴. Karena itu, sahabat seperti Ibn Mas'ud, Anas dan Abi ad-Darda ra sering mengakhiri periwayatan hadits dengan ujaran "kira-kira mirip seperti lafal ini" [*aw syabîhu dzâ aw nahwa dzâ*], "mungkin tidak demikian lafalnya, tetapi maknanya demikian" [*allâhumma in lâ hakadzâ fa ka syakluhu*], atau "sepertinya lafal yang diucapkan Nabi adalah demikian" [*aw kamâ qâla rasûlullâh*]. Teks hadits, dengan lafal yang sama saja memunculkan ragam pemaknaan dan pemahaman, lebih lagi kalau lafalnya berbeda-beda.

Sejak masa Nabi Saw, lafal hadits sangat memungkinkan munculnya ragam pemaknaan. Ragam pemaknaan ini didengar, dilihat dan diakui oleh Nabi sendiri [*taqrîr*]. Untuk memperjelas pernyataan ini ada sebuah contoh yang selalu dikutip oleh ulama *ushul fiqh* ketika berbicara tentang *ijtihad* pada masa Nabi Saw. Ketika para sahabat ra berangkat pulang dari perang Ahzâb, Nabi Saw berujar kepada mereka, "Siapapun tidak diperkenankan shalat Asar kecuali di kampung Bani Quraizhah [*lâ yushalliyanna ahadun al-'ashra illâ fi banî quraizhah*]"²⁵. Pada prakteknya, ketika sebagian sahabat di dalam perjalanan menuju kampung Bani Quraizhah menemukan waktu Asar hampir habis, mereka berselisih pendapat. Ada yang bersikukuh tidak akan shalat Asar di perjalanan, harus di kampung Bani Quraizhah seperti yang diperintahkan Nabi, sekalipun waktu habis. Ada yang memahami bahwa perintah itu untuk memacu agar mempercepat perjalanan, sementara shalat Asar harus tetap dilakukan di dalam waktu

²³Lihat: az-Zuhaili, 1996: 1/728-751.

²⁴Nûr ad-Dîn 'Itr, *Manhaj an-Naqd fî 'Ulûm al-Hadîs*, 1985: Dar al-Fikr, Damaskus, hal. 227-230.

²⁵Riwayat al-Bukhari, no. hadits 946.

yang telah ditentukan²⁶.

Sebagian sahabat memaknai pernyataan Nabi persis seperti yang terungkap dalam lafal, yaitu hanya shalat di kampung Bani Quraizhah. Sementara sahabat lain memahami tujuan dari lafal tersebut, yaitu mempercepat perjalanan ke Bani Quraizhah bukan menanggukhkan pelaksanaan shalat di luar waktunya. Artinya, pemaknaan tekstual dan kontekstual terhadap lafal hadits, sejak awal telah muncul dan dilakukan oleh para sahabat pada masa Nabi Saw.

Dua pemaknaan yang literal dan kontekstual terhadap suatu teks hadits, juga muncul di kalangan ulama generasi berikutnya, baik dalam disiplin ilmu fikih, tafsir, maupun 'aqidah. Dalam fikih misalnya, beberapa teks hadits yang berkaitan dengan zakat harta dan zakat fitrah, dimaknai berbeda-beda oleh para ulama. Teks hadits yang berkaitan dengan kewajiban zakat fitrah dengan gandum dan kurma, dimaknai oleh madzhab Syafi'i sebagai kewajiban yang tetap dan tidak berubah; bahwa dalam zakat fitrah yang harus dikeluarkan adalah gandum dan kurma. Paling jauh mereka memaknai dengan makanan pokok, sehingga makanan pokok dalam jenis apapun bisa digunakan untuk membayar zakat fitrah. Tetapi madzhab Hanafi lebih jauh memaknai bahwa zakat fitrah itu diwajibkan untuk menutupi kebutuhan orang-orang miskin pada saat lebaran, sehingga tidaklah penting yang diberikan apakah gandum, kurma, atau makanan pokok lain, yang penting adalah menutupi kebutuhan mereka dengan ketentuan nilai gandum dan kurma. Zakat fitrah bisa dibayar dengan uang senilai gandum atau kurma, karena orang-orang miskin juga lebih tahu kebutuhan yang mereka perlukan, dan uang mereka bisa memenuhi apa saja yang mereka perlukan itu.

Begitu juga teks hadits tentang ketentuan pengeluaran zakat fitrah setelah terbit fajar dan sebelum shalat id pada hari raya. Sebagian ulama memahmai ketentuan itu sebagai sesuatu yang tidak bisa diganggu gugat. Sementara sebageian yang lain, memahami bahwa ketentuan itu terkait dengan konteks sosial yang masih sederhana, rumah berdekatan, penduduk sedikit, dan bentuk makanan terbatas. Pada konteks lain, zakat fitrah juga bisa dikeluarkan dari makanan-makanan lain, seperti beras, jagung dan sagu, bahkan yang dikeluarkan adalah uang seharga makanan tersebut. Waktu pengeluaran zakat juga bisa dipercepat, termasuk pada awal Ramadan, karena waktu yang ditentukan Nabi sudah tidak memungkinkan lagi untuk dilakukan pengumpulan dan penegeluaran zakat fitrah.

Artinya, pemaknaan hadits ada yang tekstual dan ada yang substansial. Pemahaman tekstual pada praktiknya akan mempersempit ruang gerak cakupan hadits itu sendiri. Oleh karena itu, saat ini tuntutan untuk menghindari simplifikasi

²⁶ Lihat: al-'Asqallani, Op. Cit, III/109-110.

pemaknaan hadits secara literal semakin menguat. Syekh al-Ghazali mengkritik pedas kecenderungan pemaknaan literal terhadap hadits. Muridnya, Al-Qaradhawi menawarkan delapan kerangka [*ma'âlim wa dharwâbith*] pemahaman yang baik terhadap teks-teks hadits: mempertemukan dengan ayat al-Qur'ân, mempertemukan dengan hadits-hadits lain yang satu tema, melakukan pemilahan terhadap hadits-hadits yang kontradiktif, menelusuri sebab-kondisi-tujuan hadits, memilah antara hadits yang terkait dengan persoalan yang relatif dan yang prinsipal, antara yang hakikat dan yang majaz, yang terkait dengan persoalan supranatural dan natural, terakhir konfirmasi dengan makna dari lafal-lafal hadits²⁷.

Dari delapan kerangka ini, muaranya adalah kontekstualisasi pemahaman terhadap lafal-lafal hadits. Lafal hadits jelas tidak akan berubah, yang berubah adalah kondisi-kondisi kehidupan masyarakat yang menjadi konteksnya. Lafal hadits bisa dikatakan *shalih likulli zamanin wa makanin*, ketika dipahami sesuai dengan konteksnya masing-masing. Karena itu, ilmu *asbab wurud* al-hadits menjadi sangat penting dalam disiplin ilmu hadits.

Membumikan Makna Hadits:

Urgensi Kontekstualisasi

Teks hadits adalah teks sejarah. Ia berkenaan dengan sejarah kehidupan Nabi Muhammad Saw: pernyataan, anjuran dan tindakan beliau. Sebagai sebuah teks sejarah, ia bersinggungan langsung dengan dinamika sosial masyarakat Arab pada masa hidup Nabi. Meminjam istilah para pemikir 'Islamisasi ilmu pengetahuan' seperti Taha Jabir al-'Ulwani dan Abd al-Hamid Abu Sulayman, bahwa teks hadits tidak menganggangi ruang dan waktu [*lâ yat'âla alâ al-makân wa az-zamân*]. Ia muncul, hidup dan bermakna dengan konteksnya²⁸.

Teks hadits, dengan sifat demikian dipahami oleh beberapa ulama dengan melihat tujuan pokok dan akar persoalan yang terkandung. Pemahaman yang tersurat dari lafal teks menjadi tidak final dan tidak harus diberlakukan secara mutlak. Pemahaman literal hanya berlaku pada konteks munculnya saja. Ketika konteks sosial berubah, maka yang harus dikedepankan adalah tujuan pokok yang terkandung pada teks, bukan lafal teks.

Dalam hal ini Ibn Khladun mencontohkan, bahwa hadits, "Kepemimpinan itu di tangan orang-orang Quraisy", harus dipahami pada konteks di mana suku Quraisy memiliki ketokohan, ketangguhan, kekuatan dan realitas politik. Ketika suku Quraisy

²⁷ Yusuf al-Qaradhawi, *Kaifa Nata'amalu ma'a as-Sunnah an-Nabawiyah; al-Ma'âlim wa adh-Dharwâbith*, 1999: IIIT, Cairo, Mesir, 93-183.

²⁸ Ibid, 12.

tidak lagi memiliki sifat-sifat ini, maka kepemimpinan tidak lagi diberikan kepada mereka, sekalipun lafal hadits menyatakan demikian. Kepemimpinan hanya diberikan kepada mereka yang memiliki karakter-karakter dasar, seperti yang dimiliki oleh orang Quraisy dulu. Artinya, pokok persoalannya tidak terletak pada orang Quraisy, tetapi pada karakter kepemimpinan orang Quraisy²⁹.

Bagi syekh Muhammad al-Ghazali, hadits *“Tidak akan bahagai suatu kaum yang menyerahkan kepemimpinan mereka kepada seorang perempuan”* harus dipahami sesuai konteksnya. Karena jika tidak, teks hadits ini akan berseberangan dengan realitas keberhasilan kepemimpinan perempuan di muka bumi ini. Teks hadits itu menceritakan tentang konteks kepemimpinan seorang ratu Persia, yang harus mewarisi dinasti yang sedang goyah. Realitas sosial politik bangsa Persia saat itu sedang kacau, kalah perang dengan Romawi, terjadi anarkhi di mana-mana. Mereka memerlukan kepemimpinan yang tangguh, kuat, disiplin dan mengerti persoalan mereka. Pada saat demikian, ternyata tahta kerajaan diwariskan kepada seorang perempuan yang masih muda dan tidak mengerti persoalan kerajaan. Nabi hanya bercerita tentang realitas, bukan berbicara tentang keputusan hukum tentang kepemimpinan perempuan³⁰.

Hadits-hadits mengenai berbagai larangan terhadap perempuan, seperti larangan mencukur rambut, membuat tato, menyambung rambut, mencukur alis, atau yang lain, bagi Syekh Muhammad bin ‘Asyur (1879-1973), juga harus dipahami sebagai sesuatu pada konteks Arab pada saat itu. Kata Ibn Asyur, larangan itu turun karena perbuatan-perbuatan tersebut pada zaman dulu menjadi ciri khas perempuan-perempuan pelacur yang tidak memiliki harga diri. Artinya, larangan tidak mengarah kepada perbuatan tetapi kepada sesuatu yang memotivasi perbuatan tersebut. Yaitu menghancurkan kehormatan dan harga diri perempuan. Karena, mencukur atau menyambung rambut adalah salah satu cara untuk berhias, sama seperti bercelak dan menggosok gigi. Kalau berhias itu dilarang, maka jenis apapun dan untuk siapapun juga harus dilarang. Tetapi ternyata Islam memperkenankan seseorang, termasuk perempuan untuk berhias, selama tidak digunakan untuk hal-hal yang menistakan harga dirinya³¹.

Artinya teks-teks hadits harus dimaknai dalam bingkai konteks sosialnya. Teks-teks hadits ‘relasi laki-laki dan perempuan’ adalah potret realitas sosio kultur masyarakat dalam kaitannya dengan persoalan-persoalan relasi tersebut. Ia harus dipahami dengan logika historisitasnya untuk tujuan transformasi keadilan dan kemaslahatan. Sebagai sebuah rekaman kasus, teks-teks hadits mungkin masih mengakomodasi realitas-realitas yang bias gender. Karena itu kita temukan beberapa lafal hadits, secara literal

²⁹ Ibid, 130.

³⁰ Syekh Muhammad al-Ghazali, *As-Sunnah an-Nabawiyay bayna Abl al-Fiqh wa Abl al-Hadits*, 1992: Dar asy-Syuruq, Beirut, Libanon, hal. 55-58.

³¹ Lihat: al-Khair Abadi, Op. Cit. 44.

memandang rendah terhadap perempuan. Tetapi teks-teks ini harus dipahami dalam konteksnya dan diintegrasikan dengan semangat transformatif yang diusung oleh al-Qur'ân dan hadits-hadits lain.

Prinsip keadilan dan kemaslahatan adalah prinsip dasar dan cita sosial Islam. Di atasnya ditegakkan seluruh bangunan hukum Islam³². Pemaknaan teks-teks 'relasi laki-laki dan perempuan' adalah benar ketika diintegrasikan dengan prinsip dasar ini. Ketika pemaknaan terjadi yang sebaliknya, maka harus digugat validitasnya dan diluruskan.

Beberapa prinsip keadilan, dalam kaitannya dengan relasi laki-laki dan perempuan telah ditegaskan oleh al-Qur'ân. Prinsip tersebut adalah:

Pertama, bahwa perempuan dan laki-laki diciptakan dari entiti [*nafs*] yang sama (QS. An-Nisa, 4:1). Karena itu kedudukan mereka sama dan sejajar; yang membedakan hanyalah kualitas kiprah [*taqwa*] (QS. Al-Hujurât, 49:31).

Kedua, perempuan dan laki-laki sama-sama dituntut untuk mewujudkan kehidupan yang baik [*hayâtan thayyibab*] dengan melakukan kerja-kerja positif [*'amalan shâlihan*] (QS., An-Nahl, 16:97). Untuk tujuan ini, diharapkan perempuan dan laki-laki bahu membahu, membantu satu dengan yang lain (QS. At-Taubah, 9:71).

Ketiga, bahwa perempuan dan laki-laki memiliki hak yang sama untuk memperoleh balasan yang layak atas kerja-kerja yang dilakukan (QS. Al-Ahzâb, 33:35).

Pemaknaan hadits-hadits 'relasi laki-laki dan perempuan' harus memperhatikan prinsip-prinsip yang bersifat konseptual dalam tataran yang lebih praksis dan operasional. Yang terkait relasi perkawinan misalnya, ada beberapa prinsip: kerelaan kedua belah pihak dalam kontrak perkawinan [*tarâdlin*] (QS. Al-Baqarah, 2: 232-233), tanggung jawab [*al-amânah*] (QS. An-Nisa, 4: 48), komitmen bersama untuk membangun kehidupan yang tentram [*as-sakînah*] dan penuh cinta kasih [*al-mawaddah wa ar-rahmah*] (QS. Ar-Rum, 30:21), perlakuan yang baik antar sesama [*mu'âsyarah bil ma'rûf*] (QS. An-Nisa, 4:19), selalu berembug untuk menyelesaikan persoalan [*musyâwarah*] (QS. Al-Baqarah, 2:233, Ali 'Imrân, 3:159 dan Asy-Syura, 42:38) dan menghilangkan 'beban ganda' dalam tugas-tugas keseharian [*al-ghurm bil ghunm*]³³.

Prinsip-prinsip ini menjadi panduan bagi pemaknaan ulang terhadap hadits-hadits yang terkait dengan 'relasi laki-laki dan perempuan'. Sampai saat ini masih banyak pemaknaan hadits yang menimbulkan ketimpangan 'relasi laki-laki dan perempuan'. Ketimpangan yang justru menyalahi prinsip-prinsip dasar yang telah

³² Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Ilâm al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamîn*, ed. Muhy ad-Din 'Abd al-Hamid, Dar al-Fikr, Bierut-Libanon, jilid III, hal. 14.

³³ Lihat: Ali Ahmad an-Nadawi, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah; Majbûmuba, Nas'y'atubâ, Tathannurubâ, Dirâsat Mu'allafâtiba, Adilla-tubâ, Mubimmatubâ, Tabbîqatubâ*, 1994: dar al-Qalam, Damaskus, hal. 343.

dibangun oleh al-Qur'ân dan hadits. Karena itu, pemaknaan ulang terhadap seluruh teks-teks hadits 'relasi laki-laki dan perempuan' harus dilakukan, untuk menemukan cita keadilan sosial Islam dalam tataran realitas.

Misalnya hadits yang melarang perempuan untuk bepergian:

"Tidak dihalalkan bagi perempuan yang beriman kepada Allah dan hari akhir untuk bepergian tanpa ditemani mahram [keluarga dekat], sejauh jarak tempuh perjalanan tiga hari tiga malam" (Riwayat al-Bukhari dan Muslim)³⁴.

Hadits ini harus dipahami sebagai upaya mewujudkan perlindungan kepada orang-orang lemah dari kemungkinan-kemungkinan kejahatan yang muncul. Perempuan pada saat itu termasuk kategori orang-orang lemah yang perlu dilindungi. Karena itu, bila bepergian jauh harus ditemani oleh keluarga dekatnya [mahram]. Keluarga dekat biasanya memiliki jalinan emosional yang cukup kuat, sehingga perlindungan dan keamanan bisa diberikan. Kemungkinan terjadinya sesuatu yang buruk terhadap perempuan bisa dihindari dengan kehadiran kerabatnya, atau mahramnya.

Artinya, makna hadits tersebut bukan pelarangan terhadap perempuan tertentu untuk melakukan bepergian. Tetapi perintah untuk melindungi perempuan dari kemungkinan terjadinya kejahatan ketika ia bepergian. Karenanya, pelarangan ini menafikan prinsip keadilan dan kesetaraan dalam memperoleh kesempatan dan akses yang sama terhadap aktivitas kehidupan, tanpa membedakan jenis kelamin, ras maupun bangsa. Maka, ketika Nabi mendengar ada seorang perempuan yang bepergian sendirian untuk menunaikan ibadah haji, beliau tidak melarang perempuan tersebut, tetapi justru menegur suaminya dan menyatakan kepadanya, *"Susullah dan temani isterimu"* (Riwayat al-Bukhari dan Muslim)³⁵. Ini, adalah pernyataan tegas dari Nabi bahwa inti persoalannya terletak pada jaminan dan perlindungan keamanan, bukan pada pelarangan bepergian.

Jika persoalannya adalah perlindungan, maka seluruh komponen masyarakat dianjurkan untuk bersama-sama mewujudkan perlindungan dan pengamanan kepada seluruh warga. Sungguh sangat naif, jika terjadi sesuatu yang menimpa perempuan, kemudian perempuan dilarang untuk keluar melakukan aktivitas dengan alasan keamanan. Mengapa tidak dengan alasan yang sama laki-laki seharusnya yang dilarang untuk keluar, agar perempuan bisa aman melakukan perjalanan dan aktivitas-aktivitas lain?

Dalam masyarakat modern dan beradab, stabilitas sosial tidak lagi bergantung pada orang dan komunalisme, melainkan pada sistem dan struktur yang rasional,

³⁴ Lihat: Ibn al-Atsir, Op. Cit. VI/17.

³⁵ Lihat: Ibn al-Atsir, Op. Cit. VI/17.

termasuk kepastian hukum. Fungsi pengamanan dan perlindungan sosial seharusnya menjadi bagian dari kerja sistem dan struktur tersebut. Seharusnya, negara melalui sistem politik dan hukumnya menjamin pengamanan dan perlindungan bagi setiap warganya, baik laki-laki maupun perempuan. Negara dituntut mewujudkan pengamanan, bukan individu. Tak berdasar apalagi negara melarang warga melakukan aktivitas yang merupakan hak paling mendasar.

Dengan demikian, memahami dan mengamalkan hadits harus melalui metodologi yang tepat, yang telah dibangun oleh para ulama terdahulu. Setiap hadits harus melalui pemilahan *sanad*, antara yang *sahih* dan yang tidak *sahih*. Kemudian dilakukan kritik *matan*, dengan penelitian dan penilaian terhadap kejanggalan [*syudzûdz*] dan kerancuan [*'illah*] makna yang terkandung di dalamnya. Teks hadits yang memuat kejanggalan atau kerancuan makna, tidak dipertimbangkan untuk menjadi rujukan dalam pengambilan dan keputusan hukum. Kontekstualisasi teks-teks hadits juga menjadi sebuah keniscayaan. Kontekstualisasi adalah pemaknaan yang menyatu dengan cita sosial Islam, yang terangkum dalam prinsip fundamental dan konseptual syarî'ah Islam. Karena fondasi utama bangunan syarî'ah Islam, seperti yang dinyatakan oleh Ibn al-Qayyim al-Jawzi adalah pada cita sosialnya: keadilan, kemaslahatan, kerahmatan dan kebijaksanaan untuk semua, tanpa membedakan jenis kelamin, ras dan suku bangsa. Dengan cara pandang demikian, segala bentuk ketimpangan dalam relasi laki-laki dan perempuan harus dihentikan karena tidak sesuai dengan cita sosial Islam. Cita kebaikan bagi semua [*rahmatan lil 'alamîn*]. *Wallâhu a'lam*. []

Daftar Pustaka

- Abu Zakariya Muhy ad-Dîn Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *al-Majmû' Syarh al-Muhadzdzab*, 1984: al-Maktabah as-Salafiyyah, Madinah, Saudi Arabia.
- Ahmad bin Ali bin Hajar Al-'Asqallâni, *Fath al-Bâri*, 1993: Dâr al-Fikr, Beirut, Libanon.
- Ahmad bin Muhammad Ibn Hanbal, *al-Musnad*, tt: Dar al-Fikr, Beirut, Libanon.
- Ali Ahmad an-Nadawi, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah; Mafhûmuha, Nasy'atuhâ, Tathawwuruhâ, Dirâsat Mu'allafâtiha, Adillatuhâ, Muhimmatuhâ, Tathbîqatuhâ*, 1994: dar al-Qalam, Damaskus.
- Al-Khair Abadi, *al-Manhaj al-'Ilmi 'ind al-Muhadditsîn fi at-Ta'âmul ma'a Mutûn as-Sunnah*, Jurnal Islamiyyat al-Ma'rifah, tahun IV, no. XIII, 1998, IIIT, Kuala Lumpur, Malaysia.
- Ibn al-atîsr, *Jâmi' al-Ushûl min Ahâdîts ar-Rasûl*, 1983: Dar Ihya at-Turats al-'Arabi, Bairut.
- Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lâm al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamîn*, ed. Muhy ad-Din

- 'Abd al-Hamid, Dar al-Fikr, Beirut-Libanon.
- Jalaluddin Abdurrahman as-Suyuthi, *Tadrîb ar-Râwi fi Syarh Taqrîb an-Nawawî*, ed. Ahmad Umar Hisyam, 1989: Dar al-Kitab al-'Arabi, Beirut, Libanon.
- Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, *ar-Risâlah*, ed. Abd al-Fattah bin Zhafir Kabbarah, 1999: Dar an-Nafa'is, Beirut-Libanon.
- Muhammad bin Isa At-Tirmidzi, *Sunan At-Tirmidzi*, tt: Dar Ihya at-Turats al-'Arabi, Beirut, Libanon.
- Muhammad bin Isma'il Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, ed. Musthafa Dîb al-Bugha, 1987: Dar al-Qalam, Damaskus, Syria.
- Muslim bin Hajjaj, *Shahih Muslim*, ed. Fuad Abd al-Baqi, tt: al-Maktabah al-Islamiyyah, Istanbul, Turki.
- Nûr ad-Dîn 'Itr, *Manhaj an-Naqd fi 'Ulûm al-Hadîts*, 1985: Dar al-Fikr, Damaskus
- Syekh Muhammad al-Ghazali, *As-Sunnah an-Nabawiyay bayna Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadits*, 1992: Dar asy-Syuruq, Beirut, Libanon.
- Wahbah Az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, 1989: Dar al-Fikr, Damaskus.
- Yusuf al-Qaradhawi, *Kaifa Nata'amalu ma'a as-Sunnah an-Nabawiyah; al-Ma'alim wa adh-Dhawabith*, 1999: IIIT, Cairo, Mesir.