

Tadabbur al-Hadīts: Solusi Masalah Khilafiyah

Arifuddin Ahmad

Fakultas Ushuluddin UIN Alauddin Makassar
arifuddinelbugisy@gmail.com

Abstract: *The Prophet's sayings become the second source of Islamic teaching after the Qur'an. However, some views that Hadīth also becomes a source of heat debates and differences. To solve this problem, some scholars bestow tadabbur al-Hadīth, which deeply examines a Hadīth from its meaning residing behind the text. In this respect, tadabbur al-Hadīth employs some methodological approaches like al-jam' wa al-tawfiq and al-jam' wa al-tarjih as well.*

Keywords: *Tadabbur al-Hadīth, Khilafiyah, al-Jam' wa al-tawfiq, al-Jam' wa al-tarjih*

Abstrak: *Hadīts Nabi sebagai sumber ajaran Islam setelah al-Qur'an hadir dalam rangka menyelesaikan perbedaan/khilafiyah (Arab: khilāfiyyah) umat. Namun seringkali justru Hadīts Nabi ditengarai menjadi sumber permasalahan bahkan konflik bagi umat. Untuk mengatasi hal ini muncullah usaha disebut tadabbur Hadīts Nabi sebagai solusi masalah khilafiyah. Tadabbur al-Hadīts dapat diartikan sebagai suatu kajian mendalam terhadap kandungan suatu Hadīts, tidak hanya yang tampak pada permukaan (teks) tetapi mempertimbangkan segala hal, termasuk yang tidak tampak agar dapat menemukan makna selain yang tampak di permukaan (teks), yakni makna di balik teks. Ini berarti bahwa tadabbur al-Hadīts adalah kajian Hadīts secara metodologis dan komprehensif. Faktor-faktor terjadi ikhtilāf al-Hadīts antara lain karena perbedaan dari segi status dan kedudukan Hadīts, perbedaan yang berkaitan dengan sejarah periwayatan Hadīts, dan perbedaan yang disebabkan oleh perbedaan metodologi pemahaman Hadīts. Metode penyelesaian Hadīts-Hadīts yang tampak bertentangan adalah dengan metode al-jam' wa al-tawfiq dan metode al-jam' wa al-tarjih. Model aplikasi tadabbur Hadīts adalah menerapkan metode syarh al-mawḍū'ī. Adapun implikasi yang ditimbulkan atas penerapan metode syarh al-mawḍū'ī terhadap Hadīts-Hadīts yang tampak bertentangan dalam menghidupkan sunnah Rasulullah dalam konteks kekinian, maka terdapat Hadīts yang petunjuknya berbeda-beda namun dapat disepakati dalam keragamannya dan terdapat Hadīts yang petunjuknya dapat disepakati. Terdapat Hadīts yang maknanya bersifat substantif atau formatif dan aplikasinya ada yang bersifat universal, lokal, dan/atau temporal.*

Katakunci: *Tadabbur al-Hadīts, Khilafiyah, al-Jam' wa al-tawfiq, al-Jam' wa al-tarjih*

Pendahuluan

Salah satu misi kerasulan Nabi Muḥammad adalah sebagai rahmat yang bersifat universal (Q.s. al-Anbiyā'/21: 107.) Dengan demikian, Hadīts-Hadīts beliau tentulah membawa dan menjadi sumber kerahmatan. Namun kenyataannya seringkali Hadīts Nabi justru menjadi sumber perpecahan, khilafiyah dan pertengkaratan umat. Misalnya, perbedaan penentuan awal bulan Qamariyyah yang berimplikasi pada perbedaan penetapan hari lebaran.¹ Bahkan

seringkali pada tataran praksis, Hadīts Nabi dijadikan legalitas terhadap 'penzaliman' dan 'penindasan' terhadap kelompok tertentu.

Di samping itu, ada kalangan umat Islam menolak Hadīts Nabi karena dinilai bertentangan dengan realitas sosial, fakta sejarah, dan ilmu pengetahuan dan teknologi. Misalnya, ada kalangan yang menilai bahwa sebagian Hadīts Nabi dinilai bertentangan dengan kesetaraan gender bagi kaum

¹ Perbedaan penetapan hari lebaran masih terjadi pada Hari Raya Id al-Adha 1436 H. PP Muḥammadiyah menetapkan 10 Zulhijjah 1436 H.

jatuh pada hari RAbū 23 September 2015 M. (Maklumat PP Muḥammadiyah Nomor: 01/MLM/I.0/E/2015 tanggal 09 Rajab 1436 H./28 April 2015 M.) Sementara pemerintah Indonesia menetapkan Id al-Adha jatuh pada hari Kamis 24 September 2015 M.

perempuan dan disebutnya sebagai Ḥadīts-Ḥadīts misoginis.²

Di sisi lain, ada kalangan berpandangan bahwa ajaran Islam, termasuk Ḥadīts Nabi tidak perlu didiskusikan apalagi diperdebatkan, yang terpenting adalah apa yang disebut sebagai Ḥadīts Nabi, maka ia adalah sunnah Nabi tanpa memerhatikan kualitas dan petunjuk kandungannya.³ Pandangan seperti ini oleh sebagian kalangan juga dinilai bertentangan dengan Ḥadīts Nabi sebagai bagian dari misi kerahmatan Nabi yang bersifat universal karena dapat menghambat kemajuan dan kejumudan. Padahal kehadiran Ḥadīts Nabi dituntut untuk menjawab setiap permasalahan umat di setiap zaman; bukan sebaliknya, menjadi penghalang kemajuan, sumber perpecahan, kejumudan, dan kemunduran.

Berdasarkan uraian di atas, maka pokok pembahasan dalam tulisan ini adalah bagaimana men-*tadabbur* Ḥadīts Nabi sebagai solusi masalah khilafiyah? Agar pembahasan lebih sistematis, maka uraian dibagi kepada: 1) Pengertian dan dasar *tadabbur* Ḥadīts; 2) faktor-faktor terjadi *ikhtilāf al-Ḥadīts* dan metode penyelesaiannya; dan 3) model aplikasi

tadabbur Ḥadīts dan implikasinya dalam menghidupkan sunnah Rasulullah dalam konteks kekinian.

Pengertian dan Dasar Tadabbur al-Ḥadīts

Kata *tadabbur* berasal dari kata *dabara*—terbentuk dari huruf-huruf *dāl*, *bā'*, dan *rā'*—yang berarti تدبر الأمر وفيه: دبره (*tadabbara al-amra wa fihi: dabbarahu*) atau ساسه ونظر في عاقبته (*sāsahu wa nazara fi 'āqibatihī*, mengurus suatu urusan dan merenungkan kesudahannya.)⁴ Menurut istilah, terdapat beberapa rumusan ulama tentang pengertian *tadabbur*, antara lain Ibn Katsīr menyatakan:

التَّدْبِيرُ هُوَ : تَفَهُمُ مَعَانِي أَلْفَافِهِ ، وَ التَّفَكُّرُ فِيمَا تَدُلُّ عَلَيْهِ آيَاتُهُ مُطَابَقَةً ، وَ مَا دَخَلَ فِي ضَمَنِهَا ، وَ مَا لَا يَتِمُّ تِلْكَ الْمَعَانِي إِلَّا بِهِ ، مِمَّا لَمْ يَعْرُجِ اللَّفْظُ عَلَى ذِكْرِهِ مِنَ الْإِشَارَاتِ وَ التَّنْبِيهَاتِ ، وَ انْتِفَاعُ الْقَلْبِ بِذَلِكَ بِخُشُوعِهِ عِنْدَ مَوَاعِظِهِ ، وَ خُضُوعِهِ لِأَوْامِرِهِ ، وَ أَخْذِ الْعِبْرَةِ مِنْهُ ⁵

Tadabbur ialah memahami makna lafal-lafal al-Qur'ān, dan memikirkan apa yang ayat-ayat al-Qur'ān tunjukkan tatkala tersusun, dan apa yang terkandung di dalamnya, serta apa yang menjadikan makna-makna al-Qur'ān itu sempurna, dari segala isyarat dan peringatan yang tidak tampak dalam lafal al-Qur'ān, serta pengambilan manfaat oleh hati dengan tunduk di hadapan nasehat-nasehat al-Qur'ān, patuh terhadap perintah-perintahnya, serta pengambilan *'ibrah* darinya.

² Uraian tentang Ḥadīts-Ḥadīts yang dinilai misogini dapat dilihat pada Darsul Puyu, "Kritik dan Analisis Hadis-Hadis yang Diklaim Misogini: Upaya Meluruskan Pemahaman Hadis-Hadis yang Bias Gender," *Disertasi* (PPS UIN AlaudDīn Makassar, 2012.)

³ Diskusi penulis dengan salah seorang aktifis Jama'ah Tabligh tentang prinsip beragama. Jakarta, 13 Juni 2015.

⁴ Ibrāhīm Unays *et al.*, *Al-Mu'jam Waṣīṭ* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), cet. II, 269.

⁵ Hāsīm b. 'Alī al-Ahdal, *Ta'lim Tadabbur al-Qur'ān al-Karīm: Asālib 'Amaliyyah wa Marāhil Manhajiyah* (T.t.), 11.

Salah satu dalil yang mengisyaratkan pentingnya men-*tadabbur* di dalam menyelesaikan masalah khilafiyah adalah Q.s. al-Nisā'/4: 82,

Maka apakah mereka tidak mentadabbur al-Qur'ān? Kalau kiranya al-Qur'ān itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapatkan perbedaan (*ikhtilāf*) yang banyak di dalamnya.

Secara umum ayat di atas menunjukkan bahwa untuk menyelesaikan pertentangan yang terdapat di dalam al-Qur'ān, maka perlu saling mengingatkan di antara mereka dengan cara mentadabbur al-Qur'ān. Demikian pula Ḥadīts Nabi yang merupakan *bayān* terhadap al-Qur'ān tentu juga akan mengalami hal yang tampak berbeda dan bertentangan antara satu Ḥadīts dengan Ḥadīts lainnya.

Dari uraian di atas dapat dinyatakan bahwa *tadabbur al-Ḥadīts* dapat diartikan sebagai suatu kajian mendalam terhadap kandungan suatu Ḥadīts, tidak hanya yang tampak pada permukaan (teks) tetapi mempertimbangkan segala hal, termasuk yang tidak tampak agar dapat menemukan makna selain yang tampak di permukaan (teks), yakni makna di balik teks. Ini berarti bahwa *tadabbur al-Ḥadīts* adalah kajian Ḥadīts secara metodologis dan komprehensif.

Umumnya ulama berpandangan bahwa al-Qur'ān dan Ḥadīts Nabi merupakan wahyu dari Allah (Q.s. al-Najm/53: 3-4.) Atas dasar ayat ini maka diyakini pula bahwa tidak mungkin terjadi perbedaan dan pertentangan

antara kedua mereka: baik al-Qur'ān dan al-Qur'ān, maupun antara al-Qur'ān dan Ḥadīts Nabi, bahkan antara Ḥadīts Nabi dan Ḥadīts Nabi lainnya. Jika demikian maka dalam menyikapi Ḥadīts-Ḥadīts yang tampak bertentangan harus dilakukan *tadabbur al-Ḥadīts*, agar dapat mewujudkan misi kerahmatan dan keteladanan Nabi Muḥammad.

Latar Belakang *Ikhtilāf al-Ḥadīts*

Perbedaan adalah salah satu sunnatullah. Namun perbedaan jika tidak dikelola dengan baik, maka akan menyulut konflik. Perbedaan juga ditemukan di dalam Ḥadīts-Ḥadīts yang bahkan tampak bertentangan (khilafiyah.) Di dalam suatu riwayat dinyatakan bahwa khilafiyah bagi ummatku adalah rahmat. Teks riwayat tersebut sebagaimana diriwayatkan oleh Naṣr al-Maqdisī berbunyi: *اختلاف أمتي رحمة*⁶. Riwayat ini oleh sebagian kalangan diyakini sebagai Ḥadīts Nabi sehingga masalah khilafiyah harus 'terus dipelihara' dan bahkan dijadikan sebagai salah satu 'identitas madzhab dan golongan' (di Indonesia sebagai identitas ormas Islam), dan bahkan dijadikan sebagai 'perebutan pengaruh' terhadap kebijakan pemerintah yang berkuasa. Hal ini berimplikasi sulit mewujudkan persatuan di kalangan umat Islam, khususnya di Indonesia. Salah satu contohnya adalah tatkala

⁶ Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr al-Suyūṭī, *Jāmi' al-Jawāmi' (Jāmi' al-Kabīr)*, Juz I, 1164.

pemerintah menetapkan hari lebaran, maka terkesan bahwa putusan pemerintah itulah ‘lebaran umat Islam,’ sementara yang berbeda dari putusan pemerintah dianggap sebagai ‘bukan lebaran umat Islam,’ tapi hanya lebaran bagi organisasi atau golongan tertentu saja.

Secara teks اختلاف أمتى رحمة diriwayatkan secara *marfū‘* oleh Naṣr al-Maqdisī, namun Muḥammad Naṣīruddīn al-Albanī menilai riwayat tersebut sebagai Ḥadīts daif.⁷ Jika penilaian ini benar, maka seharusnya *ikhtilāf al-Ḥadīts* harus dicarikan solusi, bukan menjadi legitimasi pertentangan di kalangan umat Islam, terutama disebabkan oleh Ḥadīts-Ḥadīts yang tampak bertentangan. Pernyataan *ikhtilāf ummatī rahmah* sering dikaitkan dengan pernyataan ‘Umar b. ‘Abd al-Azīz:

مَا سَرَّنِي لَوْ أَنَّ أَصْحَابَ مُحَمَّدٍ لَمْ يَخْتَلَفُوا،
لَأَتَّهُمْ لَوْ لَمْ يَخْتَلَفُوا لَمْ تَكُنْ رُحْمَةً

Tidak menyenangkanku andaikata para sahabat Muḥammad itu tidak berbeda pendapat. Karena andaikata mereka tidak berbeda pendapat, tentu tidak ada rukhsah.

Berdasarkan keterangan tersebut, maka dapat dinyatakan bahwa pernyataan *ikhtilāf ummatī rahmah* adalah pernyataan yang disandarkan kepada ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz. Hal ini dapat dipahami jika dikaitkan dengan kebijakan yang diterapkan oleh ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz saat memerintah, yang

mengedepankan konsolidasi di kalangan umat Islam saat itu.

Menurut Muḥammad Luṭfī al-Sabbāgh, “Perbedaan pendapat itu bukanlah rahmah tetapi bencana. Akan tetapi ia merupakan hal yang tidak bisa dihindari sehingga yang dituntut adalah selalu berada di dalam koridor syari‘at dan tidak menjadi sebab perpecahan, perselisihan dan perang.”⁸ Namun Ibn Qudāmah al-Ḥanbalī menyatakan bahwa perbedaan di kalangan para imam adalah rahmat sedangkan kesepakatan di antara mereka adalah *hujjah*.⁹ Pernyataan al-Sabbāgh tersebut sejalan dengan salah satu Ḥadīts Rasulullah berbunyi:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ ، قَالَ : ... فَقُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنَّ هَذَيْنِ يُخَالِفَانِي فِي الْفِرَاءَةِ ؟ قَالَ : فَعَضِبَ ، وَتَمَعَّرَ وَجْهَهُ ، وَقَالَ : إِنَّمَا أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ الْإِخْتِلَافُ¹⁰

Dari ‘Abdullāh b. Mas‘ūd, katanya: saya mengadu, ya Rasulullah, sesungguhnya keduanya menyalahiku dalam bacaan? Katanya: Beliau marah dan wajahnya berubah dan bersabda, “Sesungguhnya penyebab kehancuran umat sebelum kalian adalah karena khilafiyah” (Ḥ.R. Aḥmad.)

Jika demikian, maka seharusnya perbedaan atau khilafiyah yang terjadi selama ini harus dicarikan solusi agar tidak hanya sejalan dengan pernyataan Rasulullah, tetapi juga sejalan dengan misi beliau sebagai

⁸ Muḥammad Luṭfī al-Sabbāgh, *Tahqīq ‘alā al-Durar al-Muntsirah fī al-Aḥādīts al-Musytahirah*, 59.

⁹ Syams al-Dīn Muḥammad b. ‘Abd al-Rahmān al-Sakhawī, *Fayḍ al-Qādir* (t.t.), Juz I, 271.

¹⁰ Abū ‘Abdullāh Aḥmad b. Ḥanbal al-Syaybānī, *Musnad Aḥmad b. Ḥanbal* (Beirut: ‘Alīm al-Kutub, t.t.), Juz I, 419.

⁷ Muḥammad Naṣīruddīn al-Albanī, *Silsilah al-Aḥādīts al-Ḍa‘īfah* (Iskandariyyah: Nūr al-Islām, t.t.), Juz I, 134.

rahmat yang bersifat universal (Q.s al-Anbiyā’/21: 107.)

Secara umum, *ikhtilāf al-Hadīts* disebabkan oleh tiga hal, yakni: perbedaan dari status dan kedudukan Hadīts; perbedaan yang berkaitan dengan sejarah periwayatan Hadīts dan perbedaan yang disebabkan oleh perbedaan metodologi pemahaman Hadīts.¹¹

Dari segi status dan kedudukan Hadīts dapat dicermati perbedaan dalam wacana Hadīts Nabi yang terkait dengan status Hadīts, dan ini dapat diklasifikasi pada beberapa hal, yaitu: 1) dari segi pengertian Hadīts yang berbeda-beda yang berimplikasi pada perbedaan status Hadīts dari segi penyandarannya, yakni *marfū’*, *mawqūf*, dan *maqṭu’*; 2) Dari segi perbedaan dalam mendudukan Hadīts Nabi sebagai sumber ajaran Islam, yakni sebagai sumber hukum, sumber ilmu pengetahuan, sumber untuk meneladani beliau, dan/atau sumber kerahmatan; dan 3) Dari segi perbedaan dalam menetapkan fungsi Hadīts terhadap al-Qur’ān, yakni sebagai *bayān al-tafsīr wa al-tafsīl*, *bayān al-ta’kīd wa al-taqrīr*, dan/atau *bayān al-tasyīr* bahkan *bayān al-naskh*.

Dari segi periwayatan Hadīts, berdasarkan sejarah periwayatan Hadīts, *ikhtilāf al-Hadīts* terjadi disebabkan oleh tiga hal pokok, yakni: 1) *ikhtilāf riwayat al-*

Hadīts, yaitu perbedaan yang disebabkan oleh perbedaan periwayatan. Perbedaan ini dapat terjadi antara lain disebabkan oleh perbedaan tingkat ke-*dābiṭ*-an periwayat, atau perbedaan periwayatan, khususnya di kalangan sahabat Nabi dalam menverbalkan atau merumuskan redaksi Hadīts-Hadīts Nabi yang berupa perbuatan; 2) *ikhtilāf sya’n al-Hadīts*, yaitu perbedaan redaksi Hadīts yang disebabkan oleh perbedaan peristiwa Hadīts (*tanawwu’*)¹²; dan 3) perbedaan kriteria kesahihan Hadīts yang digunakan oleh para kritikus Hadīts, sehingga berimplikasi pada perbedaan kualitas Hadīts (*ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, *ḍa’īf*, dan bahkan *mawḍū’*) dan perbedaan kehujahan suatu Hadīts.

Adapun dari sisi perbedaan metodologi syarḥ atau fiqh al-Hadīts tidak berbeda dari tafsir al-Qur’ān. Dari segi metode dapat dibagi kepada metode *ijmālī* (pemahaman secara umum), metode *tahlīlī* (pemahaman secara anilitis), metode *muqāran* (pemahaman dengan melakukan perbandingan syarah ulama yang satu dengan yang lainnya), dan metode *mawḍū’ī* (pemahaman secara tematik.) Perbedaan dari segi metodologis dapat berimplikasi pada perbedaan kandungan makna yang dapat digali dari sebuah matan Hadīts karena perbedaan pendekatan dan teknik interpretasi¹³ yang digunakan.

¹¹ Dalam kaitan dengan periwayatan Hadīts Nabi, *ikhtilāf al-Hadīts* disebabkan oleh dua hal, yakni *ikhtilāf riwayat al-Hadīts* dan *ikhtilāf sya’n al-Hadīts*. Lih. Arifuddin Ahmad, *Metodologi Pemahaman Hadis Nabi: Kajian Ilmu Ma’anil Hadīts* (Makassar: Alauddin Press, Cet. II, 2013), 185.

¹² Arifuddin Ahmad, *Metodologi Pemahaman Hadis Nabi*, 185.

¹³ Uraian tentang teknik interpretasi dalam memahami Hadīts Nabi, lih. Arifuddin Ahmad, *Metodologi Pemahaman Hadis Nabi*, 19-168.

Pemahaman secara *ijmālī* tentu lebih terbatas cakupan makna dari yang dapat digali daripada menggunakan metode *tahlīlī*; demikian juga metode *tahlīlī* dan *muqāran*; dan metode *muqāran* dari *mawḍū‘ī*.¹⁴

Metode Penyelesaian *Ikhtilāf al-Ḥadīṣ*

Berdasarkan faktor-faktor di atas maka penyelesaian terhadap *ikhtilāf al-Ḥadīṣ* dapat dilakukan dengan memberi solusi terhadap faktor-faktor penyebab *ikhtilāf al-Ḥadīṣ* itu sendiri, yaitu: a) Merumuskan ulang definisi Ḥadīṣ dan sunnah, yakni Ḥadīṣ Nabi adalah segala sesuatu yang disandarkan kepada Rasulullah, baik berupa perkataan, perbuatan, dan taqrīr maupun hal ihwal atau keadaan beliau yang bersifat *khalqī* ataupun *khuluqī*. Dengan demikian, apa yang disandarkan kepada selain beliau, termasuk yang disandarkan kepada sahabat beliau yang tidak terbukti sampai kepada Rasulullah secara *marfū‘* bukanlah Ḥadīṣ Nabi. Jika pernyataan itu adalah pernyataan sahabat maka disebut ijthidat atau *qawl al-ṣaḥābah*; jika pernyataan itu adalah pernyataan tābi‘īn, maka disebut ijthidat atau *qawl al-tābi‘īn*, termasuk sisipan dan tambahan (*idrāj* atau *ziyādah*) yang terdapat di dalam matan Ḥadīṣ selama pernyataan itu tidak bertentangan dengan al-Qur’ān dan Ḥadīṣ Nabi.

Adapun pernyataan yang mengatasnamakan Nabi Muḥammad dengan sengaja, maka hal itu bukan Ḥadīṣ Nabi, baik yang yang dihukumkan sebagai Ḥadīṣ *mawḍū‘* maupun *matrūk* dan *munkar*. Dalam konteks ini dapat diterapkan metode *tarjīḥ*, yakni menyeleksi riwayat yang terbukti dan dapat dipertanggungjawabkan sebagai Ḥadīṣ Nabi.

Meneguhkan kedudukan Ḥadīṣ Nabi sebagai sumber ajaran Islam setelah al-Qur’ān terdapat pada: *pertama*, Ḥadīṣ sebagai hukum (Q.s. al-Nisā’: 59 dan al-Ḥasyr: 7.) Dalam pengamatan penulis, terdapat kecenderungan pada sebagian kalangan bahwa Ḥadīṣ hanya diposisikan sebagai sumber hukum. Hal ini berimplikasi hadir syarah-syarah Ḥadīṣ yang hanya menggunakan pendekatan yuridis formal sehingga kandungan suatu Ḥadīṣ hanya seputar hukum, yakni apakah perbuatan itu hukumnya boleh atau dilarang dan halal atau haram.

Kedua, Ḥadīṣ Nabi sebagai sumber kerahmatan. Pernyataan ini didasarkan pada Q.s. al-Anbiyā’: 107 yang mengisyaratkan bahwa Rasulullah diutus sebagai rahmat yang bersifat universal, sedangkan Ḥadīṣ adalah segala sesuatu yang disandarkan kepada Rasulullah. Ini berarti bahwa segala yang segala sesuatu yang disandarkan kepada beliau adalah rahmat yang bersifat universal kendatipun terkadang Ḥadīṣ Nabi dinilai sumber perpecahan dan kemunduran umat.

¹⁴ Uraian tentang metode syarah *mawḍū‘ī*, lih. Arifuddin Ahmad, *Ihya’ al-Sunnah: Pembumian Hadis Nabi saw. dalam Kehidupan* (Makasar: Alauddin University Press, Cet. I, 2014), 61-98.

Ketiga, Ḥadīts Nabi sebagai sumber untuk meneladani Nabi. Pernyataan ini didasarkan pada Q.s. al-Aḥzāb: 21 yang menyatakan bahwa beliau adalah *uswah ḥasanah* (teladan yang terbaik.) Hal ini berarti bahwa Ḥadīts Nabi sebagai verbalisasi dari prilaku Rasulullah adalah dokumen sah untuk mengetahui cara meneladani beliau.

Keempat, Ḥadīts Nabi sebagai sumber ilmu pengetahuan. Pernyataan ini didasarkan bahwa Ḥadīts Nabi sebagai *bayān* terhadap al-Qur’ān, sementara ia merupakan *maw’izah*, yakni pelajaran (Q.s. Yūnus: 57). Dengan demikian, Ḥadīts Nabi pun adalah sumber ilmu pengetahuan.¹⁵ Dengan demikian, perbedaan dalam konteks ini dapat dilakukan dengan menggunakan metode *jam’*, yakni perbedaan pendapat atas sebuah Ḥadīts menunjukkan elastisitas dan kepadatan makna yang dikandung sebuah Ḥadīts.

Mereposisi Ḥadīts sebagai *bayān* al-Qur’ān, yakni sebagai *bayān* al-tafsir, *bayān* al-taqrīr dan/atau *bayān* tasyrī’,¹⁶ pernyataan ini didasarkan pada Q.s. al-Naḥl: 44. Hal ini tidak dimaksudkan bahwa al-Qur’ān membutuhkan penjelasan Ḥadīts Nabi tetapi manusia sebagai mukallaf membutuhkan

Ḥadīts untuk memahami kandungan al-Qur’ān. Demikian sebaliknya, untuk memahami kandungan Ḥadīts Nabi, manusia sebagai mukallaf membutuhkan al-Qur’ān.

Dalam konteks ini diperlukan kecermatan dalam memosisikan Ḥadīts sebagai *bayān* terhadap al-Qur’ān. Ketidakkuratan dalam memosisikan Ḥadīts berimplikasi terjadi khilafiyah. Dengan demikian, penyelesaian terhadap perbedaan dalam konteks ini dapat menerapkan metode *tarjīh*, yakni memosisikan Ḥadīts sebagai *bayān* yang lebih akurat; apakah Ḥadīts sebagai *bayān al-tafsīr* atau *bayān al-ta’qīd* atau *bayān al-tasyrī’*.

Memerjelas perbedaan periwayatan Ḥadīts (*ikhtilāf riwayah al-Ḥadīts*) baik dari segi lafal atau makna, yaitu antara *tamm* atau *nāqish*, ataupun dari segi *ziyādah* atau *idrāj*, serta terjadi *muṣaḥḥaf*, *iḍṭirāb*, dan semacamnya. Selain itu perlu pula memerjelas apakah perbedaan Ḥadīts terjadi karena kedua Ḥadīts atau lebih tersebut memiliki peristiwa yang berbeda (*ikhtilāf sya’n al-Ḥadīts*) atau disebut juga *tanawwu’ fi al-Ḥadīts*.

Perbedaan atau khilafiyah yang telah terbukti karena perbedaan periwayatan menunjukkan bahwa ada perbedaan kualitas periwayat yang meriwayatkan Ḥadīts, sehingga perlu menetapkan riwayat yang lebih kuat atau menerapkan metode *tarjīh*, yakni memilih periwayatan lafal dari periwayatan makna; memilih riwayat yang

¹⁵ Uraian lebih rinci lih. Arifuddin Ahmad, *Ihya’ al-Sunnah*, 23-51.

¹⁶ Ulama berbeda pendapat dalam memosisikan Ḥadīts Nabi sebagai *bayān* terhadap al-Qur’ān. Ada yang menyatakan bahwa fungsi Ḥadīts terhadap al-Qur’ān, yakni sebagai: *bayān al-tafsīr*, *bayān al-ta’kīd*, dan *bayān al-tasyrī’*. Ada yang menambahkan Ḥadīts merupakan *bayān al-naskh* terhadap al-Qur’ān. Uraian lebih rinci lih. Arifuddin Ahmad, *Ihya’ al-Sunnah*, 52-9.

tamm daripada yang *nāqis*; memilih riwayat yang tidak terjadi *ziyādah* dan/atau *idrāj* daripada yang terjadi *ziyādah* dan/atau *idrāj* serta memilih riwayat yang tidak terjadi *muṣaḥḥaf*, *iḍṭirāb* atau semacamnya daripada yang terjadi padanya *muṣaḥḥaf*, *iḍṭirāb* atau semacamnya.

Dari segi periwayatan Ḥadīts, *ikhtilāf al-Ḥadīts* juga biasa terjadi karena perbedaan penetapan kualitas Ḥadīts karena perbedaan standar kesahihan yang digunakan oleh ulama kritikus Ḥadīts. Ada yang *tasāhul* atau bersikap longgar dalam menetapkan kesahihan Ḥadīts, seperti Ibn Ḥibbān; ada yang *ta'dīl* atau *tawaṣṣuṭ* atau bersikap moderat dalam menetapkan kesahihan Ḥadīts, seperti Muslim; dan ada yang *tasyaddud* atau bersikap ketat dalam menetapkan kesahihan Ḥadīts, seperti al-Nasā'ī dan Bukhārī; bahkan ada yang bersikap *tasāhul* dalam menetapkan ke-*mawḍū'*-an Ḥadīts, seperti Ibn Qayyim al-Jawzī.¹⁷ Untuk itu perlu rekonstruksi kaedah kesahihan Ḥadīts, baik pada sanad maupun pada matan atau standarisasi penetapan kualitas Ḥadīts karena terkadang penetapan kualitas satu Ḥadīts berbeda-beda, ada yang meng-sahih-kan, ada men-*hasan*-kan, dan/atau ada yang men-*daif*-kan. Sebaliknya,

dua atau lebih Ḥadīts yang tampak bertentangan dinilai sama-sama sahih pada hal boleh jadi salah satu di antara kedua Ḥadīts yang tampak berbeda tersebut sahih dan yang lainnya daif.

Untuk penyelesaian khilafiyah dalam konteks ini maka digunakan metode *tarjīh*, yakni memilih riwayat yang sahih dari riwayat yang tidak sahih. Jika hasil penelitian menunjukkan bahwa Ḥadīts-Ḥadīts yang tampak bertentangan tersebut semuanya terbukti sahih berasal dari Nabi, maka penyelesaian khilafiyah dalam hal ini menggunakan metode *jam'* karena boleh jadi peristiwa Ḥadīts tersebut berbeda-beda atau *tanawwu'*.

Menerapkan metode *syarḥ al-mawḍū'* dengan teknik interpretasi dan pendekatan yang beragam dilakukan karena seringkali kajian terhadap *ikhtilāf al-Ḥadīts* belum dilakukan secara optimal (*tadabbur al-Ḥadīts*) namun pengajian diakhiri, sementara masing-masing pihak masih bersikukuh pada pandangan atau pendapat masing-masing karena, boleh jadi, pihak-pihak yang berbeda hanya melihat dari sisi tertentu saja. Ḥadīts Nabi sebagai bayān terhadap al-Qur'ān tentu penyampaian pesannya mengikuti penyampaian pesan al-Qur'ān itu sendiri, antara lain al-Qur'ān menyampaikan pesan dalam tema yang sama namun terdapat pada surah yang berbeda karena ia merupakan satu kesatuan.

¹⁷ Arifuddin Ahmad, *Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi: Refleksi Pemikiran Pembaruan Prof. Dr. Muhammad Syuhudi Ismail* (Jakarta: Renaisan, cet. I, 2005), 95; Muhammad Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), 183; Abū 'Amr 'Utsmān b. 'Abd al-Raḥmān b. al-Ṣalāh, 'Ulūm al-Ḥadīts (Al-Madīnah al-Munawwarah: Al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1972 M.), 186-7.

Untuk itu kajian terhadap satu masalah seharusnya dikaji dengan mencermati seluruh Ḥadīts yang terkait dengan masalah tersebut dan bahkan dengan ayat-ayat yang terkait, termasuk *asbāb wurūd* Ḥadīts, yakni dengan menggunakan teknik interpretasi tekstual, intertekstual, dan/atau kontekstual.¹⁸ Di samping itu, perlu pula memerhatikan pesan kandungan Ḥadīts dilihat dari tipologi pemaknaan, yakni makna substantif dan makna formatif serta tipologi aplikasinya, yakni universal, temporal dan/atau lokal.¹⁹ Dengan demikian, penyelesaian terhadap *khilafiyah* dalam menyikapi perbedaan *fiqh al-Ḥadīts* dapat menggunakan metode *jam'*, yakni sepakat dalam keragaman dan saling menghormati perbedaan pendapat dan pengamalannya, dan dapat juga menggunakan metode *tarjīh*, yakni sepakat dalam keseragaman dan mengukuhkan salah satu pendapat yang beragam karena seharusnya masalah yang dibahas menghendaki keseragaman. Misalnya, perbedaan dalam menetapkan awal bulan tahun Hijriah yang seharusnya diseragamkan karena kalender umat Islam seharusnya hanya satu.

Dalam menyikapi penyelesaian *ikhtilāf al-Ḥadīts*, ulama berbeda pendapat dalam menerapkan metode. Ibn Hazm, misalnya, secara tegas mengatakan bahwa matan-matan Ḥadīts yang bertentangan masing-masing

harus diamankan. Ibn Hazm menekankan perlunya penggunaan metode *istitsnā'* (pengecualian) dalam penyelesaian satu masalah.

Berbeda dari Ibn Hazm, al-Syāfi'ī memberikan gambaran bahwa mungkin saja matan-matan yang nampak bertentangan itu mengandung petunjuk bahwa matan yang satu bersifat global (*mujmal*) dan yang satunya bersifat rinci, mungkin yang satu bersifat umum, dan yang lain bersifat khusus, mungkin yang satu bersifat *nāsikh* dan yang lainnya *mansūkh* atau mungkin kedua mereka ada kebolehan untuk mengamalkannya.²⁰ Ibn Ṣalāh, Fāsil al-Ḥawārī dan yang lainnya menempuh tiga kemungkinan cara, yakni: 1) *al-jam'*, 2) *al-nāsikh wa al-mansūkh* dan *al-tarjīh*.²¹ Sedang al-Tahwanī menempuh cara *al-nāsikh wa al-mansūkh*, kemudian *tarjīh*.²² Ṣalāhuddīn b. Aḥmad al-Adlabī menempuh cara *al-jam'* kemudian *al-tarjīh*.²³ Syihābuddīn Abū 'Abbās Aḥmad b. Idrīs al-Qarafī menempuh cara *al-tarjīh*, dengan cara *al-tarjīh* ini mungkin penyelesaian yang dihasilkan berupa penerapan *al-nāsikh wa al-*

²⁰ Abū 'Abdillāh Muḥammad b. Idrīs al-Syāfi'ī, *Kitāb Ikhtilāf al-Ḥadīts* (Beirut: Dār al-Fikr, 1403 H./1983 M.), 348-9.

²¹ Ibn Ṣalāh, *Ulūm al-Ḥadīts* (Al-Madīnah al-Munawwarah: Al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1972), 257-8.

²² Al-Tahwanī, *Qawā'id fī 'Ulūm al-Ḥadīts* (Beirut: Dār al-Qalam, 1972), 288 dst.

²³ Ṣalāhuddīn b. Aḥmad al-Adlabī, *Manhaj al-Naqd al-Matan* (Beirut: Dār al-Afaq al-Jadīdah, 1983), 273 dst.

¹⁸ Arifuddin Ahmad, *Metodologi Pemahaman Hadis*, 19-168.

¹⁹ Arifuddin Ahmad, *Metodologi Pemahaman Hadis*, 169-72.

mansūkh atau *al-jam'*, dengan melihat seginya masing-masing.²⁴

Yūsuf al-Qaradawī dalam kitabnya *Kayfa Nata'ammul ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah* menyebutkan bahwa apabila pertentangan itu dapat dihapus dengan jalan menggabungkan atau menyelesaikan antara kedua nas, tanpa harus memaksakan atau mengada-ada, sehingga kedua mereka dapat diamalkan, maka demikian itu lebih utama daripada harus men-*tarjih* antara kedua mereka. Sebab pen-*tarjih*-an mengabaikan salah satu dari kedua mereka sementara mengutamakan yang lainnya.²⁵

Dari berbagai pendapat di atas, tergambar dengan jelas perbedaan-perbedaan pandangan ulama dalam penyelesaian kasus Ḥadīts yang tampak kontroversial tersebut, bukan saja pada jumlah dan jenis pendekatan yang mereka tempuh, melainkan urutan-urutan dari jenis pendekatan-pendekatan tersebut juga berbeda. Hal ini dipandang cukup logis karena latar belakang pandangan mereka yang berbeda-beda pula. Dengan mempertimbangkan beberapa hal, yaitu: definisi Ḥadīts Nabi, kedudukan dan fungsinya terhadap al-Qur'ān, latar belakang periwayatannya serta kualitas dan metode syarah yang digunakan Ḥadīts atau sejarah perkembangan Ḥadīts, maka penyelesaian

terhadap *ikhtilāf al-Ḥadīts* cukup menggunakan dua metode, yakni metode *al-jam' wa al-tawfīq* dan metode *al-jam' wa al-tarjih*. Metode *al-jam' wa al-tawfīq*, yakni dengan mengumpulkan Ḥadīts-Ḥadīts yang berbeda-beda atau tampak bertentangan kemudian hasilnya yang beragam dapat diterapkan dalam konteks yang berbeda-beda. Metode *al-jam' wa al-tawfīq* dapat diterapkan jika perbedaan tersebut disebabkan karena perbedaan dalam mendudukan Ḥadīts sebagai sumber ajaran Islam, berkaitan dengan *ikhtilāf sya'n al-Ḥadīts*, dan perbedaan dalam memahami Ḥadīts, baik berkaitan dengan jenis dan teknik interpretasinya maupun pendekatannya kecuali untuk masalah tertentu, seperti penetapan kalender Hijriah.

Sedangkan metode *al-jam' wa al-tarjih*, yakni mengumpulkan Ḥadīts-Ḥadīts yang berbeda-beda atau tampak bertentangan kemudian mengukuhkan atau memilih salah satunya untuk diamalkan. Metode *al-jam' wa al-tarjih* diterapkan jika terbukti salah satu di antara Ḥadīts yang tampak terjadi *khilafiyah* terdapat riwayat yang tidak terbukti berasal dari Nabi, baik disebabkan karena ada riwayat yang hanya disandarkan kepada sahabat atau tābi'in saja atau bahkan selain mereka; terdapat riwayat *bi al-ma'nā*; terdapat *ziyādah*, *idrāj*; terjadi *muṣahḥaf*, *muḍṭarib*, dan semacamnya; dan kandungan Ḥadīts yang menghendaki memilih salah satu dari beberapa pendapat, seperti penetapan

²⁴ Al-Qarafi, *Syarḥ Tanqīh al-Fusūl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1973), 420-5.

²⁵ Yūsuf al-Qaradawī, *Kayfa Nata'ammul ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah* (*Bagaimana Memahami Sunnah Nabawiyyah*), terj. Muhammad al-Baqir (Bandung: Kharisma, 1995), 118.

kalender Hijriah meskipun metode yang digunakan dapat berbeda-beda.

Model Aplikasi Tadabbur al-Hadīts

Dalam kaitannya dengan penyelesaian Hadīts-Hadīts yang tampak bertentangan (*khilafiyah*), maka model aplikasi dalam men-*tadabbur* al-Hadīts dapat dilakukan dengan menerapkan metode *syarḥ al-mawḍū'ī*, yakni pensyarah atau pengajian Hadīts berdasarkan tema.²⁶ Adapun langkah-langkahnya, sebagai berikut:

1. Menetapkan tema atau masalah yang akan dibahas;
2. Menghimpun atau mengumpulkan data Hadīts-Hadīts yang terkait dalam satu tema, baik secara lafal maupun secara makna melalui kegiatan *takhrīj al-Hadīts*;
3. Melakukan kategorisasi berdasarkan kandungan Hadīts dengan memerhatikan kemungkinan perbedaan peristiwa wurud Hadīts (*tanawwu'*) dan perbedaan periwayatan Hadīts (lafal dan makna); melakukan kegiatan *i'tibar* dengan melengkapi skema sanad;
4. Melakukan penelitian sanad, meliputi: penelitian kualitas pribadi dan kapasitas intelektual para periwayat yang menjadi sanad Hadīts bersangkutan, serta metode periwayatan yang digunakan masing-masing periwayat;
5. Melakukan penelitian matan, meliputi: kemungkinan ada *illat* (cacat) dan terjadi *syādz* (kejanggalan);
6. Memelajari term-term yang mengandung pengertian serupa sehingga Hadīts-Hadīts terkait bertemu pada muara tanpa ada perbedaan dan kontradiksi, juga tanpa 'pemaksaan' makna kepada makna yang tidak tepat;

7. Membandingkan berbagai pensyarah Hadīts dari berbagai kitab-kitab syarah dengan tidak meninggalkan pensyarah kosa kata, frase, dan klausa;

8. Melengkapi pembahasan dengan Hadīts-Hadīts atau ayat-ayat pendukung dan data yang relevan;

9. Menyusun hasil penelitian menurut kerangka besar konsep (*grand concept*) sebagai bentuk laporan hasil penelitian dan sebuah karya penelitian atau pensyarah Hadīts.²⁷

Untuk memberi solusi atas Hadīts-Hadīts yang tampak bertentangan, maka penerapan *syarḥ al-mawḍū'ī* tampaknya juga menempuh dua metode, yaitu: metode *al-jam' wa al-tawfīq* atau metode *al-jam' wa al-tarjīh*.

Dalam aplikasi metode *al-jam' wa al-Tawfīq*²⁸ antara lain dapat diterapkan pada Hadīts-Hadīts tentang keragaman doa iftitah. Ibn Hajar (w. 852 H.) dalam *Bulūgh al-Marām*²⁹ menyebutkan tiga riwayat:

Riwayat pertama berbunyi:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ الْمُقَدَّمِيُّ حَدَّثَنَا
يُوسُفُ الْمَاجِشُونُ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ
الْأَعْرَجِ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي رَافِعٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي
طَالِبٍ: عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ كَانَ
إِذَا قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ قَالَ وَجَّهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ إِنَّ
صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْبَابِي وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا
شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ اللَّهُمَّ أَنْتَ
الْمَلِكُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ أَنْتَ رَبِّي وَأَنَا عَبْدُكَ ظَلَمْتُ نَفْسِي
وَاعْتَرَفْتُ بِذُنُوبِي فَاعْفُرْ لِي ذُنُوبِي جَمِيعًا إِنَّهُ لَا يَغْفِرُ
الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ وَاهْدِنِي لِأَحْسَنِ الْأَخْلَاقِ لَا يَهْدِي
لِأَحْسَنِهَا إِلَّا أَنْتَ وَاصْرِفْ عَنِّي سَيِّئَهَا لَا يَصْرِفُ
عَنِّي سَيِّئَهَا إِلَّا أَنْتَ لِيَبْرَأَكَ وَسَعْدَيْكَ وَالْخَيْرُ كُلُّهُ فِي

²⁷ Arifuddin Ahmad, *Ihya' al-Sunnah*, 81-2.

²⁸ Penjelasan selanjutnya mengacu pada Arifuddin Ahmad, *Ihya' al-Sunnah*, 138-142.

²⁹ Al-'Asqalānī (w. 852 H.), *Bulūgh al-Marām min 'Adillah al-Aḥkām* (Cet. I; Jeddah: Dār al-Salām, 1424 H.), 82-3.

²⁶ Arifuddin Ahmad, *Ihya' al-Sunnah*, 65.

يَدَيْكَ وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ أَنَا بِكَ وَإِلَيْكَ تَبَارَكْتَ وَتَعَالَيْتَ
أَسْتَغْفِرُكَ وَأَتُوبُ إِلَيْكَ.³⁰

Telah bercerita kepada kami Muḥammad b. Abī Bakr al-Muqaddamī telah bercerita kepada kami Yūsuf al-Mājisīyūn telah bercerita kepadaku ayahku dari ‘Abd al-Raḥmān al-A‘raj dari ‘Ubaydillāh b. Abī Rāfi‘ dari ‘Alī b. Abī Ṭālib dari Rasulullah, bahwasanya apabila beliau berdiri dalam salat beliau mengucapkan (membaca), “Aku menghadapkan wajahku untuk Pencipta langit dan bumi dengan lurus dan aku bukanlah tergolong orang yang melakukan kesyirikan. Sesungguhnya salatku, hajiku, kehidupan dan kematianku untuk Allah Tuhan semesta alama yang tidak ada sekutu baginya, yang demikian itulah aku diperintahkan dan aku tergolong orang yang berserah diri. Ya Allah, Engkaulah sang raja, tidak ada sesembahan selain Engkau, Engkaulah Tuhanku dan akulah hambaMu, aku telah menganiaya diriku sendiri dan aku mengakui dosa-dosaku, maka ampunilah seluruh dosa-dosaku, karena tidak ada yang dapat mengampuni seluruh dosa selain Engkau, dan karuniakanlah kepadaku sebaik-baik akhlak, karena tidak ada yang mengaruniakan akhlak yang baik selain Engkau, dan jauhkanlah aku dari akhlak yang buruk, karena tidak ada yang dapat menjauhkan kejelakannya dariku selain Engkau. Aku datang memenuhi panggilanMu dan bersimpuh di hadapanMu. Seluruh bentuk kebaikan ada di tanganMu dan kejahatan tidak disandarkan kepadaMu. Aku menuju kepadaMu dan kembali kepadaMu. Engkau Mahasuci lagi Mahatinggi. Aku memohon ampunanMu dan memohon taubat kepadaMu” (H.R. Muslim)

Riwayat kedua berbunyi:

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ
الْوَالِدِ بْنُ زِيَادٍ قَالَ حَدَّثَنَا عُمَارَةُ بْنُ الْقَعْقَاعِ قَالَ
حَدَّثَنَا أَبُو زُرْعَةَ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ قَالَ كَانَ رَسُولُ
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْكُتُ بَيْنَ التَّكْبِيرِ وَبَيْنَ
الْقِرَاءَةِ هُنَيْئَةً فَقُلْتُ بِأَبِي وَأُمِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ إِسْكَاتُكَ
بَيْنَ التَّكْبِيرِ وَالْقِرَاءَةِ مَا تَقُولُ قَالَ أَقُولُ اللَّهُمَّ بَاعِدْ
بَيْنِي وَبَيْنَ خَطَايَايَ كَمَا بَاعَدْتَ بَيْنَ الْمَشْرِقِ
وَالْمَغْرِبِ اللَّهُمَّ تَقْنِي مِنَ الْخَطَايَا كَمَا تَقْنَى التُّوبُ
وَالْبُرْدِ.³¹

Telah bercerita kepada kami Mūsā b. Ismā‘īl dia berkata: telah bercerita kepada kami ‘Abd al-Wāhid b. Ziyād dia berkata: telah bercerita kepada kami ‘Umārah b. al-Qa‘qā‘ dia berkata: telah bercerita kepada kami Abū Zur‘ah dia berkata: telah bercerita kepada kami Abū Hurayrah dia berkata: bahwasanya Rasulullah terdiam sejenak antara takbir (ihram) dan bacaan, kemudian aku berkata kepada beliau: “Wahai Rasulullah demi ayah dan ibuku dalam diammu antara takbir dan bacaan apa yang engkau ucapkan (baca)?” Rasulullah bersabda, “Aku membaca: Ya Allah jauhkanlah antara diriku dengan kesalahan-kesalahanku sebagaimana Engkau telah menjauhkan antara timur dan barat. Ya Allah, sucikanlah aku dari seluruh kesalahanku sebagaimana disucikan pakaian putih dari kotoran. Ya Allah cucilah kesalahan-kesalahanku dengan air dan es yang dingin” (H.R. Bukhārī.)

Riwayat ketiga berbunyi:

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ جَعْفَرٍ بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَخْوَلُ
حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ تَصْرِ الْمَرْزُوقِيُّ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا
عَبْدُ اللَّهِ بْنُ شَيْبَةَ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ
الرَّحْمَنِ بْنِ عُمَرَ بْنِ شَيْبَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ
عُمَرَ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ كَانَ

³⁰ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz I, 534.

³¹ Abū ‘Abdillāh Muḥammad b. Ismā‘īl al-Bukhārī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ (Ṣaḥīḥ) al-Bukhārī*, diberi catatan pinggir oleh al-Sindī (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), Juz I, 259.

رَسُولُ اللَّهِ ﷺ - إِذَا كَبَّرَ لِلصَّلَاةِ قَالَ: سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ
وَبِحَمْدِكَ تَبَارَكَ اسْمُكَ وَتَعَالَى جَدُّكَ وَلَا إِلَهَ غَيْرُكَ.³²

Telah bercerita kepada kami ‘Utsmān b. Ja‘far b. Muḥammad al-Aḥwal telah bercerita kepada kami Muḥammad b. Naṣr al-Marwazī Abū ‘Abd Allāh telah bercerita kepada kami ‘Abd Allāh b. Syabīb telah bercerita kepadaku Ishāq b. Muḥammad dari ‘Abd al-Raḥmān b. Syaybah dari ayahnya dari Nāfi‘ dari Ibn ‘Umar dari ‘Umar b. al-Khaṭṭāb dia berkata: Apabila Rasulullah melakukan takbir untuk salat (takbiratul ihram) beliau membaca, “Mahasuci Engkau Ya Allah, dengan pujian terhadapMu, Maha berkah namaMu, tinggi kebesaranMu, dan tidak ada Tuhan selain diriMu” (Ḥ.R. Dāruqtanī)

Tampak dari ketiga riwayat Ḥadīts di atas ada perbedaan tekstual. Ḥadīts pertama menunjukkan bahwa Nabi mengawali salatnya setelah takbiratul ihram dengan doa iftitah yang sangat panjang yang mengandung pengakuan akan kebesaran dan kekuasaan Allah dan berbagai permohonan mulai dari ampunan hingga kebaikan akhlak. Ḥadīts pertama ini sebagaimana yang dinyatakan oleh Ibn Hajar berdasarkan riwayat Muslim lainnya, bahwa doa iftitah tersebut dibaca oleh Nabi dalam salat malamnya.³³ Al-Ṣan‘anī (w. 1182 H.) menjelaskan bahwa Ibn Hajar dalam karyanya *al-Talkhīṣ* menukil dari al-Syāfi‘ī dan Ibn Khuzaymah bahwa doa iftitah

tersebut dibaca oleh Nabi dalam salat wajib (*maktūbah*).³⁴

Ḥadīts kedua menunjukkan bahwa Nabi menggunakan doa iftitah yang sederhana, di dalamnya mengandung pengakuan diri akan dosa dan kesalahan dan permohonan agar dosa-dosa tersebut dihilangkan. Ḥadīts kedua ini muncul karena pertanyaan Abū Hurayrah tentang bacaan yang dibaca oleh Nabi pada saat beliau terdiam sejenak setelah melakukan takbiratul ihram. Ini menunjukkan bahwa Nabi membaca doa iftitah secara *sirr* (suara yang tidak nyaring.)

Adapun Ḥadīts ketiga menunjukkan bahwa doa iftitah yang dibaca oleh Nabi sangat sederhana yang mengandung puji-pujian dan pengakuan atas kebesaran Allah. Tetapi Ḥadīts tersebut mengandung kecacatan (*mu'all*), sebab dalam riwayat Muslim, Ḥadīts tersebut disebutkan secara *mawqūf* dengan redaksi:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مِهْرَانَ الرَّازِيُّ حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ
بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا الْأَوْزَاعِيُّ عَنْ عَبْدِ أَنْ عُمَرَ بْنِ
الْأَخْطَابِ كَانَ يَجْهَرُ بِهَؤُلَاءِ الْكَلِمَاتِ يَقُولُ سُبْحَانَكَ
اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ تَبَارَكَ اسْمُكَ وَتَعَالَى جَدُّكَ وَلَا إِلَهَ
غَيْرُكَ.³⁵

Telah bercerita kepada kami Muḥammad b. Mihrān al-Rāzī telah bercerita kepada kami al-Walīd b. Muslim telah bercerita kepada kami al-‘Awzā‘ī dari ‘Abdah bahwasanya ‘Umar b. al-Khaṭṭāb menjaharkan (menyaringkan suaranya) dengan kalimat-kalimat ini di mana dia berkata,

³² Abū al-Ḥusayn Muslim b. al-Ḥajjāj al-Qusyayrī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ (Ṣaḥīḥ Muslim)*, disunting kembali oleh Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Baqī (t.t.: ‘Īsā al-Bāb al-Ḥalabī wa Syurakah, 1375 H./1955 M.), Juz I, 299.

³³ Al-‘Asqalānī, *Bulūgh al-Marām*, 82-3.

³⁴ Muḥammad b. Ismā‘īl al-Ṣan‘anī (w. 1182 H), *Subul al-Salām Syarḥ Bulūgh al-Marām* (Riyād: Maktabah al-Ma‘ārif, 1427 H./2006 M.), juz. I, 471.

³⁵ Menurut Ibn Hajar al-‘Asqalānī bahwa sanad Ḥadīts ini *munqaṭi* (terputus.) Lih. al-‘Asqalānī, *Bulūgh al-Marām*, 83.

“Mahasuci Engkau Ya Allah, dengan pujian terhadapMu, Mahaberkah namaMu, tinggi kebesaranMu, dan tidak ada Tuhan selain diriMu” (H.R. Muslim.)

Memerhatikan kandungan petunjuk dari masing-masing Ḥadīts, maka perbedaan tekstual dari Ḥadīts-Ḥadīts tersebut dapat diselesaikan dengan menerapkan metode *al-jam‘ wa al-tawfiq* (penyatuan dan penyetaraan), sebab antara satu dalil dengan dalil lainnya saling men-*ta’wil*-kan. Dengan demikian, doa iftitah merupakan doa pilihan. Pilihan tersebut bukan berarti memilih salah satu di antaranya dan meninggalkan yang lainnya, akan tetapi dengan mengamalkan keseluruhannya secara terpisah (*tanawwu’*.)

Apabila melakukan *tadabbur* (telaah yang lebih mendalam dan luas) secara formal, aplikasi ketiga Ḥadīts tersebut dapat dipisahkan, misalnya untuk salat yang dilakukan lebih lama, seperti salat malam, maka boleh memilih doa iftitah yang panjang redaksinya (riwayat ke-1); untuk salat normal atau tidak panjang juga tidak pendek, seperti salat lima waktu dengan cara berjamaah, dapat memilih doa iftitah yang sedang-sedang juga (riwayat ke-2); dan untuk salat yang pendek atau dipendekkan, seperti salat qasar, maka sebaiknya memilih doa iftitah yang pendek pula (riwayat ke-3.) Atau apabila seorang Muslim menjadi imam dalam salat, hendaknya memilih doa iftitah yang pendek (riwayat ke-2 dan ke-3) mengingat ada perbedaan fisik dan psikis di antara jamaah

salat. Namun jika salat sendiri khususnya dalam salat malam, maka seorang Muslim dapat menggunakan doa iftitah yang panjang (riwayat ke-1.) Atau dengan mengamalkan Ḥadīts tentang doa iftitah yang sah (riwayat ‘Alī dan Abū Hurayrah), atau tidak ada yang mendaifkan, dapat menjadi solusi terhadap khilafiyah yang terjadi di tengah masyarakat Muslim demi menjaga kemurnian sunnah Rasulullah agar senantiasa hidup dalam kehidupan Muslim.

Aplikasi Metode *al-Jam‘ wa al-Tarjīh*³⁶

Studi kasus dalam penerapan metode *al-jam‘ wa al-tarjīh*, antara lain dapat dilihat pada perbedaan Ḥadīts-Ḥadīts tentang penetapan awal bulan Qamariyyah dalam rangka penetapan kalender Hijriah. Riwayat pertama berbunyi:

حَدَّثَنِي حُمَيْدُ بْنُ مَسْعَدَةَ الْبَاهِلِيُّ حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ الْمُفَضَّلِ حَدَّثَنَا سَلْمَةُ - وَهُوَ ابْنُ عَلْقَمَةَ - عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ - «الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ فَإِذَا رَأَيْتُمُ الْهَيْلَالَ فَصُومُوا وَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَافْطَرُوا فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَافْطَرُوا لَهُ»³⁷.

Ḥumayd b. Mas‘adah al-Bāhilī telah menceritakan kepada kami, Bisyr b. al-Mufaḍḍal telah menceritakan kepada kami, Salamah b. ‘Alqamah telah menceritakan kepada kami, (katanya) dari Nāfi‘ dari ‘Abdullāh b. ‘Umar telah berkata, Rasulullah telah bersabda, “Bulan itu dua puluh sembilan hari, apabila kalian melihat hilal (Ramadan), maka berpuasalah dan jika kalian

³⁶ Uraian selanjutnya mengacu pada Arifuddin Ahmad, *Ihya’ al-Sunnah*, 149-55.

³⁷ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz III, 122; Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz II, h. 672.

melihat bulan (hilal Syawwāl), maka berbukalah (ber-Idul al-fitri) dan jika berawan maka perkirakanlah (hitungannya.)”

Riwayat kedua, berbunyi:

حدثنا آدم حدثنا شعبة حدثنا محمد بن زياد قال سمعت أبا هريرة رضي الله عنه يقول: قال النبي صلى الله عليه وسلم أو قال قال أبو القاسم صلى الله عليه وسلم (صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غبي عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين).³⁸

Ādam telah menceritakan kepada kami, Syu‘bah telah menceritakan kepada kami, Muḥammad b. Ziyād telah menceritakan kepada kami, katanya: saya telah mendengar Abū Hurayrah berkata bahwa Nabi atau Abū al-Qāsim pernah bersabda, “Berpuasalah karena melihat bulan dan berbukalah karena melihat bulan. Jika bulan terhalang atas kalian, maka genapkan bilangannya bulan Sya‘bān menjadi 30 hari.”

Kedua redaksi matan Ḥadīts di atas ditakhrij oleh dua sarjana Ḥadīts yang terkenal, yakni al-Bukhārī dan Muslim, namun terdapat perbedaan kalimat yang digunakan, perbedaan redaksi pada frase *fakmilū* dalam riwayat Abū Hurayrah dan frase *faqdirū* pada riwayat Ibn ‘Umar. Frase *fakmilū* berarti ‘genapkanlah’ maksudnya jika hilal belum terlihat, maka bulan digenapkan 30 hari (30 hari bulan Sya‘bān jika ingin menetapkan bulan Ramadan atau 30 hari bulan Ramadan jika ingin menetapkan bulan Syawwāl.) Sedangkan frase *faqdirū* berarti ‘perkirakanlah secara akurat,’ maksudnya jika hilal terhalang, maka dapat diperkirakan, apakah bulan berikutnya sudah hadir atau

belum. Adapun cara memerkirakan dapat menggunakan metode yang beragam, yakni boleh dengan ilmu ḥisāb atau metode lainnya. Dengan demikian, jika menggunakan frase *fakmilū*, maka perintah ini hanya menghendaki satu makna, yakni menggenapkan 30 hari bilangan bulan berjalan, sedangkan jika menggunakan frase *faqdirū* maka perintah ini menghendaki lebih dari satu makna, yakni perkiraan itu adalah menggenapkan 30 hari bilangan bulan yang berjalan atau 29 hari saja.

Dengan mengemukakan kedua Ḥadīts berbeda lafal di atas, ternyata belum dapat dipastikan metode yang sama dalam menetapkan kehadiran bulan Ramadan atau awal setiap bulan Qamariyyah karena ada kalangan dengan tegas dan konsisten menggunakan metode *ru’yah al-hilāl* (melihat bulan dengan mata) dan sebagian yang lain juga dengan tegas dan konsisten menggunakan metode *ḥisāb* (perhitungan.)

Implikasi dari kedua Ḥadīts di atas dapat menimbulkan dua aktifitas ibadah yang saling bertentangan, yakni: jika frase *faqdirū* yang dipedomani, maka penetapan awal bulan berikutnya, jika terhalang hilal, ada dua kemungkinan, yakni menggenapkan 30 hari bulan berjalan jika ternyata bulan belum wujud atau menetapkan besok sudah bulan berikutnya. Sedangkan jika frase *fakmilū* yang dipedomani, maka kemungkinannya hanya satu, yaitu menggenapkan 30 hari bulan berjalan. Artinya, jika hasil perhitungan

³⁸ Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz II, 674; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz III, 124.

akurat menunjukkan bahwa bulan berikutnya sudah hadir untuk *itsbat* bulan Syawwāl, maka jika berdasar pada frase *faqdirū* (29 hari), maka esoknya sudah masuk bulan Syawwāl berarti sunnat melaksanakan Idul Fitri dan haram hukumnya berpuasa, sementara jika berdasar pada frase *fakmilū*, maka esoknya masih terhitung bulan Ramadan dan karenanya wajib berpuasa. Hal ini menunjukkan bahwa dalam hari yang sama, terdapat pertentangan aktifitas ibadah, yakni wajib berpuasa atau haram berpuasa.

Mencermati kedua riwayat di atas, dapat diduga kuat bahwa peristiwa (*asbāb al-wurūd*) kedua redaksi Ḥadīts adalah sama. Namun dalam proses periwayatan telah terjadi periwayatan makna, terutama pada frase *faqdirū* dan *fakmilū* yang berimplikasi ada pertentangan kandungan makna. Oleh karena itu, kedua riwayat yang berbeda tersebut harus ditarjih.

Kedua redaksi Ḥadīts di atas diriwayatkan oleh dua sahabat yang berbeda, yakni ‘Abdullāh b. ‘Umar dan Abū Hurayrah. Ibn ‘Umar, menurut sebagian ahli Ḥadīts, menyatakan bahwa dia termasuk periwayat yang teguh memertahankan periwayatan lafal³⁹ dan termasuk sahabat Nabi yang digelar *al-muktsirūna fī al-Ḥadīts* (sahabat Nabi yang banyak meriwayatkan Ḥadīts),

masuk Islam dan hijrah ke Madīnah bersama ayahnya, ‘Umar b. al-Khaṭṭāb. Sementara Abū Hurayrah terkenal sebagai sahabat yang juga digelar *al-muktsirūna fī al-Ḥadīts*, masuk Islam pada tahun ke-7 Hijriah (pasca perang Khaybar.) Menurut sejarah, kewajiban berpuasa pada bulan Ramadan diperintahkan pertama kali pada tahun ke-2 Hijriah. Hal ini menunjukkan bahwa peristiwa Ḥadīts itu terjadi pada tahun itu juga.

Keterangan di atas menunjukkan bahwa peristiwa Ḥadīts tersebut diduga kuat terjadi pada tahun ke-2 Hijriah, saat pertama kali diperintahkan kewajiban berpuasa pada bulan Ramadan. Ini berarti bahwa redaksi yang diriwayatkan oleh Ibn ‘Umar adalah riwayat *bi al-lafz* dan ditetapkan sebagai riwayat yang lebih kuat (*rājih*) dan sementara redaksi riwayat Abū Hurayrah r.a. adalah riwayat *bi al-ma‘nā* dan ditetapkan sebagai riwayat yang lemah (*marjūh*.) Riwayat ketiga berbunyi:

حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا الْأَسْوَدُ بْنُ قَيْسٍ
حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَمْرٍو أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ
عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ إِنَّا أُمَّةٌ
أَمِيَّةٌ لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسِبُ الشَّهْرَ هَكَذَا وَهَكَذَا يَعْنِي
مَرَّةً تِسْعَةً وَعِشْرِينَ وَمَرَّةً ثَلَاثِينَ⁴⁰

Ādam telah menceritakan kepada kami, (katanya) Syu‘bah telah menceritakan kepadanya, (katanya) al-Aswad b. Qays telah menceritakan kepadanya, (katanya) Sa‘īd b. Amr telah menceritakan kepadanya bahwa dia telah mendengar Ibn ‘Umar dari Nabi bahwa beliau telah bersabda, “Kita ini umat yang masih *ummī*, yakni belum pandai menulis dan menghitung.

³⁹ Arifuddin Ahmad, *Paradigma Baru Memahami Ḥadis*, 40; Muhammad Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Ḥadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), 68; al-Ḥasan b. ‘Abd al-Rahmān al-Ramahurmudzī, *Al-Muḥaddīts al-Fāṣil bayn al-Rāwī wa al-Wa‘ī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1971), 528.

⁴⁰ Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz II, 675.

(Namun) bulan itu begini, ada yang 29 hari dan ada yang 30 hari” (H.R. Bukhārī.)

Riwayat ketiga di atas merupakan riwayat lain untuk menunjukkan bahwa terkadang untuk memahami petunjuk Ḥadīts harus memerhatikan Ḥadīts lain yang setema atau interpretasi intertekstual, yakni menghubungkan Ḥadīts-Ḥadīts yang setema dan/atau ayat yang terkait. Berdasarkan Ḥadīts di atas diketahui bahwa Nabi mengisyaratkan perlunya melakukan ḥisāb dalam rangka menentukan awal bulan Qamariyyah namun pada saat itu beliau menyatakan *إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب* “Kita ini umat yang masih buta dalam hal menulis dan menghitung (peredaran bulan.)”

Ḥadīts-Ḥadīts tersebut juga merupakan *bayān al-tafsīr*, ‘menjelaskan’ kandungan ayat, antara lain pada potongan Q.s. al-Baqarah ayat 185, berbunyi:

... فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ...

...Karena itu, barang siapa di antara kamu *syahida* ‘menyaksikan’ bulan itu, maka berpuasalah....

Kata *syahida* sendiri mengandung makna dan pengertian yang luas. Kata *syahida* antara lain berarti menghadiri, menyaksikan, mengakui, dan/atau mengetahui; *al-syahādah* berarti bukti, kesaksian, pengakuan, surat keterangan, dan/atau ijazah.⁴¹ Kata ini sering digunakan dalam makna persaksian seseorang sebagai

pernyataan ketauhidan Allah dan kerasulan Muḥammad melalui kalimat *syahadatayn*. Ia juga digunakan dalam persaksian dalam makna verbal, yakni menyaksikan dengan mata telanjang. Dengan demikian, penggalan ayat di atas, menurut M. Quraish Shihab, dapat diartikan: “Maka barangsiapa di antara kamu hadir pada bulan itu” (yakni berada di negeri tempat tinggalnya/atau mengetahui kemunculan awal bulan Ramadan), sedang dia tidak berhalangan dengan halangan yang dibenarkan agama, *maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu.*”⁴² Penggalan ayat ini, lanjut M. Quraish dapat juga berarti: “Maka barangsiapa di antara kamu mengetahui kehadiran bulan itu (dengan melihatnya sendiri atau melalui informasi dari yang dapat dipercaya) *maka hendaklah ia berpuasa.*”⁴³ Hal ini berarti bahwa penetapan awal bulan Ramadan dan bulan-bulan (Qamariyyah) lainnya melalui proses *syahādah*.

Menetapkan kehadiran awal bulan puasa Ramadan melalui proses *syahādah* dapat dilakukan dengan melihat melalui mata kepala atau *ru’yah al-hilāl* dan/atau melalui perhitungan (*ḥisāb*.) Bahkan, kata M. Quraish, seseorang yang mengetahui kehadiran bulan Ramadan melalui orang

⁴² Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an*, Juz. I (Cet. I; Jakarta: Lentera Hati, 2000), 379.

⁴³ Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Juz I, h. 379.

⁴¹ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Arab-Indonesia* (t.t.), 799.

terpercaya, bukan *ru'yah* atau *hisāb*, maka hendaklah ia berpuasa.⁴⁴

Bagaimana menyelesaikan kontroversi jika metode *ru'yah* dan *hisāb* berbeda? M. Quraish menjelaskan dengan memertimbangkan di mana bulan itu dilihat oleh yang melihatnya, yakni di kawasan tempat ia berada. Namun ia mengisyaratkan bahwa tempat yang paling tepat untuk dapat mengatasi perselisihan tentang masalah ini serta menghemat banyak waku, tenaga, dan biaya adalah Makkah. Jika masyarakat Muslim Makkah yang melihatnya, maka baik masyarakat di Indonesia maupun di Amerika kesemuanya telah wajib berpuasa, karena betapapun perbedaan waktu terjadi, semuanya—ketika di satu tempat terlihat bulan—masih dalam keadaan malam.⁴⁵

Bagi ulama yang menempatkan Ḥadīts Nabi sebagai penjelas bagi al-Qur'ān dalam hal ini sebagai *bayān ta'kīd*, maka mereka memahami makna kata *syahida* pada ayat di atas, dalam arti melihat (رَأَى), sebagaimana yang termaktub secara eksplisit dalam *matan* Ḥadīts di atas. Kata (رَأَى) dalam pengertian ini dipahami oleh ulama dalam makna terlihat bulan dengan mata kepala. Lahir pemahaman lafaz *ra'ā* dalam arti melihat dengan mata kepala itu sangat koleratif dengan kondisi sosial masyarakat pada saat itu, di mana perkembangan pengetahuan dan teknologi

masih sangat sederhana dan terbatas sehingga memaknainya dengan makna selainnya menjadi tidak relevan.

Berbeda dari konteks sekarang, jika ada pemahaman yang mencoba memaknai kata *syahida* dalam pengertian (*hisāb*) dengan berlandaskan pada Q.s. Yūnus/10: 5 dan dan frase *faqdurū* dalam riwayat Ibn 'Umar, maka makna *hisāb* pun termasuk dalam kandungan *syahida* di dalam Q.s. al-Baqarah: 85 di atas, dan di sisi lain perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi telah mampu menetapkan posisi bulan secara tepat dengan teknik *hisāb*, sekian waktu sebelum mata kepala manusia dapat melihatnya.

Perbedaan pemahaman akan terjadi, jika Ḥadīts di atas ditempatkan dalam posisi sebagai teks yang otonom (*bayān tasyrī'*), terlepas dari relasi makna al-Baqarah 185 di atas, maka kemungkinan pemahaman yang dilahirkannya tidak seuniversal pemahaman sebelumnya, karena ia hanya terbatas pada makna melihat dengan mata telanjang, tidak dengan makna lainnya.

Mencermati uraian di atas, maka menempatkan Ḥadīts-Ḥadīts tentang penetapan awal dan akhir Ramadan sebagai *bayān al-tafsīr* dan/atau *bayān al-ta'kīd*, maka kandungan Ḥadīts tersebut menunjukkan bahwa penetapan awal Ramadan dan Syawwāl didasarkan pada

⁴⁴ Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Juz I, h. 379.

⁴⁵ Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Juz I, h. 379.

metode *ḥisāb*⁴⁶ dengan melakukan interpretasi intertekstual. Jika demikian, maka penetapan tersebut dapat dilakukan satu tahun atau beberapa tahun sebelumnya. Namun bagi kalangan yang tidak dapat melakukan atau tidak dapat memperoleh informasi tentang hal itu, maka metode *ru'yah al-hilāl* masih menjadi pilihan di dalam menetapkan awal dan akhir bulan Ramadan dan bulan-bulan lainnya.

Dalam rangka penetapan kalender Hijriah, maka perbedaan metode penetapan awal bulan harus dapat menemukan titik temu agar kalender Hijriah dapat digunakan oleh setiap kalangan. Untuk itu, penerapan metode *al-jam' wa al-tarjīh* dapat digunakan, yakni dengan menggunakan metode *ḥisāb* untuk *imkān al-ru'yah* dengan menetapkan *iḥtiyāt* minimal satu derajat.

Kesimpulan

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa *tadabbur al-Ḥadīts* adalah suatu kajian mendalam terhadap kandungan suatu Ḥadīts, sehingga boleh jadi tidak hanya yang tampak pada permukaan (teks) tetapi mempertimbangkan segala hal, termasuk yang tidak tampak agar dapat

menemukan makna selain yang tampak di permukaan (teks), yakni makna di balik teks. Ini berarti bahwa *tadabbur al-Ḥadīts* adalah kajian Ḥadīts secara metodologis dan komprehensif.

Faktor-faktor terjadi *ikhtilāf al-Ḥadīts* antara lain karena perbedaan dari segi status dan kedudukan Ḥadīts; perbedaan yang berkaitan dengan sejarah periwayatan Ḥadīts dan perbedaan yang disebabkan oleh perbedaan metodologi pemahaman Ḥadīts.

Metode penyelesaian Ḥadīts-Ḥadīts yang tampak bertentangan adalah dengan metode *al-jam' wa al-tawfīq* dan metode *al-jam' wa al-tarjīh*.

Model aplikasi *tadabbur* Ḥadīts adalah menerapkan metode *syarḥ al-mawḍū'ī*. Adapun implikasi yang ditimbulkan atas penerapan metode *syarḥ al-mawḍū'ī* terhadap Ḥadīts-Ḥadīts yang tampak bertentangan dalam menghidupkan sunnah Rasulullah dalam konteks kekinian, maka terdapat Ḥadīts yang petunjuknya berbeda-beda namun dapat disepakati dalam keragamannya dan terdapat Ḥadīts yang petunjuknya dapat disepakati.

⁴⁶ Metode *ḥisāb* adalah metode yang menyajikan data dengan sistem perhitungan dengan menggunakan kaidah-kaidah ilmu-ilmu ukur. Penjelasan tentang metode *ḥisāb*, antara lain lih. Wahyu Widiana, "Penentuan Awal Bulan Qamariyah dan Permasalahannya di Indonesia," dalam Khaerul Fuad Yusuf dan Bashori A. Hakim, *Hisab Ru'yah dan Perbedaannya* (Jakarta: Depag RI, 2004), 7.

Daftar Pustaka

- Abū ‘Abdullāh, Aḥmad b. Ḥanbal al-Syaybānī, *Musnad Aḥmad b. Ḥanbal*. Beirut: ‘Alīm al-Kutub, t.t., Juz I.
- Abū al-Ḥusayn, Muslim b. al-Ḥajjāj al-Qusyayrī, *Al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ (Ṣaḥīḥ Muslim)*, disunting kembali oleh Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Baqī. Kairo: ‘Īsā al-Bāb al-Ḥalabī wa Syurakah, 1375 H./1955 M.
- al-Adlabī, Ṣalāḥuddīn b. Aḥmad, *Manhaj al-Naqd al-Matan*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1983.
- al-Ahdal, Hāsīm b. ‘Alī, *Ta‘līm Tadabbur al-Qur‘ān al-Karīm: Asālīb ‘Amaliyyah wa Marāhil Manhajiyah* (T.t.) Arifuddīn Ahmad, *Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi: Refleksi Pemikiran Pembaruan Prof. Dr. Muḥammad Syuhudī Ismail*. Jakarta: Renaisan, cet. I, 2005.
- , *Metodologi Pemahaman Hadis Nabi: Kajian Ilmu Ma‘anil Hadis*. Makassar: Alauddin Press, Cet. II, 2013.
- , *Ihya’ al-Sunnah: Pembumian Hadis Nabi saw. dalam Kehidupan*. Makassar: Alauddin University Press, Cet. I, 2014.
- al-Albanī, Muḥammad Naṣīruddīn, *Silsilah al-Aḥādīts al-Ḍa‘īfah*. Iskamdariyyah: Nūr al-Islām, t.t.
- al-‘Asqalānī, *Bulūgh al-Marām min Adillah al-Aḥkām*. Madīnah: Dār al-Salām, 1424 H.
- al-Bukhārī, Abū ‘Abdillāh Muḥammad b. Ismā‘īl, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ (Ṣaḥīḥ al-Bukhārī)*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Ibn al-Ṣalāh, Abū Amr ‘Uṣmān b. ‘Abd al-Raḥmān, *‘Ulūm al-Ḥadīts*. Al-Madīnah al-Munawwarah: Al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, 1972 M.
- Ismail, Muḥammad Syuhudī, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*. Jakarta: Bulan Bintang, 1988.
- Maklumat PP Muhammadiyah Nomor: 01/MLM/I.0/E/2015 tanggal 09 Rajab 1436 H./28 April 2015 M.
- Munawwir, Ahmad Warson, *Kamus Arab-Indonesia*. T.t.
- Puyu, Darsul, “Kritik dan Analisis Hadis-Hadis yang Diklaim Misogini (Upaya Meluruskan Pemahaman Hadis-Hadis yang Bias Gender),” *Disertasi*, PPS UIN Alauddin Makassar, 2012.
- al-Qarafī, *Syarḥ Tanqīh al-Fusūl*. Beirut: Dār al-Fikr, 1973.
- al-Qaradawī, Yūsuf, *Kayfa Nata‘ammul ma‘a al-Sunnah al-Nabawiyah (Bagaimana Memahami Sunnah Nabawiyah)*, terj. Muhammad al-Baqir. Bandung: Kharisma, 1995.
- al-Ramahurmuzī, al-Ḥasan b. ‘Abd al-Raḥmān, *Al-Muḥaddīṣ al-Fāṣil bayn al-Rāwī wa al-Wa‘ī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1971.
- al-Sakhawī, Syams al-Dīn Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān, *Fayḍ al-Qadīr* (t.t.), Juz I.
- al-Ṣan‘anī, Muḥammad b. Ismā‘īl, *Subul al-Salām Syarḥ Bulūgh al-Marām*. Riyāḍ: Maktabah al-Ma‘arif, 1427 H./2006 M.
- al-Sabbāgh, Muḥammad Luṭfi, *Taḥqīq ‘alā al-Ḍurar al-Muntsirah fī al-Aḥādīts*. Al-Musytahirah karya al-Suyūṭī.
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur‘an*. Jakarta: Lentera Hati, 2000.
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr, *Jāmi‘ al-Jawāmi‘ (Jāmi‘ al-Kabīr)*, Juz I.
- al-Syāfi‘ī, Abū ‘Abdillāh Muḥammad b. Idrīs, *Kitāb Ikhtilāf al-Ḥadīts*. Beirut: Dār al-Fikr, 1403 H./1983 M., (diterbitkan dengan al-‘Umm.)
- al-Tahawanī, *Qawā‘id fī ‘Ulūm al-Ḥadīts*. Beirut: Dār al-Qalam, 1972.
- Unays, Ibrāhīm et al., *Al-Mu‘jam Waṣīf*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Widiana, Wahyu, “Penentuan Awal Bulan Qamariyah dan Permasalahannya di Indonesia” dalam Khaerul Fuad Yusuf dan Bashori A. Hakim, *Hisab Ru‘yah dan Perbedaannya*. Jakarta: Depag RI, 2004.