

KONTEKSTUALISASI PEMAHAMAN ḤADĪTH DAN REKONSTRUKSI EPISTEMOLOGI IKHTILAF DALAM FIQH AL-ḤADĪTH

*Muhammadiyah Amin**

Abstract: *Hadith, a prophetic saying has been a living tradition for the Muslims. In their plea to live a better live, Muslims would turn to either the Qur'an or the hadith. It has in other words served as a source for all aspects of the lives of Muslims. As an object of academic study, hadith has also been subjected into a serious investigation both to prove its authenticity in its narration and message, and to elaborate certain points of importance. Critical studies of hadith have been common in academic circles in the Muslim world and in the Western universities, one of which focuses on the contextual meaning of it. It is toward this end that this paper is aimed at. It is an attempt to make a contribution in the contextual analysis of hadith. By contextual analysis we mean a study that puts a lot of stressing on the meaning of a hadith by looking at the context from which it was said or reported. This way of studying hadith would help to understand it better in line with the dynamic nature of Islam. The paper argues that a hadith cannot be understood in isolation from its context. It also maintains that understanding its context would mean that one would be able to unveil and even reconstruct the hadith epistemology. Since the epistemology of a hadith lies in its meaning, the re-interpretation of a hadith according to its context would mean rediscovering the new dimension of the epistemology.*

Keywords: *Contextual meaning, epistemology reconstruction, the comprehension of ḥadīth.*

Pendahuluan

Ḥadīth yang orisinalitasnya dapat dipertanggungjawabkan berasal dari Nabi, sejatinya merupakan solusi terhadap berbagai problematika kehidupan umat. Tetapi alih-alih menjadi solusi, dalam kenyataannya di masyarakat, ḥadīth malah dianggap membuka ruang perdebatan yang begitu dalam. Dengan dalih bahwa perbedaan pendapat adalah rahmat, kecenderungan itu berkembang sedemikian jauh, dan ironisnya kadang-kadang mengarah pada pertikaian. Analisis terhadap fenomena itu menunjukkan bahwa kecenderungan itu disebabkan oleh konstruksi pemahaman umat terhadap ḥadīth. Oleh karena itu, diperlukan upaya rekonstruksi, sehingga pada bagian-bagian tertentu yang pemahamannya seharusnya disepakati, tidak perlu menysisakan ruang perdebatan yang tajam.

Lebih dari itu, sebagai doktrin yang terbentuk di masa Nabi, maka ḥadīth menjadi sumber yang tertutup, dalam pengertian tidak bisa ditambah atau dikurangi untuk keperluan modifikasi. Padahal, kehidupan dalam segala bidang yang dijalani dan dihadapi umat pasca-Nabi, terus mengalami perkembangan. Kehidupan itu tidak mungkin diputar ke belakang menjadi sama dengan kehidupan Nabi. Karena itu, dalam batas-batas tertentu, menuntut penyesuaian dengan dan dari ḥadīth sebagai sumber otoritatif ajaran Islam. Penyesuaian itu dilakukan dengan kontekstualisasi pada wilayah pemaknaan. Tujuannya adalah menemukan substansi ajaran, orisinalitas dan solusi yang adaptif dengan problema kehidupan. Bukankah formula yang menyatakan bahwa ajaran Islam *ṣāliḥ li kull zaman wa makan* sebenarnya menunjukkan fleksibilitas dan elastisitas ajaran, bukan ortodoksi yang ketat dan kaku. Suatu

* Fakultas Syariah dan Hukum UIN Alauddin, Makassar.

pandangan yang lebih menekankan pandangan ke depan (*progressif*), dan bukan ke belakang (*regresif*).

Kontekstualisasi *ḥadīth* mengandaikan perlunya kajian ulang terhadap pemaknaan *ḥadīth* untuk mengoptimalkan proses dinamisasi pemikiran keagamaan Islam, seperti yang dulu mewarnai kehidupan sahabat, *ṭabi'īn* dan *ṭabi' al-ṭabi'īn* sejak masa-masa awal Islam. Apa yang dimaksudkan rekonstruksi epistemologis dalam konteks ini diharapkan menjadi alternatif dalam memandang persoalannya secara komprehensif. Tentu saja, pemikiran ini potensial akan menimbulkan kontroversi. Oleh karena itu, sejak awal perlu diingatkan perlunya kedewasaan sikap. Keteladanan Nabi yang dengan arif menyikapi perbedaan sahabatnya dalam memahami pesan yang disampaikan, sepatutnya diikuti. Kepada yang kontra kontekstualisasi bisa dikatakan: "kamu telah memahami sunnah secara tepat." Dan kepada yang pro kontekstualisasi bisa dikatakan: "kamu mendapatkan pahala". Bukankah orang yang melakukan ijtihad itu tetap mendapatkan pahala, meskipun ijtihadnya salah?

Latar Belakang Pentingnya Kontekstualisasi

1. Dilihat dari Segi Fungsi *Ḥadīth*

Para ulama sepakat bahwa *ḥadīth* merupakan *masḥūl al-tashrī* yang ketentuan-ketentuan hukumnya mengenai halal haram berdiri sejajar dengan al-Qur'an.¹ Sebagai *masḥūl al-tashrī* al-Qur'an dan *ḥadīth* merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Oleh karena ayat-ayat al-Qur'an umumnya bersifat umum dan global, maka *ḥadīth*lah yang kemudian memberi penjelasan (*bayān*) terhadap keumuman isi al-Qur'an tersebut. Fungsi *ḥadīth* sebagai *bayān* ini, direkomendasikan dalam al-Qur'an surat al-Nahl (16): 44:

وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ولعلهم يتفكرون

"Dan Kami turunkan kepadamu al-Qur'an agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang diturunkan kepada mereka dan supaya mereka berpikir".

Sehubungan dengan fungsi *ḥadīth* sebagai *bayān* tersebut, para ulama berbeda pendapat dalam merincinya lebih lanjut. Imam Malik misalnya, menyebutkan lima macam fungsi *bayān*, yakni: *bayān al-taqrīr*, *bayān al-tafsīr*, *bayān al-tafsīl*, *bayān al-ba'th* dan *bayān al-tashrī*. Imam Shafi'i menyebutkan enam fungsi *bayān*, yakni *bayān al-tafsīl*, *bayān al-takhsīs*, *bayān al-ta'yīn*, *bayān al-tashrī*, *bayān al-naskh* dan *bayān al-isharah*. Ahmad bin Hanbal menyebut empat fungsi, yakni, *bayān al-ta'kid*, *bayān al-tafsīr*, *bayān al-tashrī* dan *bayān al-takhsīs*. Meskipun para ulama menggunakan istilah yang berbeda, namun pada dasarnya yang mereka maksudkan sama saja. Secara umum fungsinya adalah menguatkan, merinci, menjelaskan, membuat aturan baru dan merevisi aturan al-Qur'an.

Mempertimbangkan fungsinya yang sedemikian strategis tersebut, maka sepatutnyalah *ḥadīth-ḥadīth* Nabi dikontekstualkan sehingga dapat ditelusuri *maqasid* yang diinginkan oleh Nabi dengan pernyataan atau tindakannya sebagaimana terekam dalam *ḥadīthnya*.

2. Dilihat dari segi Pengklasifikasian *Ḥadīth*

Ḥadīth diklasifikasikan dengan berbagai cara, tergantung tujuan klasifikasi dan

¹Muhammad bin 'Alī bin Muhammad al-Shawkani, *Irshad al-Fuḥūl* (Surabaya: Salim bin Sa'ad bin Nabhan wa Akhūn Ahīmad, t.th.), 33.

perspektif ulama. Meskipun selama ini kriteria pembagian yang *mafhum* dikenal adalah kriteria materi (*matn*) hadith dan cara periwayatannya (*isnad*), tetapi dalam konteks ini penulis ingin mengemukakan pembagian lain hadith, yakni *hadith/sunnah tashri'iyah* (legal) dan *hadith/sunnah ghayr tashri'iyah* (non-legal).

Sunnah non-legal terutama berupa kegiatan-kegiatan keseharian Nabi (*al-af'at al-jibliyah*) seperti cara makan, tidur, berpakaian dan kegiatan-kegiatan lain semacamnya yang tidak diarahkan untuk menjadi bagian shari'ah. Kegiatan-kegiatan seperti itu tidaklah penting bagi misi Nabi, dan karena itu bukan merupakan norma hukum. Menurut jumbuh ulama, pilihan-pilihan Nabi dalam soal-soal semacam itu, seperti warna kesukaannya, atau kenyataan bahwa Nabi tidur berbaring ke sebelah kanan pada waktu permulaan dan sebagainya, menunjukkan kebolehan (*ibahah*) dari perbuatan-perbuatan tersebut.³

Dalam hal serupa, sunnah yang masuk dalam kategori pengetahuan yang terspesialisasi atau pengetahuan teknis, juga dianggap perifer bagi fungsi utama dakwah kenabian, dan karenanya juga bukan merupakan bagian dari shari'ah. Mengenai perkataan dan perbuatan Nabi yang berkaitan dengan situasi-situasi tertentu, seperti strategi perang, waktu penyerangan, pengepungan dan penarikan pasukan, juga dianggap situasional dan bukan merupakan bagian dari shari'ah.⁴

Kegiatan-kegiatan tertentu yang dilakukan Nabi bisa masuk di antara kategori sunnah legal dan sunnah non-legal, karena memiliki ciri-ciri keduanya. Misalnya Nabi memanjangkan janggutnya pada batas tertentu dan memotong kumisnya. Jumbuh ulama memandang hal itu bukan sebagai ibadah, tetapi sebagai bagian dari praktik sosial orang Arab yang dimaksudkan untuk menghindari terjadinya keserupaan dengan orang-orang Yahudi dan non-Arab yang mencukuri jenggot dan memanjangkan kumisnya. Dengan kata lain, praktik-praktik semacam itu, merupakan bagian dari *trend* pada waktu itu dan pada dasarnya bersifat fakultatif. Demikian juga diketahui bahwa Nabi mendatangi *salat id* melalui rute yang berbeda dengan saat kembalinya, dan kenyataan bahwa Nabi pernah melakukan ibadah haji dengan menunggang seekor unta. Meski menurut fuqaha>Shafi'i> kategori sunnah seperti itu dikategorikan *sunnat (mandub)*, tapi bagi fuqaha>Hanafi, ia hanya dipandang sebagai kebolehan atau *mubah* saja.⁵ Yang pasti bukan kewajiban agama.

Sunnah legal (*sunnah tashri'iyah*) merupakan prilaku keteladanan dari Nabi yang termasuk dalam ketentuan-ketentuan shari'ah. Corak sunnah ini bisa dibagi ke dalam tiga jenis, yakni sunnah yang diletakkan dalam kapasitas Nabi sebagai Rasulullah, sebagai kepala negara dan dalam kapasitasnya sebagai hakim. Uraian lebih rinci mengenai hal tersebut akan dijelaskan dalam bagian berikut.

3. Dilihat dari Segi Otoritas yang Melekat pada Diri Nabi

Menurut petunjuk al-Qur'an, Nabi Muhammad selain dinyatakan sebagai Rasulullah,⁶ juga dinyatakan sebagai manusia biasa.⁷ Dalam sejarah, Nabi berperan dalam

²Mustafa al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makanatuha fi Tashri' al-Islami* (t.t.: Dar al-Qawmiyah li al-Taba'ah wa al-Nashr, 1949), 343-346; 'Abbas Mutawalli-Hamadah, *al-Sunnah al-Nabawiyah wa Makanatuha fi al-Tashri'* (Kairo: Dar al-Qawmiyah, 1965), 143; Muhammad bin Muhammad bin Abu Shuhbah, *I'lam al-Muhaddithin* (Mesir: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1962), 9.

³Abd al-Wahhab Khalaf, *'Ilm Usul al-Fiqh* (Mesir: al-Dakwah al-Islamiyah Shabab al-Azhar, 1968), 43.

⁴Mahmud Shaltut, *al-Islam: 'Aqidah wa Shari'ah* (Kairo: Dar al-Qalam, 1966), 512.

⁵Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1985), 90.

⁶al-Qur'an, 48 (al-Fath); 29.

banyak fungsi, antara lain sebagai rasulullah, kepala negara,⁸ pemimpin masyarakat, panglima perang, hakim⁹ dan manusia biasa. Dengan demikian, ḥadīth yang merupakan sesuatu yang berasal dari Nabi mengandung petunjuk yang pemahaman dan penerapannya perlu dikaitkan dengan peran Nabi tatkala ḥadīth itu terjadi.¹⁰

Menurut Mahmud Shaltut, mengetahui dalam otoritas apa Nabi mengeluarkan ḥadīthnya sangat besar manfaatnya.¹¹ Persoalannya, bagaimanakah menentukan bahwa Nabi bertindak dalam salah satu dari berbagai kapasitas yang dimilikinya tersebut. Tidaklah mudah untuk menjawab persoalan ini dengan jawaban yang meyakinkan. Ketidakpastian yang muncul dalam menjawab persoalan ini sebenarnya merupakan salah satu sebab utama terjadinya perselisihan-perselisihan juristik (*ikhtilaf*) di kalangan fuqaha. Pun demikian, para ulama secara keseluruhan telah berusaha memastikan arah utama atau sasaran (*jihad*) dari tindakan-tindakan dan perkataan-perkataan Nabi. Pada bagian ini akan diuraikan secara singkat tiga kapasitas yang dimiliki Nabi, yakni sebagai Rasulallah, kepala negara dan sebagai hakim.

a. Dalam kapasitasnya sebagai Rasulallah, ḥadīth yang disampaikan Nabi bisa berupa klasifikasi bagian-bagian al-Qurʾān yang bersifat ambigius (*mujmal*) atau spesifikasi dan kualifikasi kandungan-kandungan al-Qurʾān yang umum dan mutlak. Apapun yang disahkan Nabi mengenai prinsip-prinsip agama dalam otoritas ini, merupakan legislasi umum (*tashriʿ*) yang validitasnya tidak terbatas dalam lingkup waktu dan keadaan.¹² Menurut ulama, metode untuk mengetahui apakah ḥadīth itu disampaikan dalam kapasitas sebagai Rasul adalah dengan membandingkannya dengan isyarat al-Qurʾān. Semua penjelasan Nabi terhadap kandungan al-Qurʾān memiliki nilai yang sama dengan apa yang dijelaskan. Dengan demikian, seluruh instruksi praktis Nabi yang menjelaskan dan menggambarkan tentang ṣalāt fardū misalnya, jelas disampaikan Nabi dalam posisinya sebagai Rasulallah.¹³

Metode lain untuk menentukan nilai perbuatan yang dilakukan Nabi adalah menarik analogi antara perbuatan yang tidak ditentukan nilainya dengan perbuatan atau perkataan yang diketahui nilainya. Di samping itu, acapkali materi sunnah dengan sendirinya memberi petunjuk atau indikasi tentang nilainya dan dalam kapasitas apa disampaikan oleh Nabi.

Selain itu, untuk menilai suatu perbuatan digunakan metode melihat hal sebaliknya. Jika disimpulkan bahwa perbuatan itu dilarang apabila tidak disahkan oleh Nabi, maka berarti perbuatan itu wajib. Misalnya khitan. Sifat dasarnya adalah melukai, yang berarti dilarang. Tetapi karena diabsahkan oleh Nabi, berarti ia menjadi wajib.

⁷al-Qurʾān, 18 (al-Kahf): 110.

⁸Fungsi Nabi sebagai Rasulallah dan Kepala Negara telah diuraikan oleh banyak penulis, di antaranya W. Wontgomery Watt. Lihat W. Wontgomery Watt, *Muhammad The Prophet and The Statesman* (London: Oxford University Press, 1969).

⁹Dalam otoritasnya sebagai hakim, berbagai karya telah ditulis untuk menjelaskan peran Nabi dalam kapasitas itu. Lihat misalnya Philip K. Hitti, *History of The Arabs* (London: The Macmillan Press Ltd., 1974), 139.

¹⁰Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Maʿani al-Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), 4.

¹¹Lihat Mahmud Shaltut, *al-Islam: Aqidah*, 510.

¹²Ibid., 513.

¹³Badran Abu-al-Ayn Badran, *Usul al-Fiqh al-Islami* (Iskandariyat: Shabab al-Jamiʿat, t.th.), 41.

- b. Semua ketentuan sunnah yang berasal dari Nabi dalam kapasitasnya sebagai imam atau kepala negara, seperti alokasi dan pembelanjaan dana publik, keputusan-keputusan tentang strategi militer dan perang, pengangkatan pejabat-pejabat negara, distribusi rampasan perang, penandatanganan perjanjian dan sebagainya, termasuk dalam kategori sunnah legal, tetapi bukan merupakan legislasi umum (*tashriʿ am*). Sunnah jenis ini, tidak bisa dipraktikkan oleh individu-individu tanpa memperoleh ijin lebih dahulu dari otoritas pemerintah yang berwenang.¹⁴ Contohnya, ḥadīth Nabi: “Barangsiapa yang membunuh seorang musuh (dalam pertempuran), maka ia berhak mengambil barang-barangnya.”¹⁵ *سأبه فله قتل قتيلاً من*

Karena ḥadīth itu diucapkan Nabi dalam kapasitasnya sebagai kepala negara, maka seorang prajurit tidak boleh langsung mengambil barang korbannya di medan perang tanpa mengajukan otorisasi dari pemerintah.¹⁶

Demikian pula ḥadīth tentang penggarapan lahan tandus yang berbunyi: “Barangsiapa menggarap lahan tandus (tanah yang tidak ada pemiliknya), maka lahan itu menjadi miliknya.”¹⁷ *ارضا ميتة فهي له احياء من*

Jika disepakati bahwa Nabi mengeluarkan ḥadīthnya itu dalam kapasitasnya sebagai kepala negara, maka seseorang yang ingin menggarap lahan tandus, terlebih dahulu harus minta ijin dari pemerintah. Maknanya akan menjadi lain jika dianggap ḥadīth itu disampaikan dalam kapasitas Nabi sebagai Rasul. Sebab hal itu berarti siapa saja yang menggarap lahan tandus, maka lahan itu menjadi miliknya, tanpa harus meminta ijin dari pemerintah. Mempertimbangkan berbagai problem dan konsekuensi yang ditimbulkan jika dimaknai dalam masing-masing otoritas Nabi, maka *qarinah* yang lebih kuat menunjukkan bahwa ḥadīth tersebut disampaikan Nabi dalam kapasitasnya sebagai kepala negara.¹⁸

- c. Sunnah yang berasal dari Nabi dalam kapasitasnya sebagai seorang hakim, perlu dibedakan menjadi dua, yakni: (1) bagian yang terkait dengan gugatan, pertimbangan-pertimbangan hukum dan bukti-bukti faktual; dan (2) bagian yang terkait dengan keputusan akhir. Bagian pertama bersifat situasional dan bukan merupakan ketentuan umum, sementara bagian kedua menjadi ketentuan umum, tetapi dengan syarat bahwa hal itu tidak mengikat individu secara langsung dan tidak seorangpun berhak bertindak atas dasar itu tanpa mendapatkan putusan terlebih dahulu dari hakim yang berwenang. Karena Nabi sendiri bertindak dalam kapasitas judisialnya, maka ketentuan-ketentuan yang ditetapkannya itu harus diterapkan oleh *qadi* (hakim).¹⁹ Oleh karena itu, apabila seseorang menggugat orang lain dan penggugat tahu keputusan yang diambil oleh Nabi dalam kasus serupa, maka penggugat tidak berhak memberlakukan keputusan itu untuk dirinya. Dia harus mengikuti hukum acara yang berlaku dengan membuktikan

¹⁴Mahmud Shalyut, *al-Islam Aqidah*, 510.

¹⁵Abu Dawud Sulayman bin al-Ash'as al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud*, Juz II (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 758.

¹⁶Mahmud Shalyut, *al-Islam Aqidah*, 515.

¹⁷Abu Dawud, *Sunan*, 873.

¹⁸Dalam menanggapi hadith tersebut, terjadi perbedaan juristik di kalangan ulama. Jumhur mengambil pendapat yang pertama, Abu Hanifah mengambil pendapat yang kedua, sedangkan Hanbali berpendapat tetap perlu meminta ijin, apabila lahan itu diduga telah dikuasai oleh orang lain. Lihat ibid.

¹⁹Abd al-Wahhab Khalaf, *ʿIlm Usul*, 44; Ali Hasb Allah, *Usul al-Tashriʿ al-Islami* (Mesir: Dar al-Maʿarif, 1976), 52.

gugatannya dan memperoleh putusan *judicial*.²⁰ Sebagai contoh, *ḥadīth* tentang Hind, isteri Abu-Sufyan yang mengadu kepada Nabi bahwa suaminya meskipun kaya tetapi sangat kikir dan menolak memberikan nafkah secara wajar kepadanya sebagai isteri dan anak-anaknya. Nabi kemudian bersabda: "Ambillah (harta suamimu) secukupnya untukmu dan untuk anakmu sesuai dengan adat yang berlaku."²¹

خذى ما يكفيك وولدك بالمعروف

Jika diterima bahwa *ḥadīth* ini disampaikan Nabi dalam otoritasnya sebagai hakim, maka ia hanya memberikan wewenang kepada hakim untuk mengeluarkan putusan serupa. Oleh karena itu, tidak sah bagi kreditor untuk mengambil haknya dari harta debitur tanpa adanya perintah hukum (keputusan eksekusi).

Sebaliknya, jika dipahami bahwa *ḥadīth* ini dikeluarkan Nabi dalam kapasitasnya sebagai Rasul, maka hakim tidaklah diperlukan untuk memberikan hak kepada isteri, atau kreditor dapat saja mengambil harta debitur yang lalai, tanpa melalui prosedur pengadilan, sebab *ḥadīth* itu sendiri telah memberikan otoritas yang diperlukan.²² Sulit menjelaskan kepada umat, jika maksud *ḥadīth* tersebut memang demikian, sebab akan memicu problem-problem baru.

Sepatutnya *ḥadīth* tersebut memang harus dipahami merupakan putusan hukum Nabi sebagai hakim, dan semata memberi wewenang kepada hakim untuk menyidangkan pengaduan isteri dan menuntut besarnya nafkah serta cara pembayarannya.²³ Jika suami menolak kewajibannya, maka hakim dapat memerintahkan agar harta suami itu dijual, sehingga isteri memperoleh hak *nafaqahnya*. Namun demikian, isteri tidak berhak meminta cerai, karena ketika Nabi memerintahkan Hind untuk mengambil *nafaqah* dari suaminya, dia tidak diberi hak meminta cerai.

Untuk membedakan sunnah legal dan non-legal, mujtahid perlu menentukan tujuan dasar dan dalam konteks apa ketentuan itu dikeluarkan. Literatur *ḥadīth* tidak selalu memberikan informasi yang jelas tentang kapasitas-kapasitas Nabi ketika bertindak dalam situasi tertentu. Tetapi, mujtahid dapat menemukan petunjuk-petunjuk yang dalam banyak hal dapat membantu memahami *fiqh al-ḥadīthnya*.²⁴

Demikianlah, tampak betapa pentingnya memastikan dalam otoritas apa Nabi mengeluarkan *ḥadīthnya*, sehingga dapat menjadi panduan mufassir dalam membangun pemahaman *ḥadīth* sesuai *maqasid* yang diinginkan Nabi.

4. Dilihat dari Segi Peristiwa (*Wurud*) *Ḥadīth*

Menurut Syuhudi Ismail, dilihat dari latar belakang terjadinya, *ḥadīth* Nabi dapat diklasifikasi dalam tiga kategori, yakni (1) *ḥadīth* yang tidak mempunyai sebab khusus; (2) *ḥadīth* yang mempunyai sebab khusus; dan (3) *ḥadīth* yang berkaitan dengan keadaan yang sedang terjadi (berkembang).²⁵

Terhadap *ḥadīth-ḥadīth* yang memiliki sebab khusus, seyogyanya pemahaman *ḥadīth*

²⁰Mahmud Shaltut, *al-Islam: 'Aqidah*, 514.

²¹Abu-Abd Allah Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *al-Jami' al-Sahih*, juz 4 (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 280.

²²Mahmud Shaltut, *al-Islam: 'Aqidah*, 515.

²³Muhammad al-Khatib al-Sharbini, *al-Mughni al-Muhajj*, juz 3 (Beirut: Dar al-Fikr, 1978), 42.

²⁴Abu-Hamid Muhammad al-Ghazali, *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*, naskah diteliti dan diberi notasi oleh Muhammad Mustafa Abu al-Ilah, juz 2 (Mesir: al-Maktabah al-Jadidah, 1971), 51.

²⁵Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi*, 49-69.

yang dibangun tidak jauh dari konteks sebabnya. Misalnya *ḥadīth* tentang mandi pada hari Jumat.

Ketika itu, ekonomi para sahabat Nabi umumnya masih dalam keadaan sulit. Hal itu ditandai dengan penggunaan baju wol yang kasar dan jarang dicuci. Banyak di antara sahabat yang berprofesi sebagai pekerja kebun. Setelah menyiram tanaman, biasanya langsung pergi ke masjid untuk menunaikan *ṣalāt* Jumat. Suatu ketika--dalam cuaca yang sangat panas, dengan kondisi masjid yang masih sempit--tatkala Nabi berkhotbah, aroma keringat dari orang-orang yang berbaju wol kasar dan jarang mandi itu menerpa hidung Nabi.²⁶ Suasana dalam masjid terganggu oleh aroma itu, lalu Nabi menegur melalui sabdanya: "apabila kamu hendak datang (menunaikan salat) Jumat, maka hendaklah (terlebih dahulu) mandi."²⁷

إذا جاء أحدكم الجمعة فليغتسل

Jika dikaji maksudnya, Nabi menyarankan untuk mandi Jumat sebelum ke masjid, agar bau/aroma baik badan maupun pakaian tidak mengganggu jamaah lain. Artinya, secara kontekstual dapat dibangun pemahaman bahwa perintah Nabi itu tidak hanya berlaku pada hari jumat, tetapi juga dalam jamaah pada hari biasa pun, jika aroma itu dikhawatirkan mengganggu. Tetapi sebaliknya, meskipun hari Jum'at, tetapi aroma yang dikhawatirkan mengganggu itu dapat dihilangkan, maka kewajiban mandi menjadi tidak mutlak lagi.

5. Dilihat dari Segi Tuntutan Penggunaan Pendekatan-Pendekatan Kemodernan

Seiring dengan berkembangnya penggunaan berbagai pendekatan dalam studi agama, maka seyogyanya pendekatan-pendekatan itu juga diterapkan dalam upaya membangun *fiqh al-ḥadīth* yang kontekstual.

Dalam hubungan ini, perlu dicatat sejak awal bahwa tidak semua *ḥadīth* perlu dipahami dengan pendekatan kemodernan, sebab sebagian besarnya telah tuntas pemahamannya dengan pendekatan-pendekatan kebahasaan, *asbab-wurud*, dan pendekatan lain yang lazim digunakan selama ini. Tetapi, *ḥadīth-ḥadīth* yang dapat dibangun maknanya dengan panduan pendekatan sosiologis, antropologis, sejarah, politik dan lain-lain, sepatutnya juga dipertimbangkan. Misalnya *ḥadīth* tentang, mematikan lampu tatkala hendak tidur.²⁸

اطفئوا المصابيح بالليل إذا رقدتم

Dengan analisis sosiologis, dapat dibangun pemahaman bahwa kini tidak mesti lampu dimatikan ketika hendak tidur, karena secara sosiologis, model penerangan sudah modern. Kekhawatiran Nabi dengan model lama yang rentan memicu kebakaran—plus kondisi dinding rumah ketika itu yang potensial gampang kena percikan api, meski hanya diterpa hembusan angin--kini sudah dapat diminimalkan. Dengan kondisi rumah yang permanen, alat penerangan yang teruji tingkat keamanannya, maka tidak mutlak lagi

²⁶Lihat Jalal al-Din 'Abd al-Rahman bin Abi-Bakr al-Suyuti, *Asbab Wurud al-Hadith aw al-Lam' fi Asbab al-Hadith* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1984), 59.

²⁷al-Bukhari, *al-Jami' al-Sahih*, juz 1, 157 dan 158; Abu-Husayn Muslim bin al-Hajjaj al-Qushayri, *al-Jami' al-Sahih*, juz 2 (t.tp.: 'Isa al-Bab al-Halibi wa Shurakah, 1955), 579-580; Abu-'Abd Allah Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, jilid 1 (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1978), 15 dan 42.

²⁸Lihat hadithnya dalam al-Bukhari, *al-Jami' al-Sahih*, juz 3, 326; Muslim, *al-Jami' al-Sahih*, juz 3, 1596; Abu-'Isa Muhammad bin 'Isa al-Turmudhi, *Sunan al-Turmudhi*, juz 3 (Beirut: Dar al-Fikr, 1980), 170-171; dan Ibn Hanbal, *Musnad*, jilid 3, 363.

setiap mau tidur lampu dimatikan seperti sabda Nabi. Kecuali untuk kepentingan penghematan seperti yang selama ini diprogramkan PLN, barangkali argumennya jadi lain.

Demikian pula halnya *fiqh al-hadith* yang dibangun dari *hadith* tentang boleh tidaknya wanita menjadi pemimpin. *Hadith* tersebut disampaikan Nabi untuk mengomentari berita yang sampai kepada beliau bahwa bangsa Persia yang baru saja mengalami kekalahan dalam perang melawan Bizantium, mengangkat Buwaran, puteri Kisra Anusyirwan sebagai Kepala Negara mereka. Nabi yang ketika itu sudah menjadi Kepala Negara di Madinah, sudah tentu mengetahui peta kekuatan masing-masing dari dua negara yang telah lama terlibat peperangan itu. Berdasarkan pengetahuan itu, beliau bisa memprediksi bahwa Persia akan dikalahkan Bizantium. Beliau sangat yakin akan kebenaran prediksinya, setelah diketahuinya bahwa yang menjadi Kisra Persia adalah seorang wanita yang tidak memiliki pengalaman tempur. Jadi sabda Nabi itu hanya ditujukan kepada Bangsa Persia pada saat itu saja. Dan kata “tidak akan” (*lan*) dalam sabdanya itu, tidak dimaksudkan untuk menyatakan *nafy al-istiqbal* tapi untuk menyatakan keyakinan akan prediksinya.

Tanpa pendekatan kemodernan, makna *hadith* itu akan menimbulkan bias. Tetapi dengan kajian historis dan antropologis, maka makna *hadith* itu dapat dipahami. Bahwasanya hal itu dilarang karena wanita pada masa itu sama sekali tidak berwibawa. Jangankan untuk memimpin, bahkan diri wanita itu sendiri pada masanya masih dianggap sebagai materi atau benda semata. Dan sebagai konsekuensinya, ketika kondisi wanitanya sudah berubah, maka harusnya pemahaman terhadap *hadith* itu juga dikontekstualkan.

Demikian pula, *hadith* tentang “al-aimmat min quraysh.”²⁹ Dengan pendekatan sosiologislah, sebagaimana yang diperkenalkan Ibn Khaldun, maka maknanya tidak menimbulkan bias.³⁰

Akar Historis Tradisi Kontekstualisasi *Hadith* Nabi

Kontekstualisasi *hadith* sebenarnya bukanlah persoalan baru dalam sejarah Islam. Pada fase-fase awal Islam, para sahabat tidak lama setelah Nabi wafat, dengan dimotori oleh Umar bin Khatthab dan Uthman bin Affan, telah melakukan kontekstualisasi *hadith*. Umar bin Khatthab misalnya melakukan perubahan sistem pembagian harta rampasan perang, tidak seperti yang dipraktikkan pada masa Nabi dan Abu Bakar. Demikian pula Uthman yang menetapkan penggunaan bahasa suku Quraish sebagai rujukan dalam membuat kodifikasi yang ditetapkan sebagai sebagai mushaf standar (*mushaf al-imam*). Dalam skala individu, kontekstualisasi *hadith* itu bahkan telah dilakukan sahabat di zaman Nabi sendiri. Buktinya, ketika mengirim dua utusan ke Bani Quraizah untuk menyelesaikan suatu urusan, Nabi berpesan agar mereka tidak melakukan *salat Asar* sebelum sampai di perkampungan salah satu bani kaum Yahudi itu. Di tengah perjalanan, karena waktu *Asar* telah tiba, dan

²⁹Ibn Hanbal, *Musnad*, juz 3, 129, 183; dan juz 4, 422.

³⁰Menurut Ibn Khaldun, hak kepemimpinan yang dimaksud dalam *hadith* itu bukan pada “etnis” Qurayshnya, tetapi pada kemampuan dan kewibawaan seperti yang dimiliki suku Quraysh pada masa Nabi. Karena itu, menurut Khaldun, jika ada yang memiliki kemampuan dan kewibawaan dalam memimpin seperti halnya yang dimiliki suku Quraysh, maka orang itu dikategorikan suku Quraysh, dan karenanya boleh dijadikan pemimpin, termasuk sebagai kepala Negara. Lihat ‘Abd al-Rahman bin Muhammad Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun* (t.t.: Dar-al-Fikr, t.t.).

Bani Quraizāh telah dekat, salah seorang dari utusan itu melakukan ṣalāt. Difahaminya bahwa pesan Nabi dimaksudkan untuk mempercepat proses perjalanan saja. Sementara utusan yang satu baru melakukan ṣalāt Asr̄ setelah sampai di tempat tujuan, sebagaimana yang dipesankan Nabi.

Pada periode formatif sejarah perumusan doktrin Islam, para imam mazhab—dalam batas-batas tertentu—juga telah melakukan kontekstualisasi pemahaman. Imam Malik misalnya, melakukan kontekstualisasi terhadap ḥadīth yang melarang pria melamar wanita di atas lamaran pria lain. Menurut Malik, yang dilarang adalah melamar wanita yang cenderung telah menerima lamaran pria itu dan telah ada kesepakatan mengenai maharnya.³¹

Kontekstualisasi ḥadīth yang dimotori oleh dua khalifah itu tentu saja menimbulkan kontroversi. Umar mendapat tantangan keras dalam musyawarah yang dilakukan berulang kali oleh sahabat-sahabat senior dan membutuhkan waktu berbulan-bulan untuk meyakinkan perlunya dilakukan modifikasi sistem pembagian harta rampasan perang demi keadilan. Reaksi yang lebih keras, tampaknya justru diterima oleh Uthman. Untuk menetapkan hasil kodifikasinya sebagai *mushaf al-imam*, Uthman memerintahkan untuk membakar mushaf-mushaf pribadi yang dimiliki para sahabatnya. Akibatnya, Uthman digelari *ḥarraq mashāḥif*, sang pembakar mushaf-mushaf al-Qur'an.³²

Lamanya waktu yang dibutuhkan Umar dan gelar yang disandang Uthman, menunjukkan bahwa kontekstualisasi ḥadīth yang mereka lakukan menimbulkan kontroversi yang cukup dalam. Hal itu bisa dimaklumi, karena otoritas agama dan politik ketika itu tidak hanya berada di tangan satu orang, Umar dan Uthman saja. Tetapi tersebar di antara sahabat-sahabat Nabi terkemuka yang lain. Berbeda dengan pada zaman Nabi, saat mana otoritas agama dan politik itu hanya di tangan satu orang, yakni Nabi. Karena itu, kontekstualisasi ḥadīth yang dalam skala individual dilakukan oleh dua orang utusan itu tidak menimbulkan kontroversi. Dengan otoritasnya, Nabi menyelesaikan masalah mereka secara bijaksana dan memuaskan. Kepada utusan yang melaksanakan ṣalāt di perjalanan, Nabi mengapresiasi dengan mengatakan: "Kamu mendapatkan pahala," dan kepada utusan yang melaksanakan ṣalāt di perkampungan Bani Quraizāh, Nabi memuji dengan pernyataannya: "Kamu telah melaksanakan sunnah dengan tepat".³³

Meskipun menimbulkan kontroversi, apa yang mengiringi kejadian pada masa Umar dan Uthman itu tidak berlangsung lama, paling tidak, tidak diwarisi oleh generasi berikutnya, karena adanya kearifan keagamaan dan rekomendasi Nabi untuk menempatkan kebijakan khalifah penggantinya sebagai sunnah yang harus diikuti dan dipegang teguh.

Prinsip-Prinsip Kontekstualisasi

Dalam memahami bahasa ḥadīth yang merupakan pengewajantahan *qawl*, *fi'l* dan *taqrīḥ* Nabi yang telah termodifikasi dan terkodifikasi dalam berbagai kitab ḥadīth, setidaknya tiga variabel utama saling terkait yang harus dipahami. Tiga variabel itu adalah teks, pengarang dan pembaca.³⁴ Tanpa medium bahasa, mustahil *musannif* atau penghimpun ḥadīth dan teks-

³¹Muhammad Khudāri-Bik, *Tarīkh al-Tashrīḥ al-Islāmī* (Beirut: Dar al-Fikr, 1967), 182.

³²al-Zarqanī, *Manāḥil al-Irfān fi-ʿUlūm al-Qurʾān* (Mesir: 'Isa al-Bāb al-Ḥalabī, t.t.), 262.

³³Hamim Ilyas, "Kontekstualisasi Hadis dalam Studi Agama," dalam Fazlur Rahman, dkk, *Wacana Studi Hadis Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 175.

³⁴Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta: Paramadina, 1996), 1-2.

teks ḥadīthnya mampu bersentuhan dengan dunia pembaca, yakni para pengkaji ḥadīth.

Logika bahasa Arab yang digunakan ḥadīth, harus dilihat terlebih dahulu kompleksitasnya. Komunikasi bahasa merupakan peristiwa antar manusia yang tidak hanya sekedar mencerminkan peristiwa adanya pendengar dan pembicara, tetapi juga di dalamnya melibatkan berbagai variabel yang kompleks dan apabila diceritakan kembali melalui tulisan, maka sangat mungkin akan mengalami distorsi. Dalam ḥadīth misalnya, komunikasi bahasanya melibatkan berbagai variabel. Misalnya, bagaimana situasi psikologis pembicara (Nabi) dan pendengar (sahabat), bagaimana hubungan antar mereka, apakah dialog berlangsung dalam forum umum atau terbatas dan sekian variabel lainnya.

Dengan demikian, cara yang paling mudah untuk memahami ḥadīth Nabi, adalah dengan merujuk pada karakter bahasa Arab itu sendiri. Akan tetapi, dalam membangun *fiqh al-ḥadīth*, bukan hanya gramatika bahasa yang harus ditekankan. Pendekatan kontekstual-historis juga harus dikedepankan. Dengan pendekatan ini, dapat diketahui latar belakang sosial budaya di mana dan dalam situasi apa sebuah teks itu muncul. Memang ada kendala besar untuk memperoleh data historis secara memadai terhadap sebuah wacana yang terlembagakan dalam teks. Itulah sebabnya interpretasi tidak bisa sepenuhnya menghindari dari unsur tebakan, apropriasi, dan rekonstruksi imajinatif mengenai gagasan yang hendak dipahami dan diungkapkan sebuah teks. Terlebih bagi teks keagamaan, seperti ḥadīth, yang jangkauan validitasnya diyakini bersifat universal, melewati batas ruang dan waktu, sementara peristiwanya sendiri merupakan wacana yang bersifat lokal historis.

Di samping gramatika dan pendekatan kontekstual historis, penafsiran *falsafi* juga harus turut dipertimbangkan. Penafsiran *falsafi* memang cenderung membangun preposisi universal berdasarkan logika. Karena peran logika deduktif begitu kuat, metode ini kurang memperhatikan aspek historis teks. Sisi negatif dari pendekatan ini adalah teks cenderung tercabut dari dinamika wacana aslinya yang menyimpan keunikan dan kekayaan nuansa yang membuka sekian banyak penafsiran, serta memungkinkankan pembaca/penafsir terlibat dalam ruang wacana imajinatif para pelakunya. Sedangkan sisi positifnya adalah kemampuan membangun abstraksi dan preposisi butir-butir kebenaran yang diangkat dari teks suci untuk dikomunikasikan lebih luas lagi kepada masyarakat dunia tanpa hambatan budaya dan bahasa.³⁵

Dengan demikian, diharapkan upaya memahami ḥadīth menjadi lebih komprehensif dan kontekstual. Akan tetapi, pada bagian akhir dari tulisan ini, tetap perlu ditegaskan bahwa seserius apapun kehendak umat untuk melakukan kontekstualisasi, tetap harus memperhatikan beberapa prinsip metodologi berikut.³⁶ *Pertama*, prinsip ideologi. Harus diakui bahwa sebagai bangunan agama, Islam telah menjadi bangunan sempurna pada masa Nabi. Kesempurnaan itu tidak terletak pada kemampuannya menampung semua perkembangan sejarah yang terjadi sejak zaman Nabi sampai hari kiamat di ruang-ruang yang telah tertata

³⁵Untuk selalu diingat bahwa ada empat upaya dalam proses memahami teks, khususnya teks keagamaan yang dijadikan acuan keimanan dan perilaku keagamaan. *Pertama*, apakah diri kita cukup memiliki persyaratan untuk menangkap gagasan dari luar? *Kedua*, cukupkah data yang kita miliki berkaitan dengan kualitas pribadi dan intelektual serta kondisi sosial kultural saat teks tersebut dilahirkan? *Ketiga*, rentang waktu yang panjang antara pembaca dan pengarang menimbulkan pertanyaan, bagaimana menghubungkan antara teks dan pengarangnya? Dan *keempat*, apa kriteria untuk dapat memahami teks secara tepat dan benar?

³⁶Hamim Ilyas, *Wacana Studi*, 181.

secara rinci, tetapi justru kemampuannya dalam menampung semua perkembangan itu dalam kerangka bangunan yang luas dan tertata apik. Kerangka bangunan Islam itu pun bukanlah kerangka bangunan ilmu dan sejarah untuk membangun peradaban, melainkan merupakan kerangka moral untuk membangun kehidupan. Ḥadīth sebagai bagian dari bangunan itu, ada, bukan untuk menutupi sejarah, tetapi untuk membuka sejarah kehidupan manusia yang bermakna dan tidak kosong. Untuk membuka sejarah itu, Nabi telah mengamanatkan kepada para pembaharu yang dikatakannya akan muncul dalam setiap seratus tahun. Dengan demikian, kontekstualisasi ḥadīth mempersyaratkan penerimaan ideologi Islam sebagai sistem doktrin yang terbuka.

Kedua, prinsip otoritas. Ḥadīth Nabi sebelum dibukukan, mengalami fase pasca-sejarah yang amat panjang. Dalam fase itu, ḥadīth beredar dalam tradisi lisan dengan segala konsekuensinya, termasuk upaya untuk memodifikasi dan memalsukannya. Untuk menemukan ḥadīth-ḥadīth yang otentik, para ulama telah menggunakan jaring pengaman berupa sanad dengan persyaratan-persyaratan yang ketat, secara formal dan material. Dengan jaring itu, mereka bisa menjaring beberapa ribu ḥadīth yang otentik, dari ratusan ribu ḥadīth yang pernah beredar dalam tradisi lisan. Ḥadīth yang dinilai *ṣahih* oleh mereka, seyogyanya diterima. Namun pemaknaannya tidak harus sesuai dengan makna lahirnya. Hal itu karena, ḥadīth seringkali dikemukakan Nabi dalam situasi yang khusus, sehingga maksudnya menjadi tidak seperti yang dimaksudkan makna harfiyahnya. Misalnya ḥadīth Nabi yang menyatakan bahwa akal dan agama perempuan itu kurang (jika dibandingkan dengan akal dan agama laki-laki).

Ketiga, prinsip klasifikasi. Dalam al-Qur'an disebutkan bahwa Nabi Muhammad Saw adalah manusia seperti halnya manusia-manusia yang lain yang diberi wahyu oleh Allah.³⁷ Ini berarti bahwa Nabi itu hanya memiliki satu hakikat, yakni hakikat sebagai manusia. Dalam sebuah ḥadīth dinyatakan, hakikatnya sebagai manusia itu tidak ditutup-tutupi. Dalam ḥadīth itu disebutkan bahwa Nabi telah salah menegur seorang petani Madinah yang disaksikannya sedang mengawinkan buah kurma dan beliau sendiri mengakui kesalahannya. Oleh karena ḥadīth merupakan segala sesuatu yang disandarkan kepada beliau, sudah barang tentu ada yang berasal dari Muhammad sebagai manusia. Para ulama telah menyadari kenyataan itu. Karena itu, al-Jurjani misalnya membagi sunnah menjadi dua, yakni *sunnat al-huda* dan *sunnat al-zawaid*. Penyusun *al-Ta'rifat* itu menyatakan bahwa kedua sunnah itu memiliki pengertian yang sama, yakni sesuatu yang dilaksanakan Nabi secara teratur dan hanya kadang-kadang saja ditinggalkannya. Bedanya, yang pertama dilaksanakan Nabi sebagai ibadah dan yang kedua beliau laksanakan sebagai kebiasaan. Beberapa contoh sunnah kedua yang disebutkannya adalah cara-cara Nabi berdiri, duduk, makan dan minum. Al-Jurjani mengatakan bahwa mengikuti sunnah *zawaid* itu baik bagi orang Islam, namun meninggalkannya tidak menjadi *makruh* dan tidak merupakan *su'al-adab* (tidak sopan) kepada Nabi.

Keempat, prediksi regulasi terbatas. Ḥadīth Nabi sebagaimana al-Qur'an, tentu memiliki latar belakang bagi kemunculannya. Para ulama juga telah menyadari hal itu ketika mereka mengembangkan salah satu cabang dari 'Ulum al-Ḥadīth yang disebut 'Ilm Asbab Wurud al-

³⁷Lihat al-Qur'an 18 (al-Kahf): 110.

Ḥadīth. Dari literatur yang menghimpun latar belakang ḥadīth itu, dibantu dengan literatur mengenai sejarah hidup Nabi, bisa diketahui bahwa Nabi pada umumnya tidak memaksudkan ḥadīth-ḥadīth yang disandarkan kepadanya sebagai proposisi-proposisi umum. Karena itu, perlu dilakukan kajian terhadap situasi historis atau khusus yang menjadi latar belakang kemunculan ḥadīth-ḥadīth tertentu yang telah diterima *ṣaḥīḥ*nya. Kajian itu diperlukan untuk menentukan batasan dan jangkauan dari regulasi atau isi ḥadīth itu, sehingga generalisasi yang tidak akurat bisa dihindarkan.

Kesimpulan

Sebagai *maṣḥab al-tashrīḥ* kontekstualisasi pemahaman sebagai upaya rekonstruksi pemikiran terhadap ḥadīth harus dilakukan. Bukan hanya dimaksudkan sebagai upaya menjadikan ḥadīth tetap aktual sebagai solusi problematika kehidupan umat, tetapi juga pada sisi lain, diharapkan dapat meminimalisir jurang perdebatan pada wilayah pemaknaan yang fenomenanya juga tidak kurang merisaukan umat.

Sebagai tawaran awal, rekonstruksi pemahaman itu dapat dilakukan pada wilayah fungsionalisasi ḥadīth. Dengan kesadaran bahwa ḥadīth adalah sumber otoritatif yang disampaikan Nabi untuk menjadi jawaban, maka harusnya kecenderungan perbedaan juristik dapat dinegosiasikan. Dengan mempertegas klasifikasi ḥadīth, melakukan kajian tuntas tentang otoritas Nabi ketika menyampaikan ḥadīthnya, memahami ḥadīth sesuai *asbab al-wurūd*-nya, membuka diri dalam penggunaan pendekatan-pendekatan kemodernan dalam kajian ḥadīth. Kesemuanya diharapkan dapat mendorong ke arah rekonstruksi pemahaman yang kontekstual.

Dalam melakukan kontekstualisasi itu, diperlukan pencarian *qarīnah-qarīnah* atau indikasi-indikasi yang relevan. Untuk menetapkan *qarīnah*, diperlukan kegiatan ijtihad. Pada wilayah inilah, perlu dicatat bahwa kontekstualisasi ḥadīth dengan prinsip dan metode apapun potensial akan menimbulkan kontroversi. Tetapi, sepanjang dilakukan secara bertanggungjawab dan dengan mempertimbangkan prinsip-prinsip seperti dikemukakan sebelumnya, upaya kontekstualisasi itu sepatutnya diprioritaskan dalam pengembangan pemikiran ḥadīth. Dan bukankah sahabat-sahabat Nabi sendiri telah secara sadar melakukannya.

Daftar Rujukan

- Abu>Shuhbah, Muhammad bin Muhammad. *l'lam al-Muhaddithin*. Mesir: Da> al-Kitab al-'Arabi>1962.
- Abu>Zahrah, Muhammad. *Ushul>al-Fiqh*. Kairo: Da> al-Fikr al-'Arabi>1985.
- Badran, Abu>al-Ayn Badran. *Ushul>al-Fiqh al-Islami>* Iskandariyat: Shabab> al-Jami'at, t.th.
- Bik, Muhammad Khudari. *Tarikh al-Tashri>al-Islami>* Beirut: Da> al-Fikr, 1967.
- Bukhari (al), Abu>Abd Allah Muhammad bin Ismail> *al-Jami' al-Saḥīḥ* Juz I, IV, Beirut: Da> al-Fikr, t.th.
- Ghazali (al), Abu>Hamid Muhammad. *al-Mutashfa>min 'Ilm al-Ushul>* naskah diteliti dan diberi notasi oleh Muhammad Mustafa Abu>al-'Ila', Juz II. Mesir: al-Maktabah al-Jadidah, 1971.

- Hamadah, Abbas Mutawali. *al-Sunnah al-Nabawiyah wa Makanatuha fi al-Tashri*. Kairo: Dar al-Qaumiyah, 1965.
- Hasballah, Ali. *Usul al-Tashri al-Islami*. Mesir: Dar al-Ma'arif, 1976.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Hitti, Philip K. *History of The Arabs*. London: The Macmillan Press Ltd., 1974.
- Ibn Hanbal, Abu Abd Allah Ahmad. *Musnad Ahmad bin Hanbal*. Jilid I. Beirut: al-Maktab al-Islami, 1978.
- Ibn Khaldun, Abd al-Rahman bin Muhammad. *Muqaddimah Ibn Khaldun*. t.tp.: Dar al-Fikr, t.th.
- Ilyas, Hamim. "Kontekstualisasi Hadith dalam Studi Agama," dalam Fazlur Rahman dkk, *Wacana Studi Hadith Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Ismail, Shuhudi. *Hadith Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani al-Hadith tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal*. Jakarta: Bulan Bintang, cet I, 1994.
- Khallaaf, 'Abd al-Wahhab. *'Ilm Usul al-Fiqh*. Mesir: al-Dakwah al-Islamiyah Shabab al-Azhar, 1968.
- Qushayri(al), Abu Husayn Muslim bin al-Hajjaj. *al-Jami' al-Sahih*. Juz II, t.tp.: 'Isa al-Babi al-Halabi wa Shurakah, 1955.
- Siba'i(al), Mustafa. *al-Sunnah wa Makanatuha fi Tashri al-Islami*. T.tp.: Dar al-Qawmiyah li al-Tibah wa al-Nashr, 1949.
- Sajistani(al), Abu Dawud Sulayman bin al-As'as. *Sunan Abi Dawud*. Juz II, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Suyuti(al), Jalal al-Din 'Abd al-Rahman bin Abi Bakar. *Asbab Wurud al-Hadith aw al-Lam' fi Asbab al-Hadith*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1984.
- Shaltut, Mahmud. *al-Islam 'Aqidah wa Shari'ah*. Kairo: Dar al-Qalam, 1966.
- Shawkan(al), Muhammad bin 'Ali bin Muhammad. *Irshad al-Fuuh*. Surabaya: Salim bin Sa'ad bin Nabhan wa Akhuhu Ahmad, t. th.
- Turmudhi(al) Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa. *Sunan al-Turmudhi*. Juz III. Beirut: Dar al-Fikr, 1980.
- Watt, W. Wontgomery. Lihat W.Wontgomery Watt. *Muhammad The Prophet and The Statesman*. London: Oxford University Press, 1969.
- Zarqani(al). *Manabil al-'Irfan fi Ulum al-Qur'an*. Mesir: Isa' al-Babi al-Halabi>t.th.