

**MEMBONGKAR HADIS  
TENTANG AHL SUNNAH WA AL-JAMA'AH**  
(Sebuah pendekatan *Critical Hermeneutic*: Jurgen Habermas)  
Oleh : Iswahyudi

**ABSTRAKSI**

*The hadis of Ahl sunnah wa al-jama'ah was popularized, although there is no in shahihain, by scholar of Abbasiyah state in 232 H ( it was al-Mutawakkil governance) to make the scholar of al-Asy'ariah as state ideology. This scholar is so hegemonic in the history of Islam in the long time. Meanwhile, critical hermeneutic: Jurgen Habermas gives the tools of interpretation which has ideological bias with the demystification process. He left from theory to the liberation actions which actually are as according to Islam mission.*

*By using the critical hermeneutic: Jurgen Habermas as the tool of analysis, writer has a conclusion that Ahl sunnah wa al-jama'ah, which is explained by ma'ana 'alahi al-yauma wa ashabi, in fact is not as a scholar but it means the life principles in Islam. That is first, liberation principle (prophetic) which has two domains: liberation from musyrik to tauhid and liberation from hegemony, domination and oppressed society to the social liberation or free society. The second principle is the principle of creativity and commitment to dynamicize Islam. Both of these principles are not rigid but flexible according to the culture and history of people. Any idea which still in these principles is safe*

**KATA KUNCI**

Ahlu al-sunnah wa al-jamâh, ideologi, Critical hermeneutic, prinsip profetlk

**PENDAHULUAN**

Kebanyakan warga NU, dengan bangganya, mengaku bahwa alirannyalah yang paling absah dalam bermazhab. Aggapan ini mendapat legitimasi teologis berupa hadis yang diriwayatkan oleh al-Turmizi, Abu Daud, Ibnu Majah dan Imam Ahmad yang menjelaskan bahwa umat Islam akan pecah menjadi tujuh puluh tiga golongan. Di antara golongan itu hanya satu yang selamat yaitu *ahl as-sunnah wa al-jama'ah*. Pemahaman ahl sunnah ini kemudian dijadikan hak paten dirinya karena mengikuti Abul Hasan al-Asy'ari.

Pemahaman sempit akan sebuah hadis tanpa mereview latar sosio-politik yang memunculkan serta *setting* historis yang menggerakkannya justru akan menjebak pada distorsi hadis itu sendiri. Sebuah hadis tidak muncul dalam *vacuum historis*,<sup>1</sup> terlebih ketika hadis telah di “lempar” ke wilayah publik. Nuansa ideologis interpretator memberi andil cukup besar dalam mengkonstruksi pemahaman yang kemudian di lempar pula ke wilayah publik yang berbeda. Dari sini terlihat ada dua dunia yang harus diperhatikan: dunia teks dan dunia interpretator. Dua dunia itu berjalan perlahan memasuki dunia pembaca sebagai dunia ketiga. Dunia terakhir ini, agar tidak terjebak dogmatisme, maka piranti hermeneutika mutlak diperlukan.

Salah satu aliran hermeneutika yang secara jeli membongkar selubung ideologi penafsir (interpretator) adalah Jurgen Habermas. Berbeda dengan Gadamer yang hanya mengungkap kesadaran sejarah dan memberi titik pijak hermeneutika pada tradisi, Habermas lebih menitik, mencari ruang-ruang tradisi yang seringkali dirasuki oleh ideologi tertentu. Di sinilah kelebihan Habermas dari tokoh-tokoh hermeneutika lainnya, termasuk Gadamer. Jika yang lain banyak mengungkap aspek linguistik, maka Habermas lebih maju dengan mengungkap aspek ekstra linguistik berupa dominasi, hegemoni dan ideologi seorang interpretator.

Melalui hermeneutika kritis: Jurgen Habermas, hadis di atas dapat diketahui bahwa hadis tersebut kurang dikenal sebelum kekuasaan bani Abbasiyah periode khalifah Mutawakkil ‘Ala Allah: seorang khalifah yang berkolaborasi dengan Abu al-Hasan al-Asy’ari. Saat inilah hadis itu menjadi populer dan dianggap hak miliknya. Dari sisi politis, periode itu menandakan sebuah periode kemenangan pemikiran al-Asy’ari melawan

---

<sup>1</sup> Kesadaran sejarah pertama kali dimunculkan oleh Schleiermacher dan Dilthey, tetapi di tangan keduanya kesadaran sejarah masih berkelabut objektif. Kesadaran sejarah menemukan titik kokoh subjektif berada di tangan Gadamer dengan konsepnya yang terkenal *the fusion of horizon* (gabungan cakrawala pembuat teks dengan pembaca atau penafsir teks). Lihat Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics, hermeneutic as method, philosophy and critique* (London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980) h. 1-5

pemikiran Mu'tazilah yang dalam kajian sejarah dikenal sebagai periode otoriter, karena seseorang dipaksa untuk satu paham dengan paham kekuasaan Mu'tazilah.

Berbeda dengan al-Qur'an yang tidak bermasalah dalam proses transmisinya, hadis justru banyak memperlumahkan transmisi ini, karena validitas hadis tidak bisa dilepaskan dari kredibilitas transformasinya. Oleh karena itu, jika hermeneutika al-Qur'an mengenal tiga dunia: dunia teks, dunia pengarang dan dunia pembaca, maka dalam hermeneutika hadis perlu menambah dunia lain yaitu dunia transformator atau dunia sadar (rawi).

Melalui pelacakan dunia transformasinya, diketahui bahwa hadis ini tidak terdapat dalam *shahih Bukhari-Muslim*. Walau begitu hadis ini masih digolongkan hadis *hasan* yang *maqbul*.

*Ahl sunnah wa al-Jama'ah* yang kemudian dijelaskan dengan *ma ana 'alaihi al-yauma wa al-ashhabi* sebenarnya adalah prinsip-prinsip dalam beragama, yaitu prinsip liberasi (profetik) dan prinsip kreativitas dan komitmen. Dengan demikian ia bukanlah sebuah mazhab tertentu. Pemikiran apa pun yang masih berpayung pada dua prinsip diatas adalah yang selamat. Jika tidak, mungkin<sup>2</sup> dia yang tidak selamat itu.

## **PROBLEM HERMENEUTIKA HADIS**

Jarang ditemukan referensi yang mengelaborasi hermeneutika hadis layaknya hermeneutika al-Qur'an. Sejak Fazlur Rahman memperkenalkan proyek neo modernismenya dengan metodologi hermeneutika dan kritik sejarah,<sup>3</sup> banyak para intelektual ber "ramai-ramai" memperkenalkan konsepnya. Jika al-Qur'an "dikeroyok"

---

<sup>2</sup> Menggunakan kata "mungkin" agar penulis tidak terjebak pada pengklaiman baru. Kata-kata ini juga menandakan bahwa hanya pemilik kebenaran (Allah) saja yang mengetahuinya. Penjustifikasian bahwa yang lain keliru atau salah akan menjebak kita, seolah-olah kita tuhan itu sendiri.

<sup>3</sup> Sebenarnya Hasan Hanafi dalam disertasinya *Les Methodes d'Exesese, essai sur La sciencedes Fondaments de la Comprehension, 'ilm Ushul al-Fiqh* jauh mendahului Rahman. Hanya saja gagasan Hanafi kurang tanggapan meriah dari intelektual lain. Bagi Abdurrahman Wahid ini disebabkan karya Hanafi terlalu tebal dan sulit dicerna dan lebih dari itu tulisan Hanafi hanya bisa dibaca oleh intelektual Magribi karena karya tersebut ditulis dalam bahasa Perancis. Lihat Abdurrahman Wahid "Hasan Hanafi dan Eksperimentasinya" (Pengantar) dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam*, terjemah oleh Imam Aziz dan Jadul Maula (Jogjakarta: Lkis, 2000) h. xi-xii.

dengan berbagai teori interpretasi, tidak sama nasibnya dengan hadis. Hal itu bisa dijelaskan sebagai berikut.

Pertama, status validitas hadis berbeda dengan al-Qur'an. Al-Qur'an secara konsensus diakui keabsahan dalam transformasi maupun keotentikannya dari intervensi unsur lain. Sedangkan validitas hadis harus melampaui dua hal sekaligus: mata rantai transformasi dan materi hadis itu sendiri. Dua wilayah yang sama-sama rawan penyimpangan.

Kedua, status validitas al-Qur'an tersebut berimplikasi pada keberanian penafsir untuk mengotak-atik makna dibalikannya<sup>4</sup> tanpa ada beban ia akan jauh lari darinya. Sementara menafsirkan hadis merasa selalu di "hantui" keterjebakan pada hadis-hadis *dho'if* yang bisa saja *in contradictio* dengan al-Qur'an.

Ketiga, sejarah hadis adalah sejarah penuh lika-liku, melewati beberapa jaman sehingga bisa terdokumentasi secara sistematis. Setiap peralihan periode membawa implikasi penafsiran yang berbeda sehingga diperlukan tenaga ekstra untuk menelusuri relung-relung jaman itu secara jeli. Berbeda dengan al-Qur'an yang tidak melalui proses rumit dan berhenti di masa khalifah Ustman.

Keempat, hadis diungkap tidak dalam satu narasi (teks). *Riwayat bil ma'na* dan *riwayat bil lafdhi* adalah indikasinya, terlebih ada *sunnah qauliyah*, *fi'liyah* dan *taqririyah* yang semuanya itu sulit penentuan validitasnya. Sedangkan al-Qur'an dituturkan dalam satu narasi, tidak ada istilah *riwayah bil ma'na* dalam kitab suci.

Sebagai narasi (teks), hadis tidak hampa sejarah, ia muncul sebagai eksplanasi terhadap al-Qur'an sekaligus pembentuk hukum baru ketika al-Qur'an tidak menyebutnya.

---

<sup>4</sup> Kamaruddin Hidayat membuat ilustrasi menarik tentang al-Qur'an ini. Baginya al-Qur'an mempunyai dua domain sekaligus. Pertama, Sentrifugal dan sentripetal. Sentrifugal artinya al-Qur'an dalam dirinya sendiri memberi kesempatan kepada pengikutnya untuk menafsirkan sesuai historis kulturalnya. Sementara sentripetal artinya walau ia menimbulkan multi tafsir tetapi mereka merasa berpayung dan berasal dari titik pusat yang sama yakni al-Qur'an. Tidak ada teks kitab suci yang gaya gravitasi dan kemampuan akomodatifnya begitu kuat. Komaruddin menggambarkan seperti "ledakan nuklir" yang secara perlahan semakin membesar dan membesar. Lihat Kamaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, sebuah kajian Hermeneutika* (Jakarta: Paramadina, 1996) h. 15

Jika dalam al-Qur'an dikenal istilah *asbab al-nuzul*, maka dalam hadis dikenal *asbab al-wurud*. Di sinilah letak keterpautan antara teks, realitas dan audiensinya. Sebuah keterkaitan cair yang akan terus mengiringi perjalanan sebuah teks. Teks akan berjalan sejajar dengan realitas yang selalu berubah dan pendengar yang berubah pula. Bila teks berdiri di tempat sementara kedua kawannya bergerak maju, maka teks akan menjadi sebuah narasi mati yang tak berguna. Bagi umat Islam, kematian narasi hadis adalah kemandulan –kalau tidak kematian—umat Islam itu sendiri.

Hermeneutika sebagai teori interpretasi memberi perspektif “menyegarkan” untuk memberi ruang bagi hadis tetap selalu mengiringi realitas jamannya.

Istilah hermeneutika dalam pengertian sebagai ilmu interpretasi dikenal abad ke-17, di mana istilah ini bisa dipahami dalam dua pengertian, yaitu hermeneutika sebagai seperangkat prinsip metodologi interpretasi dan hermeneutika sebagai penggalian filosofis dari sifat dan kondisi yang tak bisa dihindarkan dari kegiatan memahami. Carl Braathen, sebagai mana dikutip Fakhruddin Faiz, mengakomodasi kedua definisi ini menjadi satu dan menyatakan bahwa hermeneutika adalah ilmu yang merefleksikan bagaimana satu kata atau satu peristiwa di masa dan kondisi yang lalu bisa dipahami dan menjadi bermakna secara nyata di masa kini di mana di dalamnya sekaligus terkandung aturan-aturan metodologis untuk diaplikasikan dalam penafsiran dan asumsi-asumsi metodologis dari aktivitas pemahaman.<sup>5</sup>

Pertanyaan-pertanyaan yang dijawab oleh hermeneutika di antaranya adalah bagaimana orang memahami teks atau sesuatu yang dianggap teks?<sup>6</sup> Bagaimana orang

---

<sup>5</sup> Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani*, (Yogyakarta: Qalam, 2003) h. 10

<sup>6</sup> Ricoeur memperluas konsep teks tidak hanya sebatas bahasa, tetapi juga pada sejarah. Sejarah bagi Ricoeur adalah aktivitas manusia yang memiliki tujuan bermakna layaknya bahasa. Sejarah mempunyai persamaan dengan bahasa pada empat hal: *fixation of action, the automatization of action, relevance and importance* dan human action as open work. Lihat Ricoeur, “The Model of Text, Meaningful Action Considered as Text,” dalam *Hermeneutic and Human Sciences*, John B. Thomson (ed). (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) h. 203-208

yang berbeda, berbeda pula pemahamannya? Bagaimana orang yang sama dalam kondisi yang berbeda, berbeda pula dalam memahami teks?<sup>7</sup>

Bleicher merumuskan beberapa hal mengenai proses hermeneutika ini.

*The realization that human expressions contain a meaningful component, which has to be recognized as such by a subject and transposed into his own system of values and meanings, has given rise to the 'problem of hermeneutics': how this process is possible and how to render accounts of subjectively intended meaning objective in the face of the fact that they are mediated by the interpreter's own subjectivity.<sup>8</sup>*

Pertama, terdapat ekspresi-ekspresi manusia yang bermakna. Ekspresi itu kemudian tertuang dalam sebuah narasi atau teks. Kedua, ada sebuah upaya untuk menafsirkan teks yang subjektif itu ke dalam bahasa yang objektif agar dapat ditransformasikan kepada orang lain. Ketiga, Ada pra paham yang mendahului interpretasi tentang sasaran interpretasi itu dibuat. Dengan kata lain ada pra paham tentang sasaran pembacanya.

Tiga kerja inilah yang merepresentasikan kerja Hermes dalam tradisi hermeneutika: menangkap pesan dan memediasi pesan itu ke wilayah pembaca. Tiga kerja yang kemudian menjadi triadik struktur yang tak terpisahkan dalam kajian hermeneutika.<sup>9</sup>

Bleicher membagi proses perkembangan hermeneutika kontemporer menjadi tiga. Pembagian ini didasarkan pada pandangan masing-masing aliran dalam melihat hermeneutika sebagai metodologi atau tidak.<sup>10</sup> Aliran pertama disebut hermeneutika teori: sebuah hermeneutika yang masih menekankan hermeneutika secara objektif-metodologis. Kelemahan teori ini adalah terdeterminasinya interpretasi pada objektivisme sejarah masa lalu, baik objektivisme psikologis Schleiermacher maupun objektivisme historis Dilthey.

---

<sup>7</sup> Fakhruddin Faiz, *Ibid.*

<sup>8</sup> Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, h. 1

<sup>9</sup> Bagi Herhard Ebeling, proses Hermes tersebut mempunyai tiga pesan dasar hermeneutis. Pertama, mengungkapkan sesuatu yang masih dalam dunia ide ke dunia kata-kata sebagai medium transformasi. Kedua, menjelaskan sesuatu yang samar menjadi jelas dan ketiga, menerjemahkan dari bahasa asing ke bahasa pendengar. Lihat Jean Grondain. *Introduction to Philosophical Hermeneutics* (Yale: Yale University Press, 1994) h. 20

<sup>10</sup> Bleicher, *Contemporary Hermeneutics. Ibid. h. 1*

Hermeneutika ini merupakan hermeneutika romantisme yang tidak berniat untuk memproduksi makna tetapi hanya sebatas mereproduksinya.

Sebagai Kritik atas teori pertama, muncul aliran kedua, hermeneutika filosofis: sebuah hermeneutika yang meruntuhkan objektivistik-metodologis menjadi subjektif-ontologis. Fokus bahasannya tidak lagi mempersoalkan metodologi yang tepat dalam proses interpretasi, tetapi lebih dalam mempertanyakan hal-hal substansial dalam interpretasi. Seperti, apa yang terjadi ketika orang melakukan interpretasi? Bagaimana sikap interpretator ketika dihadapkan pada sebuah teks? Aliran kedua menyadari pentingnya dialog antara dua cakrawala yang berbeda (*the fusion of horizon*) antara cakrawala masa lalu dengan sekarang (interpretator) untuk kemudian memproduksi makna sesuai sasaran pembaca (audiens). Kelemahan teori ini terletak pada pengandalannya yang berlebihan pada aspek linguistik dan berpijak pada tradisi yang seolah-olah tidak bias ideologis. Aspek ekstra linguistik berupa relasi kerja, dominasi dan ideologi tidak dibongkar oleh teori ini.<sup>11</sup>

Aliran terakhir dari pembagian Bleicher adalah hermeneutika kritis: hermeneutika yang menyempurnakan hermeneutika filosofis pada aspek ekstra linguistik. Telaahnya tidak lagi berpusat pada bahasa dalam rentang historis, tetapi aspek relasi kerja, dominasi dan hegemoni yang terjadi dalam sejarah interpretasi. Teks lebih banyak dicurigai daripada diafirmasi. Karena seringkali kesadaran palsu yang masuk lewat hegemoni menjalar lewat alat yang bernama teks. Teks secara tidak sadar menindas dengan cara halus.

Hermeneutika hadis sesungguhnya bila dilihat dalam perjalanan sejarahnya tidak terlalu jauh dari hermeneutika al-Qur'an secara keseluruhan. Bila hermeneutika al-Qur'an tradisional dikenal model *tafsir* dan *ta'wil* demikian pula halnya dengan hadis. Persoalannya pun lalu menjadi sama dengan al-Qur'an. Ini disebabkan nalar jaman yang

---

<sup>11</sup> *Ibid.* h. 3

terlalu *bayani oriented* di mana hadis sebagai sumber sekunder setelah al-Qur'an diinterpretasi serupa dengan sumber primernya.

Al-Jabiri menjelaskan fenomena hermeneutika jaman itu sebagai fenomena *hadharah al-fiqh* dan *hadharah al-bayan*.<sup>12</sup> sebuah fenomena kebudayaan yang selalu merferensi pada teks dari pada konteks. Kalaupun *toh* ada kesadaran historis, maka kesadaran itu masih deterministik-objektifistik yang romantisme. Ini bisa dilihat dalam karya *ushul fiqh* Al-Syafi'i (w. 204 H) yang masih mewarisi metode tafsir yang lekatkan pada tradisi *al-bayan*. Di sisi lain metodologi ta'wil yang ditawarkan masih terkooptasi pada genre epistemologi *al-'irfan*.<sup>13</sup> Posisi hadis pada ranah hermeneutika tradisional tersebut mengalami nasib serupa dengan induknya al-Qur'an.

Kelemahan corak interpretasi tradisional di atas adalah tafsir menitiktekan pada interpretasi eksternal<sup>14</sup> yang praksisnya masih kuatnya pengaruh romantisme historis, sementara ta'wil lebih senang "bermesra-mesra" dengan dunia batin yang tidak menyentuh realitas empiris sama sekali. Ada tiga intelektual, bagi Nasr Hamd Abu Zaid, yang melestarikan tradisi ini, dan dianggapnya sebagai pembunuh intelektual Islam. Yaitu Al-Syafi'i, Al-Asy'ari dan Al-Ghazali.<sup>15</sup> Nasr menyebut mereka sebagai trilogi ortodoksi.

Teori interpretasi tradisional, baik hadis maupun al-Qur'an, tidak memenuhi triadik struktur hermeneutika kontemporer yaitu teks, pengarang dan audiensi atau dalam bahasa lain: teks, pengarang dan realitas. Di sinilah letak kekurangannya.

## HERMENEUTIKA HADIS

Sebagaimana al-Qur'an, hermeneutika hadis berjalan pada tiga dunia: *the world of the texts* (dunia teks), *the world of the outhar* (dunia pengarang) dan *the world of the*

---

<sup>12</sup> Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Bunyah al-A'ql al-Arabiyy*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1990) h.14

<sup>13</sup> *Ibid.* h. 20-26

<sup>14</sup> Farid Esac, *Qur'an , Liberation and Pluralisme: an Islamic Perspective of Interrreligious Solidarity against Opperssion*. (Oxford: Oneword, 1997) h. 61

<sup>15</sup> Nasr Hamd Abu Zaid, *Al-Imam Al-Syafi'i wa Ta'sis Al-Aydyulujiyyah Al-Wasathiyyah* (Kairo: Sina li Al-Nasyr, 1992) h. 4



*reader* (dunia pembaca). Tiga dunia yang merepresentasikan *matn al-hadist*, Nabi Muhammad dan ummat secara generatif sebagai pembaca. Dalam hermeneutika hadis tiga dunia ini barangkali kurang bisa menelaah hadis secara *holistic*. Berbeda dengan al-Qur'an yang dicukupkan dengan tiga dunia karena al-Qur'an tidak mempunyai mata rantai komunikasi dari generasi ke generasi yang dipertanyakan kridebelitasnya, semuanya dalam posisi *mutawatir*, maka hadis harus menambah dunia ke empat yaitu *the world of transformator* (dunia rawi: penyampai hadis).

Dunia rawi tidak *include* dalam dunia pembaca karena rawi menempati sebagai pembaca pertama yang kemudian digolongkan ke dalam *the world of transformator*. Pendapat ini berangkat dari asumsi bahwa pembaca pertama itu secara langsung mempengaruhi validitas isi hadis. Ketidak kridebelitasnya transformator menyebabkan hadis digolongkan kedalam struktur validitas hadis yang berbeda, misalnya *dho'if*, *hasan* dan semisalnya. Di sinilah letak kerumitan sekaligus keunikan hermeneutika hadis.

Jika dalam al-Qur'an penafsir pertama, *entah* dia seorang pembohong, pendusta atau penjudi, tetap tidak akan mempengaruhi validitas isi al-Qur'an. Tetapi dalam hadis penyampai yang sekaligus pembaca itu berpengaruh pada validitasnya untuk generasi selanjutnya. Oleh karena itu sebelum masuk ke dalam triadik struktur hermeneutika komtemporer, maka dalam hadis harus melampaui dahulu tentang dunia transformator.<sup>14</sup>

Dunia transformator atau disebut juga dunia rawi ketika terstruktur dari atas sampai ke pembaca disebut dengan *sanad*. Sebuah hadis bisa dikatakan *maqbul* (diterima: seperti hadis shahih dan hasan) jika telah lulus verifikasi dalam dunia

---

<sup>14</sup> Dalam dunia hadis, ilmu yang membahas tentang transformator ini disebut *jarh wa ta'dil* yaitu sebuah ilmu yang membahas keadaan para rawi dari segi diterima atau ditolaknya perwayatan mereka. Khatib al-Bagdadi mendefinisikannya sebagai pembahasan untuk menentukan apakah para rawi itu *tsiqah* (diterima) atau *khairu tsiqah* (di tolak). Lebih lanjut, lihat Hamzah Abu al-Fatah Bin Husain Qasim al-Naimi *al-Manhaju al-Ilmi* (Ardan: Dar al-Nafis, 1999) h. 59

transformator ini. Lima kriteria sebuah hadis dikatakan *maqbul* yaitu Sanadnya bersambung, perawinya adil, perawinya *dhobit*, terhindar dari *syuzuz* dan terhindar dari *illat*.<sup>15</sup>

Dr. Subhi Al-Shaleh menjelaskan, bahwa perawi dapat disebut adil, jika ia beragama Islam, mukallaf, berakal sehat, tidak berbuat fasiq dan tidak berbuat hal-hal yang dapat merusak harga dirinya (*murua'ahnya*) seperti, makan sambil berdiri, buang air kecil ditempat yang bukan disediakan untuknya dan bergurau yang berlebihan. Jika salah seorang di antara para rawi itu kehilangan satu sifat adil, maka hadisnya dianggap *dha'if*<sup>16</sup>.

Sedangkan yang dimaksud dengan *dhobit* adalah bahwa perawi kuat hapalan serta paham benar dengan hadis yang dituliskannya. Sehingga suatu saat dibutuhkan dapat secara langsung menunjukkannya. Rawi yang adil dan *dhobit* disebut *Tsiqah*<sup>17</sup>.

Maksud sanadnya bersambung adalah sanad tidak terputus atau selamat dari keguguran pada tiap rawi untuk dapat saling ketemu dan menerima langsung dari guru yang memberi hadis, mulai dari *mukharrij* hadis sampai sahabat yang menerima langsung dari Nabi. Untuk mengetahui apakah sanadnya bersambung atau tidak dapat diteliti dari kata-kata yang dipakai dalam *tahammul wa ada' al-hadis* dan sejarah hidup masing-masing periwayat.

Maksud '*illah*' ialah suatu penyakit yang samar-samar yang dapat menodai keshahihan hadis, misalnya, meriwayatkan hadis secara *muttashil* terhadap hadis *mursal* atau hadis *munqathi'* atau berupa sisipan yang terdapat pada *matn hadis*<sup>18</sup>.

Maksud *syuzuz* adalah bahwa suatu hadis yang diriwayatkan oleh perawi berlainan dengan riwayat perawi yang lebih kuat. Imam Syafi'i berpendapat bahwa tidaklah suatu hadis dikatakan Syaz apabila diriwayatkan oleh seorang *Tsiqah*, sedangkan

---

<sup>15</sup> Muhammad Mahfudz bin Abdullah Al-Tarmisi, *Manhaju dzawi Al-Nadhori*. (Mesir: al-Bab al-Halabi Wa al-auladah, 1955) h. 9

<sup>16</sup> Subhi al-Shaleh, *Ulumu al-Hadist wa Musthalahu*. (Beirut: Dar al-'Ilmi li al-Malayin, 1977) h. 126-128

<sup>17</sup> Drs. H. Endang Soetarai AD. *Ilmu Hadist* (Bandung: Amal Bakti Press, 1977) h. 141

<sup>18</sup> *Ibid.* h. 142

periwat *tsiqah* lainnya tidak meriwayatkan hadis itu. Suatu hadis disebut *syaz*, jika apabila hadis yang diriwayatkan oleh seorang periwat yang *tsiqah* tersebut bertentangan dengan hadis yang diriwayatkan oleh banyak periwat yang juga *tsiqah*<sup>19</sup>.

Kelima unsur ini, pada awalnya dikenal sebagai tolak ukur kritik sanad. Namun perkembangan berikutnya, istilah ini juga dikenakan sebagai tolak ukur *matan*. Karena itu, *haza hadist shahih* mempunyai arti bahwa hadis tersebut adalah shahih, baik dari sisi sanad maupun *matan*<sup>20</sup>.

Setelah tahap verifikasi transformator lulus, hermeneutika *matan* dilakukan. Pada tahap terakhir inilah sebuah narasi (teks) membutuhkan interpretasi. Sebuah teks diucapkan oleh pengarangnya (Nabi Muhammad) tidak hampa audiens, yang berarti pula bukan kosong sejarah. Teks yang diucapkan Nabi Muhammad seringkali bersifat situasional dan kasuistik. Dalam kerangka ini, dapat dimengerti jika Nabi Muhammad selalu memberi jawaban berbeda pada pertanyaan yang sama. Ketika ditanya tentang aktifitas yang paling utama, aneka jawaban yang dimunculkan: kadang shalat di awal waktu, kadang berbuat baik pada orang tua dan kadang pula berjihad di jalan Allah. Heterogenitas jawaban ini didasarkan pada pra-paham Nabi sebagai pembuat teks kepada sasaran audiensnya.

Oleh karena itu, dalam tradisi hermeneutika hadis dikenal dua prinsip. Pertama, memandang universalitas teks dan meninggalkan sebab-sebab khusus yang memunculkan teks. Seperti sucinya air laut dan halalnya bangkai ikan laut. Hadis ini diperlakukan universal walau kemunculannya bersifat kasuistik, seorang sahabat yang ingin berwudlu sedangkan bekal air dibutuhkan untuk minum. Kedua, memperhatikan sebab-sebab khusus dan membiarkan universalitas teks. Model kedua ini sangat eksklusif dan tektualis, apa adanya seperti bunyi teks.

---

<sup>19</sup> Subhi as-Shalih, *Ulumu al-hadist*, h. 196-197

<sup>20</sup> Mahmud al-Tahhan, *Ushul al-Tarikh wa Dirasat al-Asanid*, (Beirut: Daru al-Qur'an al-Karim, 1979) h. 156-157. Lihat juga Lukman S. Thahir, "Memahami Matan Hadits Lewat Pendekatan Hermeneutik" dalam *Hermeneia* Vol. 1. Nomor 1 (Yogyakarta: Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2002) h. 52

Hal lain yang penting dalam peneropongan hadis dengan memperhatikan dunia teks, pengarang dan pembaca adalah sebuah pendekatan kontekstual. Sebuah pendekatan yang memperhatikan aspek sosiologi, antropologi, politik dan ekonomi. Pendekatan dengan berbagai titik pijak ini seringkali melihat spirit teks dari pada bunyi teks. Spirit teks inilah yang selalu mengalami dinamisasi dari waktu ke waktu menembus *locus* dan *tempus* yang berbeda. Secara kasat mata, pendekatan ini tampak lari dari teks, tetapi sebaliknya justru menghidupkan teks. Teks yang tetap berdiri di tempat itu harus dijalankan untuk menyelesaikan persoalan umat. Pendekatan ini secara sadar pula sebagai usaha “menghidupkan” Muhammad di tengah jaman.

Upaya kontekstualisasi ini pernah dilakukan oleh Abu Hanifah ketika memahami hadis “*tidak sah nikah kecuali dengan wali dan dua orang saksi*”. Teks ini bagi Abu Hanifah, diucapkan oleh Nabi Muhammad di kota Madinah yang masih tradisional, di mana anak perempuan tidak terbiasa untuk keluar rumah. Kondisi sosial demikian menyebabkan posisi wali menjadi penting sebagai perantara antara si gadis dengan calon suaminya. Pihak wanita mempercayakan penuh untuk melihat kondisi calonnya kepada wali. Bagi Abu Hanifah Kota Hijaz adalah kota metropolis yang maju. Seorang wanita bebas untuk keluar rumah dan dapat melihat calon pasangannya sendiri, maka wali tidak diperlukan lagi karena fungsi wali telah hilang.

Teks yang disabdakan oleh pengarangnya (Nabi Muhammad) terikat oleh setting sosial kota Madinah. Realitas historis ini menyebabkan teks itu muncul dan ketika teks tersebut di “lempar” kepada masyarakat Hijaz di mana latar sosial Abu Hanifah tinggal lebih maju, maka Abu Hanifah sebagai pembaca teks perlu mempertimbangkan historisitas audiensinya. Di sini terlihat keterkaitan antara teks, pengarang dan pembaca atau dalam bahasa Arkoun, adanya keterkaitan antara bahasa, pemikiran dan sejarah.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Bahasa merupakan verbalisasi ide dalam pikiran, sementara itu ide dalam pikiran sering dipengaruhi secara sadar maupun tak sadar oleh historisitas di mana ia berada. Pada awal kalinya, keterkaitan itu digunakan Arkoun dalam menganalisa konsepsi-konsepsi keagamaan yang selalu terkait erat dengan bahasa, pemikiran dan realitas yang melingkarinya. Lihat Mohammad Arkoun, *Nalar Islami*

Pesan terpenting hadis tersebut, dalam kajian hermeneutika, adalah pentingnya seorang calon pengantin wanita mengerti latar belakang sosial calon suaminya.. Sedangkan cara mengetahui, tergantung budaya, tradisi dan kebiasaan yang berlaku sesuai *tempus* dan *locus*nya masing-masing.

Sekilas, interpretasi ini lari dari bunyi teks. Justru dengan interpretasi seperti inilah hadis menjadi hidup. Karena seandainya diinterpretasi secara tekstual pun, masyarakat moderen saat ini secara “santai” telah meninggalkannya, karena posisi wali hanyalah pelengkap prosesi nikah, bukan pelaksana inti dari maksud hadis, meneliti latar sosial calon suami, bahkan si wanita saat ini lebih paham tentang calonnya dibanding wali.

### **KEUNGGULAN HERMENEUTIKA KRITIS: JURGEN HABERMAS**

Habermas muncul dengan tradisi Marxian yang telah dijungkirbalikkan. Menjungkirkan paradigma kerja yang memandang relasi antar manusia secara asimetris, buruh-tuan, borjuis-poletar dan budak-*ndoro*, menjadi paradigma komunikasi yang simetris. Pola relasi asimetris ini, dalam pandangan Habermas, sering masuk dalam sebuah interpretasi. Interpretasi lalu bias kepentingan. Oleh karena itu bias-bias dalam interpretasi harus diudar tidak melalui pendekatan linguistik tetapi ekstra linguistik. Inilah yang membedakan hermeneutika kritis dengan hermeneutika filosofis yang hanya bermain diwilayah bahasa.

Hermeneutika Kritis menggugat “optimisme” dalam pemikiran Schleirmacher, Dilthey, Heidegger dan Gadamer. Bagi Habermas, mereka walau berbeda pendapat ternyata masih percaya pada universalitas tertentu dari teks. Objek hermeneutikanya mungkin berbeda, tetapi mereka sama-sama tetap berusaha menjamin adanya kebenaran dalam bahasa manusia yang sekedar menantikan Penjelasan. Hermeneutika kritis tidak berusaha mengklarifikasi kebenaran tersebut, tetapi mendemistifikasi. Teks lebih banyak

---

*dan Nalarn Modern: Berbagai Tantangan dan jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994) h. 247

dicurigai daripada diafirmasi dan tradisi bisa jadi tempat persembunyian kesadaran palsu.<sup>22</sup>

Hermeneutika filosofis seperti yang dianut Gadamer mempraanggapkan sebuah pengetahuan yang steril, bersih dari jejak kepentingan yang menindas. Pengetahuan ini harus disingkap oleh refleksi kritis untuk membuktikan selubung ideologisnya. Jika Gadamer menganggap bahasa sebagai landasan primer komunikasi dan dasar eksistensi, maka Hermeneutika kritis (Habermas) lebih kritis kepada bahasa sebagai medium dominasi dan kekuasaan dalam masyarakat.

Hermeneutika teoritis dan hermeneutika filosofis, kalau begitu, layak disebut sebagai “hermeneutika keyakinan”, sebab berorientasi ke depan untuk mengapresiasi teks. Sebaliknya, hermeneutika kritis dapat disebut “hermeneutika kecurigaan” karena berkepentingan untuk mengungkap tabir-tabir ideologis di balik teks.<sup>23</sup>

Habermas menjelaskan adanya keterpautan tegas antara kepentingan dengan pengetahuan yang kemudian terverbalisasi dalam bahasa. Keterpautan itu dijelaskan dalam tiga domain ilmu. *Pertama*, ilmu-ilmu empiris-analitis (ilmu-ilmu alam) yang berada pada kepentingan teknis untuk menguasai proses-proses yang dianggap obyektif. Sistem acuan ilmu-ilmu ini adalah penguasaan teknis. *Kedua*, ilmu-ilmu historis-hermeneutis yang berusaha memahami makna (*verstehen*) bukan menjelaskan (*eklarieren*) fakta yang diobservasi. Dalam terminologi ini maka tugas penafsir memegang peranan penting untuk mengkomunikasikan makna dalam fakta. Pada konteks ini, kepentingan praksis ditekankan untuk mencapai saling pengertian atau konsensus.

*Ketiga*, ilmu-ilmu kritis: merupakan usaha lebih lanjut terhadap apa yang dilakukan oleh ilmu-ilmu sosial dalam menjelaskan tingkah laku sosial. Pernyataan-pernyataan dan teori-teori sosial cenderung mengenai keajegan-keajegan proses-proses sosial tersebut

---

<sup>22</sup> Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan, Metodologi Tafsir Al-Qur'an menurut Hasan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002) h. 43

<sup>23</sup> *Ibid.* h. 43-45. Lihat juga Ellam Crasnow, “Hermeneutics” dalam Roger Flower (ed) *A Dictionary of Modern Terms*. (New York: Routledge and Paul Kegan, 1987) h, 194. Hermeneutika kecurigaan ini banyak dipengaruhi oleh *master of suspicion* seperti Nietzsche, Rorty, Derrida dan Marx.

sebagai keniscayaan sebagaimana ilmu-ilmu alam. Lebih dari itu, ilmu-ilmu kritis berusaha menunjukkan bahwa keajegan-keajegan tertentu yang merupakan pola hubungan ketergantungan ideologis dapat diubah.<sup>24</sup>

Untuk memecahkan kebekuan kepentingan dalam ilmu-ilmu tersebut, Habermas menawarkan paradigma komunikasi untuk mencapai konsensus secara argumentatif-rasional tanpa pemaksaan dari pihak lain. Agar konsensus itu bersifat rasional perlu adanya prosedur yang disebut *discourse*. Ada dua *discourse* dalam pemikiran Habermas: teoritis dan praktis. Teoritis berkaitan dengan wacana bahasa dan praktis berhubungan dengan wilayah moral praktis. *Discourse* teoritis beroperasi pada wilayah perbincangan argumentatif mengenai klaim validitas kebenaran, sedangkan *discourse* praktis mengenai klaim validitas ketetapan.<sup>25</sup> Agar kebenaran konsensus rasional sesuai dengan klaim ketetapan maka perlu adanya *refleksi diri* dengan bantuan teori kritik ideologi Marxis dan psikoanalisis Sigmund Freud. Refleksi diri ini berusaha untuk membebaskan peserta komunikasi dari dominasi atau ketergantungan-ketergantungan lain.<sup>26</sup>

Paradigma komunikasi ini, mengarahkan Habermas pada konsep tindakan komunikatif yang berkait erat dengan asumsi bahwa bahasa menempati posisi pokok dalam interpretasi yang berkaitan dengan ruang dan waktu. Pemahaman atau interpretasi dilakukan oleh pembicara dan pendengarnya bertemu satu sama lain.<sup>27</sup>

Hermeneutika kritis, karena mengikuti teori kritis, tentu tidak bisa dilepaskan dari proyek mazhab kritis, yaitu menjadikan teori untuk praksis, praksis pembebasan manusia dari ketidaksadaran maupun dari dogma-dogma ideologi tertentu. Inilah yang kurang dari

---

<sup>24</sup> Listiyono Santoso dan I Ketut Wisarja “ Epistemologi Jorgen Habermas” dalam Listiyono Santoso dan Sunarto (ed) *Epistemologi Kiri*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2003) h. 232-233

<sup>25</sup> Lihat Abd. Mustaqim, “ Etika Emansipatoris Jorgen Habermas dan Implikasinya di Era Pluralisme, dalam Reflesi, vol 2, No.1 (Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, 2000)h. 17

<sup>26</sup> Budi Hardiman, *Kritik Ideologi; Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*. (Yogyakarta: Kanisius, 1990) h. 165-178

<sup>27</sup> Habermas membagi tindakan menjadi empat: tindakan teleologis, tindakan normatif, tindakan dramaturgik dan tindakan komunikatif. Lihat E. Sumaryono, *Hermeneutika, Sebuah metode filsafat*. (Yogyakarta: Kanisius, 1999) h. 94-101

hermeneutika filosofis seperti Gadamer. Oleh karena itu hermeneutika kritis bersifat: pertama, historis yaitu menyelenggarakan kritik atas tindakan tidak manusiawi dalam setting sosialnya masing-masing. Kedua, kritis yaitu kritis atas dirinya sendiri, termasuk pada kebenaran dan pengetahuan yang telah ada. Ketiga, curiga, curiga akan segala hal yang telah mapan.<sup>28</sup>

“Memahami” dalam uraian Habermas pada dasarnya membutuhkan “dialog”, sebab proses memahami adalah proses “kerjasama” di mana persertanya saling menghubungkan diri satu dengan yang lainnya secara bersama di dunia kehidupan (*lebenswelt*). Dunia kehidupan tersebut mempunyai tiga aspek: dunia objektif, dunia sosial dan dunia subjektif. Dunia objektif adalah totalitas semua entitas atau kebenaran yang memungkinkan terbentuknya pernyataan-pernyataan yang benar. Jadi, totalitas yang memungkinkan kita berpikir secara benar tentang semua hal. Dunia sosial adalah totalitas hubungan interpersonal atau antar pribadi yang dianggap sah dan teratur. Sedangkan dunia subjektif sering disebut juga sebagai “duniaku sendiri”, sebuah totalitas pengalaman subjek pembicara.<sup>29</sup>

Disinilah Habermas menawarkan dialog interpretasi di antara pembaca teks, sehingga Konflik antar interpretasi yang berbeda dapat dihindari, sebuah hal yang berbeda dengan hermeneutika filosofis seperti Gadamer yang tidak menjawab bagaimana jika beda interpretasi yang disebabkan beda tradisi saling mengaku paling benar dan paling absah. Bukankah pengakuan diri paling absah ini problem serius kita?.

## **HADIS AHLU AL-SUNNAH WA AL-JAMA'AH**

Hermeneutika Kritis Jurgen Habermas mempunyai kecurigaan terhadap teks apapun. Kecurigaan ini diawali dengan asumsi bahwa teks seringkali membuai alam

---

<sup>28</sup> Budi Hardiman, *Menuju Masyarakat Komunikatif: Ilmu, Masyarakat, Politik & Politik Menurut Jurgen Habermas* (Yogyakarta: Kanisius, 1993) h. 58

<sup>29</sup> E. Sumaryono. *Hermeneutika. Ibid.*



kesadaran manusia dengan cara yang sangat halus seperti bahasa. Verbalisasi ide dalam bentuk teks tertulis acapkali menyimpan ideologi hegemonik.

Hadis *ahl sunnah wa al-jama'ah* sebagai teks akan penulis telusuri sisi-sisi ideologisnya melalui pendekatan historis untuk kemudian mengungkap interpretasi yang tidak diskriminatif, benar sendiri dan lebih dari itu siap dikritik. Sebagaimana disinggung diatas, berbeda dengan al-Qur'an yang langsung menuju teks, karena al-Qur'an tidak memperlakukan transformasi secara generatif, hermeneutika hadis harus melampaui dahulu "penjelajahan" dunia transformator untuk menemukan kualitas validitasnya.

### **Menimbang *The World of Transformator***

Hadis tentang *ahl sunnah wa al-jama'ah*, setelah penulis telusuri, tidak terdapat dalam *shahih Bukhari* dan *shahih Muslim*, dua kitab induk hadis yang diakui kualitas transformasinya secara konsensus. Kitab-kitab induk hadis lain yang validitasnya di bawah *shahihain* (nama lain dari dua kitab di atas) seperti Musnad Ahmad, Abu Daud, Turmidzi dan Ibnu Majah. Berikut ini akan ditunjukkan beberapa hadis itu.<sup>30</sup>

Pertama dalam *sunan Abu Daud*:

*"Rasulullah bersabda: "Umat Yahudi akan pecah menjadi 71 atau 72 golongan, dan umat Nasrani pecah menjadi 71 atau 72 golongan sedangkan umatku akan pecah menjadi 73 golongan.""*<sup>31</sup>

Dalam riwayat Abu Daud ini ditemukan seorang rawi yang bernama Muhammad Bin 'Umar yang masih diragukan. An-Nasa'i, Ibnu Hibban, Ibnu 'Adiy dan "Abdullah bin Mubarak tidak mengungkapkan secara tegas kridebelitasnya.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Penunjukkan hadis di sini hanya sebagai representasi. Satu kitab sebenarnya memuat beberapa hadis yang serupa. Demi simplifikasi masing-masing dari kitab Musnad Ahmad, Abu Daud, Turmidzi dan Ibnu Majah diambil satu persatu. Dari sini sebenarnya bisa dilihat bahwa kitab induk *shahihain* tidak memuatnya. Untuk perkembangan-perkembangan hadis seperti ada tambahan redaksi yang penuh kepentingan oleh perawinya. Seperti disebut dalam kitab Tabrani. Dari kitab yang disebut belakang inilah kitab-kitab kalam banyak merujuk, seperti *al-Milah wa al-Nihal* karangan As-Syahrastani.

<sup>31</sup> CD Room, *Mausu'atu al-Hadist al-Syarif*, versi 1. 2. hadis nomor 3980. Lihat juga Abu Daud, *Sunan Abu Daud*, VII (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1300 H/1980 M), h 4 hadis nomor 4429

<sup>32</sup> CD Room. *Mausu'ah. Ibid.*

Kedua, Hadis riwayat Imam Ahmad dalam *Musnad Ahmad*:

*Rasulullah bersabda: "Sesungguhnya Bani Israil akan pecah menjadi 72 golongan dan kalian pun seperti mereka, semuanya akan masuk neraka kecuali satu golongan saja".*<sup>33</sup>

Di dalam hadis ini terdapat perawi bernama An-Numairi. Para ahli hadis seperti Ibnu Hibban dan Abu Hatim Al-Razi meragukan kualitas orang ini, bahkan Yahya Bin Ma'in menganggapnya sebagai *dho'if* (lemah).<sup>34</sup>

Ketiga, hadis termaktub dalam kitab *Sunan Ibnu Majah*:

*Rasulullah bersabda: "Umat Yahudi akan pecah menjadi 71 golongan: 70 masuk neraka dan hanya satu yang di surga. Umat Nasrani pecah pula menjadi 72 golongan: 71 masuk neraka dan hanya satu di surga. Demi Dzat yang Muhammad di bawah kekuasaannya, sungguh umatku pun akan pecah menjadi 73 golongan: 72 di neraka dan satu di surga. Ditanyakan kepada Rasul, siapa yang satu itu Rasul? Rasul menjawab "mereka adalah al-jama'ah."*<sup>35</sup>

Salah seorang rawi hadis ini ada yang agak diragukan oleh Ahmad Bin Hanbal yaitu Rasid Bin Sa'd. Walaupun yang lain menganggapnya *tsiqah* tetapi ulama berbeda pendapat tentang *ketsiqah*-annya ini.<sup>36</sup>

Keempat, hadis yang diriwayatkan Turmidzi dalam *al-Jami'u al-Shahih*:

*"Rasulullah bersabda: "Sesungguhnya Bani Israil akan terpecah menjadi 72 golongan, sedangkan umatku pecah menjadi 73 golongan. Semuanya masuk neraka kecuali satu golongan. Para sahabat bertanya: "siapa yang satu itu Rasul? Rasul menjawab: "mereka adalah yang mengikutiku dan para sahabatku."*<sup>37</sup>

---

<sup>33</sup> *Ibid.*. Hadis nomor 11763.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, Hadis nomor 3982. Lihat juga Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, II, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.) h. 480. hadis nomor 4057.

<sup>36</sup> CD Room, *Mausu'ah. Ibid.*

<sup>37</sup> CD Room, *Mausu'ah. Ibid.* hadis nomor 2565. Lihat juga Al-Tarmizi, *al-Jami'u as-Shahih*, V (Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-Arabi, tth) h. 26. hadis nomor 2641

Para ahli hadis seperti Bukhari, Ahmad Bin Hanbal, Yahya Bin Sa'd al-Qattan dan Ibnu Mahdi meragukan periwayatannya karena dianggap lemah hafalannya (tidak *dhabit*).<sup>38</sup>

Sebuah hadis bisa dikatakan diterima bila rawinya memenuhi standardisasi kualifikasi lima sarat di atas, jika salah satu dari sarat lima itu kurang maka, derajatnya menurun menjadi hadis *hasan*. Hadis hasan menurut para ahli hadis bisa juga dijadikan pedoman untuk melakukan sesuatu.<sup>39</sup> Bahkan jika hadis ini pun dianggap *dho'if* (karena ada yang dianggap kurang *dhabit* seperti Abdurrahman Bin Ziyad al-Afriqi dan An-Numairi, maka ia bisa menjadi *hasan li ghairihi* karena kurang hafalannya, tidak lah terlalu pelupa atau terlalu banyak salahnya, dan tidak pernah berdusta, apalagi hadis itu banyak didukung oleh hadis-hadis serupa.<sup>39</sup> Dari tinjauan transformator hadis, hadis itu layak untuk diterima.

Sebagai hadis *maqbul*, ia harus diberi interpretasi yang tidak diskrimatif dan bias kepentingan. Namun dalam proses sejarahnya, hadis ini sering disalah interpretasikan bahkan ada usaha untuk menambah teksnya untuk justifikasi normatif sebuah aliran. Aliran Al-Asy'ariah yang kemudian secara resmi menamakan dirinya mazhab *ahlu sunnah wa al-jama'ah* melalui tokoh-tokohnya seperti al-Zabidi dalam kitab *Ithafu Sadati al-Muttaqin* menegaskan "Jika diucapkan *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah*, maka yang dimaksud adalah mazhab al-Asy'ari dan al-Maturidi."<sup>40</sup> Monopoli kebenaran ini, harus diteliti ulang untuk selanjutnya menghilangkan "debu" politis atau dalam bahasa Jurgen Habermas, ideologi dalam sebuah teks.

## **Bias Ideologi dalam Interpretasi**

### **1. Latar Politik (Ideologis)**

---

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> Endang Soetari, *Ilmu Hadis*, h. 9

<sup>39</sup> M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadist*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1961) h.

<sup>40</sup> Muhammad Bin Muhammad al-Husni al-Zabidi, *Ithaf al-Sadat al-Muttaqin*, II (tth) h. 6

Afif al-Kindi, seorang pedagang, datang ke Makkah saat musim haji, ia menjumpai al-Abbas (paman Nabi). Pada saat itu, ia menyaksikan seorang laki-laki yang sedang shalat menghadap ke Ka'bah, di belakangnya ada seorang perempuan dan seorang pemuda. Afif kemudian bertanya kepada al-Abbas: "Agama apakah ini?" Abbas menjawab: "Ini adalah Muhammad, putra saudara laki-lakiku Abdullah. Dia menganggap dirinya utusan Allah, berobsesi untuk menggulingkan Persia dan Ramawi."<sup>41</sup>

Cerita ini banyak dikutip oleh para ahli sejarah untuk membuktikan bahwa Islam hadir penuh dengan pergolakan politik. Tribalisme (rasa kesukuan) Arab yang begitu kental oleh Nabi mampu dialihkan menjadi rasa memiliki Islam yang sangat ampuh. Rasa memiliki (*sense of belonging*) inilah salah satu jawaban kenapa dakwah Islam laksana melipat waktu, cepat menyebar. Tetapi sayang, Islam sebagai pemersatu ini mulai terkoyak ikatannya waktu Nabi meninggal. Watak aslinya kambuh. Watak kapitalisme penguasaan ekonomi ditambah dengan haus kepemimpinan hadir kembali dalam memperebutkan pengganti Nabi, Untunglah konflik cepat diselesaikan oleh seorang tokoh kharismatik Umar Bin Khattab walau harus menunda pemakaman Nabi. Proses pemilihan Abu Bakar secara terbuka dan langsung itu menjadi penunjukan ketika perpindahan kekuasaan kepada Umar. Di jaman Abu Bakar, penentangan-penentangan mulai muncul, oleh itulah, Umar ketika sakit parah membentuk dewan formatur dengan memberi *wanti-wanti* anaknya, Abdullah bin Umar, boleh menjadi peserta tetapi tidak berhak untuk dipilih. Umar menyadari betul, bahwa pemimpin dari Bani 'Adi cukup hanya dirinya, Umar mempertimbangkan watak tribalisme ini sebagai dasar keputusannya.

Dalam badan formatur,<sup>42</sup> terdapat pertentangan *alot* antara bani Hasyim (Ali) dengan bani Umayyah (Ustman). Dua bani yang dalam sejarah selalu mengalami

---

<sup>41</sup> Abu al-Hasan Ali Ibn Muhammad Ibn al-Atsir, *Al-Kamil fi al-Tarikh*, II (Beirut: Dar Shadir) h. 57

<sup>42</sup> Mereka adalah Ali Bin Abi Thalib, Ustman Bin Affa, Abdurrahman Bin Auf, Thalhah Bin Ubaidillah, Sa'ad bin Abi Waqash dan Zubair Bin Awwam. Enam orang yang kemudian mengkristal menjadi dua orang yang harus dipilih. Ali dan Utsman. Ali dari bani Hasyim dan Utsman dari bani Umayyah. Zubair tidak bisa maju karena sudah ada Ali, Sa'ad Bin Abi Waqash peluangnya kecil karena

pergolakan. Pasca Usman, pemerintahan pindah ke tangan bani Hasyim, kemudian direbut lagi oleh bani Umayyah (Muawiyah) dan lalu pindah lagi oleh Bani Hasyim (Abbas atau abbasiyah).<sup>43</sup>

Pergolakan politik kemudian merasuk dalam persoalan akidah, setelah peristiwa hebat dalam sejarah, *tahkim*, yaitu sebuah kekalahan total Ali terhadap Muawiyah dalam negosiasi politik tingkat tinggi. Faksi Ali kemudian pecah menjadi dua: Syi'ah pendukung fanatik Ali dan Khawarij penentang Ali. Khawarij inilah yang kemudian dianggap "biang kerok"<sup>44</sup> interpretasi teks secara sembarangan. Ali, Aisyah, Zubair dan Ustman, sebagai orang yang dijamin oleh Rasul masuk surga di kafirkan oleh Khawarij. Pengkafiran menjadi *trend* bagi mereka. Mulai saat itulah orang mulai memperbincangkan dengan kafir, apa batasan kafir? Sikap seperti apa yang dikatakan kafir? Dan pertanyaan-pertanyaan teologis lain. Di sela-sela itu muncul pula kelompok yang apatis, murji'ah, menyerahkan segalanya kepada Allah nanti di akherat.

Nalar politis masuk ke nalar teologis. Menghadapi Syi'ah, muawiyah lalu menyebarkan paham jabariah, bahwa apa yang telah dilakukannya adalah kehendak Allah, jika Allah tidak menghendaki, pasti dirinya tidak menjadi khalifah (raja). Justifikasi teks kitab suci maupun hadis menjadi hal biasa. Hadis-hadis palsu bagi kepentingan tertentu sering dimunculkan. Karena al-Qur'an tidak mungkin untuk dipalsu, maka pencarian justifikasi yang paling gampang adalah hadis, sedangkan al-Qur'an hanya sebatas interpretasi. Oleh karena itu, pelacakan otentisitas hadis lebih rumit dibanding al-Qur'an, di samping Allah memang telah menjaminnya.

---

dari suku yang tidak berwibawa, bani Zahrah. Sedangkan Thalhah dari Bani 'Adi sama dengan Umar dan Abdurrahman Bin Auf dari bani Muawiyah tidak mungkin maju karena sudah ada Ustman yang lebih senior.

<sup>43</sup> Said Aqil Siraj, "Latar Kultural dan Politik Kelahiran ASWAJA", dalam Imam Baehaqi (ed), *Kontroversi ASWAJA*, (Yogyakarta: LkiS, 2000), h. 3-11

<sup>44</sup> Istilah ini saya ambil dari Jalaluddin Rahmat, dalam mengeksplorasi praktek keagamaan yang garang dan gampang menyalahkan orang lain. Jalaluddin menegaskan bahwa sifat-sifat Khawarij selalu ada dalam praktek keberagaan seseorang. Lihat Jalaluddin Rahmat, *Islam Aktual*, (Jakarta: Mizan, 2003) h. 29-33

Cukuplah sampai di sini, hadis menjadi sasaran empuk untuk legitimasi teologis. Hadis *ahl sunnah wa al-jama'ah*, dalam *mainstream* ini pun tidak lepas dari legitimasi teologis untuk kekuasaan.

Ketika kekuasaan bani Abbasiyah dipimpin oleh al-Makmun, Mu'tazilah dijadikan mazhab resmi negara, al-Makmun terjebak pada monopoli kebenaran dan absolutis. Ia memaksa setiap warga untuk menganut mazhab mu'tazilah, bahkan ia sempat mengeluarkan statement teologis berupa "teori mimpi". Menurut pengakuan al-Makmun, dirinya bermimpi ketemu dengan seorang yang sangat rapi, berpakaian putih, tenang dan berwibawa. Al-Makmun kemudian terlibat dialog:

*Man anta* (tuan siapa) ?

*Ana Aristhoteles* (saya aristoteles)

*Ma huwa al-hasan* (apa yang disebut kebenaran itu? )

*Ma hassanahu al-aqlu* (yang disebut kebenaran adalah apa yang dianggap benar oleh akal)

*Tsumma ma* (lalu apa lagi? )

*Ma hassanahu al-syar'u* (sesuatu yang dibenarkan oleh syari'at)

*Tsumma ma* (kemudian apa lagi? )

*Tsumma la tsumma* ( tidak ada lagi, ya...hanya itu)<sup>45</sup>.

Mimpi itu oleh al-Makmun "dilempar" ke wilayah publik untuk mempengaruhi nalar orang yang menentanginya. Ia telah mencekeramkan sebuah hegemoni melalui struktur kekuasaan. Hegemoni al-Makmun ternyata dilanjutkan pula dengan dominasi berupa pemaksaan fisik. Kasus yang paling terkenal adalah pemaksaan mu'tazilah kepada Ahmad Bin Hanbal, tokoh ortodoksi, untuk mengakui al-Qur'an sebagai makhluk bukan qadim. Hal ini dilakukan untuk menghindari pembangkangan atau bahkan kudeta dari pihak syi'ah atau pihak lain dengan alasan teologis pula.

---

<sup>45</sup> Said Agil Siraj, "Latar Kultural... h. 25-29

Bagi hermeneutika kritis: Jurgen Habermas, teks yang bias hegemoni dan dominasi inilah yang harus didemistifikasi. Teks dibuat untuk melanggengkan kekuasaan dan teks ternyata beberapa tahun mampu menhanyutkan mereka pada ideologi yang sebenarnya menjerat. Penggalan teks dari unsur-unsur hegemoni dan ideologi, apalagi ideologi negara harus dihancurkan.

Mengikuti pemikiran pemikir teori kritis, hegemoni mu'tazilah memunculkan kontra hegemoni. Pemerintahan mu'tazilah hanya berjalan tiga priode, al-Makmun (813-833H), al-Mu'tashim (833-842) dan al-Wafiq (842-847). Kontra hegemoni itu langsung ditangkap oleh pengganti al-Wafiq, al-Mutawakkil, dengan mengubah mazhab negara dengan *ahl sunnah*<sup>46</sup> sebagai lawan dari *ahl ra'yi* seperti mu'tazilah. Pada saat yang bertepatan al-Asy'ari, alumnus mu'tazilah, mengeksplorasi pandangannya tentang *ahl sunnah*. Di tangan al-Asy'ari inilah konsepsi *ahlu sunnah* mencapai titik mula kematangannya. Ia meramu sebuah konsep yang kemudian menjadi konsep negara. Al-Asy'ari berkolaborasi dengan negara untuk menyebarkan pahamnya. Al-Asy'ari, harus diakui, sebagai tokoh yang paling berhasil dalam sejarah Islam, terlepas apakah ia kemudian dianggap tokoh ortodoksi bersama Imam Syafi'i dan al-Ghazali.

Sebuah perlawanan ketika sudah menang, maka biasanya akan menjadi kekuatan hegemoni dan dominasi baru, demikianlah yang terjadi pada pahan Al-Asy'ari yang kemudian terkenal dengan nama mazhab *ahl sunnah wa al-jama'ah*. Mulai saat inilah hadis yang berbau "perpecahan" muncul menjadi populer, yang sebelumnya jarang disebut oleh publik. Hadis-hadis itu secara politis menguntungkan paham negara, *ahl sunnah* yang kemudian ditambah *al-jama'ah*. Hadis-hadis legitimator ini, terutama istilah *ahlu sunnah wa al-jama'ah* yang secara tekstual ada didalamnya, tidak termaktub dalam ***kutub al-sittah*** dan paling banyak diriwayatkan oleh Thabrani seperti:

"Nabi bersabda: " Kaum Yahudi akan terpecah menjadi 71 golongan, kaum Nasrani akan terpecah menjadi 72 golongan, sdangkan umatku akan terpecah menjadi 73 golongan. Dan yang selamat diantara golongan itu hanya satu

---

<sup>46</sup> *Ibid.*

sedangkan yang lain akan celaka. Ditanyakan kepada Nabi: “Siapakan yang selamat itu ?” Nabi menjawab: “yang selamat adalah **Ahl sunnah wa al-jama’ah**. Ditanyakan lagi, “Ahlu sunnah wa al-jama’ah itu siapa ? Nabi menjawab: “mereka adalah orang yang mengikuti jalanku dan para sahabat-sahabatku.”<sup>47</sup>

“Rasulullah bersabda: “Demi Zat, yang Muhammad ada di bawah kekuasaannya. Umatku akan terpecah menjadi 73 golongan: satu masuk surga dan 72 lainnya masuk neraka. Di tanyakan kepada Nabi: “Siapa yang masuk surga itu? Nabi menjawab: “ia adalah **ahlu sunnah wa al-jama’ah**.”<sup>48</sup>

*Ahl sunnah* diakui oleh al-Asy’ari sebagai alirannya sebagai lawan dari *ahl ra’yi* (mu’tazilah). *Ahl ra’yi* bagi al-Asy’ari telah menyimpang dari ajaran Islam karena meletakkan akal di atas wahyu, sementara bagi al-Asy’ari, akal hanya berfungsi untuk memahami kitab suci dan hadis, bagaimanapun al-Qur’an dan hadis butuh bantuan akal untuk menjelaskannya. Oleh karenanya al-Qur’an dan hadis tetap mengalahkan akal manusia.

Sedangkan *al-jama’ah* dipakai oleh para pengikut al-Asy’ari untuk menegaskan kelompoknya sebagai kelompok mayoritas.<sup>49</sup>Oleh karena itu, ketika diucapkan *ahl sunnah wa al-jama’ah*, menurut Az-Zabidi, pengarang *syarh Ihya’ ‘Ulumiddin*, adalah aliran al-asy’ariah dan al-Maturidiyah.<sup>50</sup>

Pengakuan ini secara tegas menyalahkan aliran-aliran lain serta menafikan bahwa perbedaan itu *rahmat*. Pengakuan ini hanyalah klaim golongan sebagaimana orang lain juga bisa mengklaimnya. Hanya saja hegemoni al-Asy’ariah begitu menghujam beberapa abad lamanya dan telah menfosil dalam nalar generasi.

Beberapa kelemahan dari konsepsi bahwa *ahl sunnah wa al-jama’ah* diklaim sebagai mazhab adalah :

Pertama, bila *ahl sunnah wa al-jama’ah* diakui sebagai mazhab, maka pertanyaannya adalah mulai kapan mazhab ini muncul? Jika diakui bahwa ia muncul sejak

---

<sup>47</sup> Ramli Arif, *Ahl as-Sunnah wa al-Jama’ah*, (Jombang: IKAHA, 1998)h. 2-3

<sup>48</sup> Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Niha*, I (Kairo: al-Halabi, 1387 H/1968 M) h. 11

<sup>49</sup> A. Hanafi, *Pengantar Theologi Islam*, (Jakarta: PT Al-Husna Zikra, 1995) h, 127

<sup>50</sup> Muhammad Bin Muhammad al-Husni az-Zabidi, *Ithafu... Ibid.*



al-Asy'ari, bagaimana menghukumi orang sebelum dia menyusun mazhab? Apakah mereka akan masuk neraka?.

Kedua, bila *ahl sunnah wa al-jama'ah* tetap diakui mazhab, maka pertanyaan yang muncul, siapa yang disebut kelompok ini? Dan apakah harus sinergis dalam bidang fiqh, tasawwuf dan teologinya? Jika dijawab dengan mengikuti al-Asy'ari, maka berarti fiqhnya berarti Syafi'i karena al-Asy'ari adalah syafi'iah, maka bagaimana dengan Qadli Abdul Jabbar, dalam teologi mu'tazilah tetapi fiqhnya Syafi'i. Apakah seperti ini disebut separuh *ahl sunnah*? Kok lucu !

Ketiga, jika *ahl sunnah wa al-jama'ah* diakui sebagai mazhab, Apakah lalu dalam mazhab ada mazhab, seperti dikatakan bahwa dalam mazhab *ahl sunnah wa al-jama'ah* ada mazhab mu'tazilah, al-Asy'ariah, Hanabilah, Hambaliah dan lain-lain? Ini juga lucu !.

Keempat, Apakah makna bilangan dalam hadis : 71, 72 dan 73 itu sebagai jumlah sesungguhnya secara kuantitatif atau hanya untuk menunjukkan banyaknya berbagai aliran sebagaimana Allah sering menyebut angka tujuh untuk menunjukkan kelipatan yang banyak.

Penelitian Sayyid Abdurrahman Bin Muhammad Bin Husein Bin Umar dalam kitab *bughyat al-Mustarsyidin*, jika ditelaah untuk saat ini sudah tidak cocok lagi, membagi golongan itu dua bagian, bagian yang celaka dan bagian yang selamat. Bagian yang celaka ada 72 golongan sementara yang 1 golongan selamat. Di sisi lain penelitian ini juga dianggap sebagai monopoli kebenaran. Penelitian itu adalah:

Syi'ah	: 22 aliran,
Khawarij	: 20 aliran
Mu'tazilah	: 20 aliran
Murji'ah	: 5 aliran
Najariah	: 3 aliran
Jabariah	: 1 aliran

Musyabbihah	: 1 aliran
Jumlah	: 72 aliran: Tidak selamat
Al-Asy'ariah ( <i>Ahl sunnah wa al-Jama'ah</i> )	: 1 aliran: Yang selamat <sup>51</sup>

Demikian, beberapa kelemahan ketika *ahl sunnah wa al-jama'ah*, satu terminologi yang tidak didapati dalam *shahihain* (Bukhari-Muslim), dijadikan sebuah aliran atau mazhab, apalagi jika diklaim hanya milik al-Asy'ariah. Kita, sebagai *the world of the reader*, bila menggunakan hermeneutika kritis Jurgen Habermas, harus penuh curiga akan nalar hegemonik suatu jaman tertentu karena teks selalu berpotensi mencengkeram bukan membebaskan. Dan tugas kita sekarang adalah membebaskannya.

## 2. Mencari Interpretasi

Pertama, orang Arab sering menyatakan dengan angka tujuh untuk hal-hal yang dianggap banyak, bahkan Allah dalam al-Qur'an beberapa kali menyebut kelipatan tujuh sebagai kelipatan seperti itu, sebagai contoh, at-Taubah: 80, Lukman: 27, al-Nisa': 12, al-Baqarah: 261 dan al-Haqah: 32. Rasulullah melalui bimbingan wahyu mengerti bahwa ajaran Islam belum menyentuh parsialitas persoalan, historisitas Nabi tentu akan mengalami perkembangan dan perubahan sebagai suatu gerak sejarah yang pasti. Manusia tidak bisa mengunyah secara langsung isi teks kitab suci, mereka dituntut menyelaraskan pesan kitab suci sesuai *locus* dan *tempus* pembacanya. Pembaca dalam *setting* sosial berbeda, akan menghasilkan bacaan yang berbeda pula. Heterogenitas, bila demikian, sesuatu yang mustahil dihilangkan.

Kesadaran heterogenitas pemahaman diperkuat oleh Rasul "*perbedaan di antara umatku adalah rahmat*". Prinsip Islam adalah kemudahan. Ajaran agama tidak

---

<sup>51</sup> Abdurrahman Bin Muhammad Bin Husein Bin Umar, *Bughyat al-Mustarsyidin*, (Kairo: Mathba'ah Amin Abdul Majid, 1381 H) h. 398

disebarkan dalam kesempitan. Upaya mengabsolutkan dan mengeneralisasikan suatu pemahaman berarti penentangan terhadap prinsip Islam. Prinsip kemudahan ini dipertegas oleh Allah misalnya dalam QS, 1: 286, 185 dan 286 serta QS. 22: 78.

Prinsip kemudahan itu dalam implemetasinya menjadikan teks keagamaan mampu berdialog dalam rentang sejarahnya. Teks menjadi narasi yang menyemangati jaman dan “bergaul” dengannya. Masa yang sama dalam konstruk kebudayaan yang berbeda akan memproduksi kesimpulan hukum yang berbeda. Allah mencipta manusia ini dengan bersuku-suku yang mempunyai kebudayaan plural. Tentu tidak logis, jika Tuhan mengcreate manusia beragam tetapi menyatukan ide mereka. Umat Islam hanya disatukan dalam semangat: semangat pembebasan, keadilan, persamaan dan semangat kehambaan, tetapi wujud dari semangat itu berwarna warni. Nabi, meminjam Gadamer, melalui bimbingan wahyu mempunyai *historical conciousness* yang tidak reproduktif tetapi imajinatif -produktif-futuralistik.

Di sinilah teks hadis menyebut angka bukan dimaksudkan jumlah komulatif dari perpecahan itu, tetapi sebagai ungkapan metaforis akan pluralisme pemahaman. Seandainya pengarang kitab *Bughyat al-Mustarsyidin* di atas hidup sampai sekarang, mungkin akan mengubah tesisnya itu, sebuah tesis yang disusun beberapa ratus tahun lalu. Hadis di atas sebenarnya memberi semacam tertib lalulintas alur interpretasi yang benar. Sebuah tertib yang tidak kaku dan *rigid*, sebuah tertib yang menjalankan arus interpretasi berjalan tidak saling mengklaim dirinyalah pemilik sah sebuah jalan.

Kedua, bunyi teks *ma ana 'alaihi wa ashabi* sebagai penjas *ahl sunnah wa al-jama'ah*, sebagaimana poin pertama bukanlah dimaksudkan sebagai aliran atau mazhab tertentu, tetapi sebagai prinsip-prinsip berpikir dalam interpretasi terhadap teks keagamaan. Prinsip berfikir itu dijabarkan menjadi dua hal: **Pertama**, *ma ana 'alaihi* (sesuatu yang ada pada Nabi) secara eksistensial maupun substansial. Wilayah pertama ini dirumuskan dalam sebuah fungsi keumatan yang disebut fungsi “profetik”. Pembaca diharapkan menjadi nabi-nabi (dengan “n” kecil) baru untuk menjawab hingar bingarnya

persoalan yang muncul. Laksana Nabi, proses interpretasi dari pembaca tidak hanya mengungkap makna produktif tetapi lebih dari itu fungsi liberasi kenabian harus juga menjadi perhatian. Pada titik inilah hermeneutika kritis: Jurgen Habermas menemukan signifikansinya.

Nabi (dengan “N” besar) hadir membawa dua liberasi sekaligus: Liberasi musyrik ke monoteisme dan liberasi dari hegemoni sosial. Dua liberasi ini adalah inti program Qur’an<sup>52</sup>. Liberasi pertama mengokohkan konsep ketuhanan tunggal. Watak liberasinya terletak pada pembebasan manusia dari konsep ketuhanan artifisial hasil konstruksi pikiran. Liberasi pertama ini tidak hanya sebatas pada penyembahan fisik saja, tetapi menyangkut konsistensi batin seseorang. Ketika seseorang begitu meagung-agungkan harta, berarti ia telah melakukan syirik kecil-kecilan. Ketika Ibrahim, bapak monoteisme, terlalu mencintai anaknya Isma’il, Allah lalu menguji konsep tauhidnya untuk menghancurkan Isma’il, penyembelihan Qur’ban pada hakekatnya adalah penyembelihan dan pembebasan dari konsep tauhid yang artifisial itu. Fungsi profetik berupa liberasi tauhid ini kemudian mengejuwanti dalam liberasi sosial. Membongkar struktur sosial yang timpang serta menghancurkan hegemoni dan dominasi manusia atas manusia. Seorang pembaca teks keagamaan yang membawa misi profetik, jika begitu, haruslah “curiga” terhadap bias-bias ideologi yang masuk ke dalam sebuah narasi berupa teks untuk kemudian menunjukkan watak liberasinya.

Liberasi profetik kedua adalah liberasi sosial dari struktur hegemoni dan dominasi. Rasulullah hadir membebaskan sistem kapitalisme ekonomi oleh pembesar-pembesar suku Quraisy, masyarakat miskin ditindas dan perbudakan dilestarikan. Rasul Mendekonstruksi ini dengan semangat pembabasan: yang kaya membantu yang lemah, dan perbudakan disunnahkan.

---

<sup>52</sup> Lihat misalnya, QS, 22: 26, QS, 21: 13 dan 15. Lihat juga QS. 108: 1-7, QS 28: 11 dan QS. 18: 13

*Ma ana 'alaihi* adalah prinsip-prinsip keberagamaan yang berprofesi profetik: bergerak pada dua liberasi sekaligus. Prinsip ini menegaskan pola kerja teori menuju praksis, dari tauhid individual ke tauhid sosial dan dari gagasan ke perjuangan. Allah menjelaskan bahwa tauhid individual tanpa dilanjutkan dengan tauhid sosial sesungguhnya merekalah pendusta Agama itu.<sup>53</sup>Demikianlah cita-cita Jurgen Habermas dalam menyusun hermeneutikanya, dari teori ke aksi dan dari penindasan ke pembebasan.

**Kedua, wa ashhabi.** Yaitu sebuah prinsip kesahabatan. Inilah prinsip keberagamaan setelah prinsip pertama, fungsi profetik. Sahabat Nabi adalah sahabat yang aktif dan kreatif, mampu melihat kepentingan-kepentingan sosial kulturalnya, misal, Umar mengorganisasikan tentara dan tidak memotong tangan pencuri. Ustman mengumpulkan al-Qur'an untuk persatuan umat. Tesis ini mungkin akan menimbulkan pertanyaan: "Bukankah sahabat justru sumber konflik? Meniru sahabat berarti meniru konflik?". Pertanyaan ini justru harus dibersihkan dahulu. Bahwa pertikaian sahabat adalah sumber konflik dan aliran, memang benar, tidak salah. Tetapi tidak adakah sisi sedikit pun kebaikan dari mereka? Menganggap diri kita lebih hebat dari mereka adalah kesombongan intelektual dan kepongahan akademik.

Sisi kreativitas dan komitmen mereka lah yang harus diambil. Jika bukan karena dua sifat ini, perkembangan Islam tentu tidak seperti dalam sejarahnya, singkat waktu tetapi cepat menyebar menjadi agama yang disegani. Kreatif dan komitmen inilah yang menjadikan Islam sebagai agama dinamis dan historis.

Ketiga, dua prinsip: prinsip liberasi (profetik) baik liberasi tauhid maupun liberasi sosial dan prinsip kreatifitas dan komitmen tidaklah kaku dan *rigid*, tetapi sebagai prinsip yang historis, artinya bisa berkelindan melampau putaran waktu serta lentur untuk bersapa dengan aneka historis-kultural umat. Dan karenanya pluralisme menjadi niscaya.

---

<sup>53</sup> QS. 108: 1-7

Bagi Habermas, pluralisme itu bisa diselesaikan dengan dialog yang sejajar, rasional dan tanpa paksaan.

Dengan demikian pengakuan *ahl sunnah wa al-jamaah* sebagai mazhab adalah bias ideologi dan hegemoni yang secara langsung bisa mereduksi watak Islam itu sendiri yaitu pembebasan. Jangan-jangan, kita yang mengaku *ahl sunnah wa al-jama'ah* justru bukan *ahl sunnah wa al-jama'ah* itu sendiri. Model pemikiran apa pun jika masih bernaung dalam dua prinsip diatas, dia akan selamat.

## **PENUTUP**

Hermeneutika hadis mempunyai kekhususan dalam dunianya. Berbeda dengan al-Qur'an yang proses transformasinya tidak mengalami persoalan, maka hadis mempunyai problem transmisi yang rumit. Oleh karena itu dalam hermeneutika kontemporer mengenal tiga dunia sebagai triadik struktur, *the world of the texts*, *the world of the outhter* dan *the world of the rider*, maka dalam dunia hadis ditambah satu dunia, yaitu *the world of transformator* (dunia sanad atau rawi). Dunia keempat ini diperlukan karena validitas hadis sangat dipengaruhi oleh transmisinya, sebuah teks akan tidak valid ketika transformatornya cacat. Oleh karena itu interpretasi terhadap teks hadis harus melampaui dahulu dunia sanad. Interpretasi yang langsung meloncat tanpa melihat dunia sanad adalah interpretasi yang kurang dapat dipertanggungjawabkan.

Hermeneutika kritis: Jurgen Habermas, menawarkan pembongkaran ekstra linguistik berupa dominasi, hegemoni dan ideologi tertentu yang hadir bersama teks. "Curiga" adalah kata awal dalam proses ini. Inilah kelebihan hermeneutika kritis: Jurgen Habermas dibanding Gadamer misalnya, yang berasumsi bahwa teks adalah bersih dan murni dari hal-hal di atas. Gadamer terlalu optimis dengan bahasa tetapi tidak curiga pada aspek ekstra linguistik.

Hadis *ahl sunnah wa al-jama'ah* adalah hadis yang dipopulerkan, walau tidak ada dalam *shahihain*, oleh mazhab negara Abbasiyah tahun 232 H (pemerintahan al-

Mutawakkil) untuk ideologisasi mazhab al-Asy'ariyah. Mazhab ini begitu hegemonik dalam rentang sejarah yang lama.

Hermeneutika kritis: Jurgen Habermas memberikan arahan interpretasi yang bias ideologis dengan proses demistifikasi. Ia berangkat dari teori untuk aksi pembebasan yang ternyata sesuai dengan misi Islam. Membakukan *ahl sunnah wa al-jama'ah* sebagai mazhab mengalami banyak persoalan, terlebih jika mazhab itu dianggap sebagai otoritas kebenaran dan lalu menyalahkan yang lain. Ini membebaskan diri tetapi tidak membebaskan orang lain.

*Ahl sunnah wa al-jama'ah* yang kemudian dijelaskan dengan *ma ana 'alahi al-yauma wa ashabi* sebenarnya bukanlah sebagai mazhab tetapi dimaknai sebagai prinsip hidup beragama Islam yaitu pertama, prinsip liberasi ( profetik ) yang berjalan pada liberasi musyrik ke tauhid dan liberasi dari hegemoni, dominasi dan ketertindasan kepada pembebasan sosial. Kedua, prinsip kreatifitas dan komitmen untuk dinamisasi Islam. Kedua prinsip ini tidak berwatak kaku tetapi lentur sesuai historis kultural umat. Pemikiran apapun yang masih dalam naungan dua prinsip ini, *insyaallah*, termasuk golongan yang selamat itu. *Wallahu a'lamu*

## Daftar Pustaka

- 'Abid Al-Jabiri, Muhammad, *Bunyah al-A'ql al-Arabiyy*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1990)
- Abu Daud, *Sunan Abu Daud*, VII, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1300 H/1980 M
- Al-Naimi, Hamzah Abu al-Fatah Bin Husain Qasim, *al-Manhaju al-Ilmi*, Ardan: Dar al-Nafis, 1999
- Al-Shaleh, Subhi, *Ulumu al-Hadist wa Musthalahu*. (Beirut: Dar al-'Ilmi li al-Malayin, 1977)
- Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Niha*, I, Kairo: al-Halabi, 1387 H/1968 M
- Al-Tahhan, Mahmud *Ushul al-Tarikh wa Dirasat al-Asanid*, (Beirut: Daru al-Qur'an al-Karim. 1979.
- Al-Tarmisi, Muhammad Mahfudz bin Abdullah, *Manhaju dzawi Al-Nadhhor*. Mesir: al-Bab al-Halabi Wa al-auladah, 1955
- Al-Tarmizi, *al-Jami'u as-Shahih*, V, Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-Arabi, tth
- Al-Zabidi, Muhammad Bin Muhammad al-Husni, *Ithaf al-Sadat al-Muttaqin*, II (tth)
- Arif, Ramli, *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah*, Jombang; IKAHA, 1998
- Arkoun, Mohammad, *Nalar Islami dan Nalam Modern: Berbagai Tantangan dan jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, Jakarta: INIS, 1994
- Ash-Shiddieqy, M. Hasbi, *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadist*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1961
- Bleicher, Josef, *Contemporary Hermeneutics, hermeneutic as method, philosophy and critique* London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980
- CD Room, *Mausu'atu al-Hadist al-Syarif*, versi 1. 2.
- Crasnow, Ellam, "Hermeneutics" dalam Roger Flower (ed) *A Dictionary of Modern Terms*. New York: Routledge and Paul Kegan, 1987
- Esac, Farid, *Qur'an, Liberation and Pluralisme: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Opperssion*, Oxford: Oneword, 1997
- Faiz, Fakhruddin, *Hermeneneutika Qur'ani*, Yogyakarta: Qalam, 2003
- Grondein, Jean, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale: Yale Unevercity Press, 1994



- Hamd, Abu Zaid Nasr, *Al-Imam Al-Syafi'i wa Ta'sis Al-Aydyuljiyyah Al-Wasathiyyah*, Kairo: Sina li Al-Nasyr, 1992
- Hanafi, A., *Pengantar Theologi Islam*, Jakarta: PT Al-Husna Zikra, 1995
- Hardiman, Budi, *Kritik Ideologi; Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, Yogyakarta: Kanisius, 1990
- Hardiman, Budi, *Menuju Masyarakat Komunikatif: Ilmu, Masyarakat, Politik & Poltik Menurut J urgen Habermas*, Yogyakarta: Kanisius, 1993
- Hidayat, Kamaruddin, *Memahami Bahasa Agama, sebuah kajian Hermeneutika* (Jakarta: Paramadina, 1996
- Husein Bin Umar, Abdurrahman Bin Muhammad Bin, *Bughyat al-Mustarsyidin*, Kairo: Mathba'ah Amin Abdul Majid, 1381 H
- Ibn al-Atsir, Abu al-Hasan Ali Ibn Muhammad, *Al-Kamil fi al-Tarikh*, II, Beirut: Dar Shadir, 1979
- Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, II, Beirut: Dar al-Fikr, t.th,
- Mustaqim, Abd, " Etika Emansipatoris J urgen Habermas dan Implikasinya di Era Pluralisme, dalam Reflesi, vol 2, No.1, Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, 2000
- Rahmat, Jalaluddin *Islam Aktual*, (Jakarta: Mizan, 2003
- Ricoeur, Poule, "The Model of Tect, Menaningful Action Consederet as Text," dalam *Hermeneutic and Human Sciences*, John B. Thomson (ed). Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Saenong, Ilham B, *Hermeneutika Pembebasan, Metodologi Tafsir Al-Qur'an menurut Hasan Hanafi* , Jakarta: Teraju, 2002
- Santoso, Listiyono dan I Ketut Wisarja " Epistemologi J urgen Habermas" dalam Listiyono Santoso dan Sunarto (ed) *Epistemologi Kiri*, Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2003
- Siraj, Said Aqil, "Latar Kultural dan Politik Kelahiran ASWAJA", dalam Imam Baehaqi (ed), *Kontroversi ASWAJA*, Yogyakarta: LkiS, 2000
- Soetarai AD, Endang, *Ilmu Hadist* ( Bandung: Amal Bakti Press, 1977
- Sumaryono, E, *Hermeneutika, Sebuah metode filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1999
- Thahir, Lukman S., "Memahami Matan Hadits Lewat Pendekatan Hermeneutik" dalam *Hermeneia* Vol. 1. Nomor 1, Yogyakarta: Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2002
- Wahid, Abdurrahman "Hasan Hanafi dan Eksperimentasinya" (Pengantar) dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam*, terjemah oleh Imam Aziz dan Jadul Maula (Jogjakarta: Lkis, 2000

## **Biodata Penulis**

Nama : **Iswahyudi S,Ag**  
Tinggal : Gang Wirakarya No. 503 Sapen Yogyakarta  
Atau Kantor Ushuluddin STAIN Ponorogo Jl. Pramuka No. 158 PO.  
Box 116 Ponorogo 63471  
Pekerjaan : Staff Pengajar di STAIN Ponorogo  
N I P : 150 327 287  
Pendidikan : Sedang menyelesaikan Program Pascasarjana Jurusan Agama dan  
Filsafat, konsenterasi filsafat Islam di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

