

RAGAM PEMBACAAN HADIS

Memahami Hadis Melalui Tatapan Postradisionalisme

Hilmy Firdausy

Darus-Sunnah International Institute for Hadith Sciences Jakarta

& al-Jabiri Institute Jakarta

e-mail: sunanbondowoso@yahoo.com

Abstrak: Sebagai satu di antara dua teks doktrinal, Hadis memiliki peran sentral dalam legalisasi pemahaman ayat al-Qur'an dengan mengacu langsung pada praktek Nabi, baik secara langsung maupun tidak. Di tengah konstelasi ideo-politis yang terjadi dalam dunia Islam, hingga kini kegiatan memahami Hadis lebih banyak diwarnai oleh satu cara baca yang menisbikan keseimbangan dialog antara teks dan pembacanya; baik dalam kasus teks yang tenggelam oleh eksistensi pembaca, ataupun sang pembaca yang terbenam dalam teks dan memori masa lampunya. Dari beberapa model yang ada, setidaknya ada tiga mode pembacaan bisa dianggap superior; salafi-fundamentalisme, orientalisme Islam dan reformisme kiri Islam. Paper ini akan melakukan kritik nalar terhadap cara baca tersebut sekaligus membangun satu terapan "membaca" yang lebih objektif, khususnya terhadap hadis-hadis Nabi; satu mode pembacaan yang ditimba dari postradisionalisme *ala* Muhammad 'Ābid al-Jābirī (1935-2010).

As one of the two influential doctrinal texts, Hadith have a central role in the legalization of understanding verses of the al-Qur'an by referring directly to the practice of the Prophet. In the midst of ideo-political constellation in the Islamic world, until now activities to understanding Hadith is much influenced by the way is relativized balance read the dialogue between text and reader; both in the case of the text that was sunk by the existence of the reader, or the reader is immersed in the text and the memory of his past. From some of the existing models, there are at least three reading modes can be considered superior; Salafi-Fundamentalism, Salafi-Orientalism and Reformist-Marxism. This paper will do a critique of reason on how to read these as well as build an applied "read" more objective, especially against the traditions of the Prophet; one mode readings drawn from postraditionalism's Muhammad 'Ābid al-Jābirī (1935-2010).

Keywords: Understanding Hadith and Postraditionalism

PENDAHULUAN

Kritik Nalar 3 Model "Membaca" Hadis

Paper ini akan dimulai dengan melakukan pemetaan terhadap beberapa model membaca sekaligus memahami Hadis, yang nanti, sebagaimana akan ditunjukkan, memiliki satu problem epistemik yang sama. Pemetaan tersebut sangat dibutuhkan untuk kepentingan meraba pijakan kritik yang akan diangkat oleh paper ini sekaligus sebagai dasar metodologis atas model pembacaan baru

yang akan diangkat-tawarkan. Seluruh model pembacaan tersebut mengholu pada problem rasionalisasi yang terjadi pada tataran teks dan tataran pembaca secara bersamaan (al-Jābirī, 1993: 12)

Problem keterhubungan antara teks, pembaca dan penulisnya memiliki dua pilar ganda yang harus sama-sama diperhatikan ketika seseorang ingin membaca, memahami dan memposisikan teks secara imbang dan proporsional. Obyektifitas dan historisitas merupakan

dua pilar yang—sebagaimana akan ditunjukkan nanti—banyak diabaikan dan menjadi problem utama masalah pembacaan teks selama ini, khususnya cara baca terhadap teks-teks doktrinal seperti al-Qur'an dan Hadis. Paper ini, secara umum akan melakukan kritik nalar terhadap model-model pembacaan tersebut sebagai langkah awal sekaligus langkah lanjutan untuk membangun satu cara baca baru yang lebih taktis dan produktif.

PEMBAHASAN

A. Model Pembacaan Terhadap Teks Hadis

1. Model Baca Fundamentalisme Islam

Model pertama yang akan dibaca adalah model pembacaan fundamentalisme yang selalu merujuk pada memori-memori masa lalu ketika Islam mencapai kejayaannya, baik dalam hal sistem keyakinan maupun sistem lainnya seperti kenegaraan dan ekonomi-budaya. Karakteristik nalar kaum fundamentalis semacam itu kemudian mendorong lahirnya fenomena puritanisasi antara unsur-unsur yang bersifat transenden dan lokal-kemasyarakatan. Apa yang hendak dicari kaum salafi-fundamentalisme adalah puing-puing masa lalu yang masih memungkinkan untuk dikembalikan dan dihidupkan kembali di masa kini dan masa depan.

Hadis dengan demikian diposisikan sebagai kotak pandora yang menyediakan segala macam memori yang bisa dengan seenaknya mereka ambil, copot lalu letakkan dalam identitas kekinian mereka. Tentu, tanpa dipertanyakan lagi, hal tersebut mencerabut Hadis sebagai sebuah sabda dan amaliyah yang lahir dari dinamika kehidupan masyarakat yang bernyawa. Apa yang terjadi di sini adalah legalisasi sabda Nabi untuk fatamorgana

kejayaan yang tak mampu mereka raih di masa kini, bahkan masa depan. Selain beraroma ideologis, model membaca seperti ini *a*-historis.

Kekalahan bangsa Arab (Mesir) dari Barat menjadi faktor kunci yang secara perlahan membentuk kerangka nalar semacam itu; sebuah acuan berpikir yang sarat akan keputusan dan kekalutan menghadapi kekinian dan masa depan. Keputusan semacam ini sebenarnya lahir dan teraktivasi secara tidak sadar dalam nalar orang Arab. Ketika kolonialisme menginjakkan kaki ke tanah Arab, membombardir dan menenggelamkan tradisi mereka dengan senjata militer ataupun senjata pengetahuan, kolonialisme secara menohok membuktikan bahwa tradisi mereka tidak cukup kuat untuk bermain di kancah internasional. Lalu apa yang harus dilakukan? Orientalisme, sebagai rezim pengetahuan dan kepanjangan tangan kolonialisme, menawarkan pemberadaban dan modernisasi.

Menurut al-Jābirī, kolonialisme yang merangkak di dunia Islam memperkenalkan dirinya dalam kekaburan dan ambivalensi; penjajahan yang mereka lakukan secara apologis dicap sebagai kerja pencerahan dan pemberadaban bangsa Arab. Format kolonialisme semacam ini dimulai ketika Napoleon menginvasi Mesir di abad ke 18 (al-Jābirī, 1996: 68-70). Sebagai salah seorang putra pencerahan warisan Revolusi Prancis, Napoleon mewarnai panji kolonialismenya dengan slogan “kebebasan, persamaan dan persaudaraan”. Untuk mewujudkan hal itu, Napoleon tidak hanya membawa tentara dan senjata militer, tapi juga sejumlah ilmuan dan sarjana yang nantinya akan menjadi embrio bagi lahirnya Insitute d’Egypte yang memiliki tagline “*le*

progres et la propagation des lumieres” [kemajuan dan penyebaran ilmu pengetahuan] (Baso, 2016: 95).

“Ketika bangsa Arab hendak bangkit masuk ke dalam pertarungan internasional, maka ia harus melepas kulit tradisinya yang kolot dan konvensional untuk diganti dengan baju kebesaran ala Barat yang modern dan rasional.” Paham-paham semacam inilah yang kemudian menjadi kerangka acuan, bahkan mengganti secara substansial identitas bangsa Arab di semua lini. Dan ketika kolonialisme hengkang, pada hakikatnya cengkeramannya malah lebih kuat dengan nalar orientalistik yang mendarah daging dalam diri kader-kader mereka di Arab.

Sayyid Jamaluddin al-Afghani misalnya, beserta Muhammad Abduh, muridnya, menggambarkan tekanan psikis bangsa terjajah di bawah superioritas nalar orientalisme dalam gerakan-gerakannya yang anti taqlid, anti madzhab dan *tajdīd* (al-Jābirī, 1993: 68, Baso, 2016: 75-133). Ini bukan tanpa sebab atau murni karena alasan menuju kebangkitan (*al-Nahḍah*). Secara epistemik, problem kebangkitan yang terpatri dalam benak mereka adalah term “kebangkitan” *ala* Renaissance yang meniscayakan keterputusan dengan segala macam hal yang berbau klasik; dalam artian, untuk menuju suatu “kebangkitan”, bangsa Arab secara khusus dan Islam secara umum, harus memutuskan rantai rujukan pada ulama-ulama di abad klasik dengan meninggalkan tradisi bermadzhab dan cukup memperlakukan tradisi hanya sebagai artefak mati museum-istik semata. Bedanya, apa yang terjadi dalam Renaissance adalah format kebangkitan yang sama sekali melahirkan satu kerangka berpikir baru yang merevisi kerangka berpikir lama di fase sebelumnya.

Sedangkan al-Nahḍah, secara ideologis memahami gerakan kebangkitan tersebut hanya pada tataran “memisahkan diri dari yang lama” dengan tetap terperangkap dalam ingatan-ingatan masa lalu ketika Islam berjaya. Ketika Renaissance melakukan rekonstruksi sekaligus konstruksi nalar baru dalam tradisi berpikir orang-orang Eropa, al-Nahḍah justru merujuk kembali, melompat kembali ke masa Nabi dan para sahabat untuk membangkitkan mumi-mumi emas sisa-sisa kejayaan di masa itu (Baso, 2016: 95).

Bagi al-Jabiri, slogan-slogan anti madzhab dan *tajdīd* yang diangkat oleh Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh adalah slogan-slogan puritanistik yang hendak merontokkan seluruh bangunan tradisi, baik serat-serat kognitif, metodologi dan otoritasnya dari masa yang mereka anggap “fase kemunduran”. Sedangkan *tajdīd* yang dimaksud oleh kaum salafi-fundamentalis adalah menerapkan satu pemahaman baru atas seluruh aspek dalam tradisinya yang disandarkan pada dasar utama dan yang paling genuine dalam tradisi itu sendiri yaitu al-Qur’an dan Hadis (al-Jābirī, 1993: 13). Konsekuensinya, cara baca yang diterapkan oleh keduanya adalah cara baca yang lumpuh pada dua kaki sekaligus; objektivitas dan historisitas. Penerapan cara baca salafi-fundamentalis semacam ini tentu lebih layak disebut sebagai kerja mutilasi terhadap teks dari unsur-unsur yang merangkai jejaring maknanya.

Muhammad al-Ghazali dan kitabnya *al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadīth* bisa dijadikan sampel untuk melihat bagaimana cara tersebut teraplikasi secara total dalam kerja membaca hadis kaum salafi tersebut. Yang relevan dikaji di sini adalah “apa

yang tak terkatakan”. Sifat teks ini bisa dicapai dengan terlebih dahulu melakukan kritik sejarah dan menunjukkan kemungkinan-kemungkinan historis yang berjalankelindan dalam ruang sejarah tersebut. “*Al-imbkân al-tārīkhī*” inilah yang kemudian akan menampilkan opisisi-biner makna sebuah teks, baik yang tertulis atau tidak, baik yang terkatakan atau tidak. Al-Jābirī berkata:

“*Al-imbkân al-tārīkhī: al-imbkân alladhī yaj'aluna 'alā bayyinatin mimmā yumkinu an yataḍammanahu al-naṣ, wa mā lā yumkinu an yataḍammanahu. Wa bi-ttālī yusā'iduna 'alā al-ta'arruf 'alā mā kāna fī imkānihi an yaqūlahu wa lakinnahu sakata 'anhu*” (al-Jābirī, 1993: 24).

Kesimpulannya, apa yang hendak dilakukan di sini adalah satu bentuk “kritik sejarah pemikiran” yang memposisikan pemikiran seseorang bukan sebagai independensi pemikiran, namun sebagai pantulan dari keseluruhan sistem nalar yang terinternalisasi dan diikuti secara tidak sadar (Khalid, 2013: 14-15).

Namun yang patut dicatat adalah, berdasar apa yang dikembangkan oleh al-Jābirī, kritik ini tidak memposisikan Muhammad al-Ghazali dan karyanya sebagai satu independensi pemikiran seseorang, namun sebagai fenomena pemikiran (*zāhirah fikriyyah*). Artinya, sejarah pemikiran yang dimaksud dalam paper ini tidak hanya membidik sejarah ide, metode atau konsep dalam bentuknya yang kronologis, melainkan juga sebagai satu untaian epistemologis dari dinamika kerja “membaca” hadis dalam konteks yang sudah saya paparkan (al-Jabiri, 1999: 168-169). Perlakuan analisa semacam ini juga akan diterapkan pada seluruh objek kritik dalam paper ini.

Apa yang saya gunakan adalah kitab *al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahl al-Fiqih wa Ahl al-Hadīth* cetakan VI yang diterbitkan oleh Dār al-Shurūq. Dalam muqaddimah kitab, Muhammad al-Ghazali memberikan satu pengantar yang sangat emosional terkait nasib bangsa Arab dan perjuangannya melepaskan diri dari Barat. Dalam lembar pertama *muqaddimah*-nya saja, kita bisa menemukan setidaknya 4 kata *al-ma'arakah* (peperangan) dan 4 kata *al-Islām* dengan berbagai derivasinya terulang (al-Ghazali, tt: 11). Di lembar-lembar berikutnya, kata-kata seperti *al-'Arab* dan *al-Nahḍah* acapkali digunakan untuk menggambarkan satu kondisi psikis yang luluh lantah akibat invansi kolonialisme Barat di negara-negara Arab.

Kata-kata tersebut—yang hanya sebagian dari banyak kosakata dalam *muqaddimah*-nya—bukan hanya kata biasa yang mengandung makna denotatif. Kata-kata tersebut tak ubahnya sebuah lokus ideologis yang mewakili segenap kosmologi berpikir, baik sebagai individu maupun sebagai bangsa Arab pada umumnya. Seperti kata *al-Nahḍah*. Kata ini bukan hanya jenis kata layaknya isim-isim lainnya yang bermakna tunggal kecuali ketika disambungkan dengan kata lainnya dalam sebuah kalimat. *Al-Nahḍah* adalah pilihan diksi yang sarat ideologis. Ia merupakan sebuah ruang di mana pengucapnya tinggal dan memasrahkan kekinian serta masa depannya di dalamnya. *Al-Nahḍah*, layaknya sebuah balon, adalah gelembung yang memuat beragam angan-angan, ambisi, cita-cita, keinginan yang melintas di antara sirkuit masa lalu, masa kini dan masa depan (al-Jābirī, 1999: 21-24). Meskipun tidak dipersandingkan dengan kata lainnya, kata-kata tersebut, bagi orang Arab, adalah sebuah

pemahaman utuh dengan daya resap luar biasa ketika diucapkan dan diperdengarkan. Melalui kata-kata tersebut, Muhammad al-Ghazali, sebagai bagian dari sejarah dan tradisi Arab, membenamkan misinya dalam kerja membaca al-Sunnah al-Nabawiyah.

Di halaman selanjutnya Muhammad al-Ghazali berkata,

“Inna al-daulah li al-‘Arab qad taqūmu huna am hunūāka ba’idah ‘an al-Dīn, fa mā qīmatu dhālika wa athāruhu? Innanā thalā’i’u al-Islām alladhī yurīdu i’lā’ al-Wahyi al-Ilāhi...

...

Inna turāthana alladhī qāda al-‘ālam dahran yajibu an yanhaḍḍa min kubūtihi, wa yasta’nif risālatahu wa yaghtasil al-arḍa min adrāniha.” (al-Ghazali, tt: 12)

(Bahwa daulah [negara-negara] Arab, baik di sini [Mesir] ataupun di sana, berdiri jauh dari “agama”, apa bukti serta dampaknya? Kitalah serbuk sari Islam yang hendak meninggalkan Wahyu Tuhan...

...

Bahwa sesungguhnya tradisi kita [Arab] yang [pernah] memimpin dunia dulu [dalam hal kebudayaan] wajib dibangkitkan [kembali] dari kafan penutupnya, mengangkat risalahnya dan [digunakan untuk] membersihkan bumi dari kotorannya).

Coba perhatikan bagaimana Muhammad al-Ghazali, dengan beban psikisnya, mengatakan bahwa salah satu faktor yang menjadi penyebab kekalahan bangsa Arab adalah jauhnya negara-negara Arab dari unsur “agama”. Pertanyaannya, mengapa Muhammad al-Ghazali menggunakan kata “agama”, bukan Islam?

Pertanyaan ini akan semakin mengerucut pada persoalan cara baca fundamentalis ketika ditubrukkan pada pemahaman sebaliknya (*mafḥūm mukhālafah*) dari pernyataan tersebut: bahwa “agama” adalah unsur yang harus dimiliki oleh daulah Arab untuk mencapai kejayaannya. Asumsi sementara saya adalah karena Muhammad al-Ghazali ingin menghindari “tambahan-tambahan”, “pernak-pernik” dan “kreatifitas keagamaan” yang dihasilkan oleh para pemeluk agama Islam di berbagai masa ketika berdialog dengan zamannya.

Term “Islam” dengan demikian—mungkin juga tidak disadari oleh Muhammad al-Ghazali sendiri—adalah sebuah format keagamaan yang sudah terlalu kabur karena persinggungan-persinggungan yang terjadi dalam fase Nabi hingga fase kemunduran. “Islam”, berbeda dengan “Agama”, adalah hasil modifikasi dan penyesuaian pemeluknya dengan seluruh problematika kehidupannya. Apa yang sekarang dibutuhkan, bagi Muhammad al-Ghazali, adalah “Agama” dalam bentuknya yang “asli”, yang masih belum menjadi “Islam” sebagai agama kultural.

Makna teks yang “tak terkatakan” tersebut semakin tampak pada kalimat setelahnya: *“yurīdu i’lā’ al-Wahyi al-Ilāhi”*. Keislaman yang harus dibangkitkan saat ini adalah “Islam” dalam bentuknya yang masih “Agama”, yang mengacu langsung pada wahyu Tuhan. Mengapa langsung wahyu Tuhan? Karena transendentalitas wahyu ketuhanan masih terjaga kemurniannya dari pernak-pernik manusiawi. Memang, secara implisit Muhammad al-Ghazali tidak menisbikan proses keagamaan dan produk agama kultural yang telah dihasilkan generasi

sebelumnya. Namun, dalam satu paragraf tulisannya itu, secara tidak disadari—mengikuti skema nalar Arab-Islam—di-temukan makna yang memang dimaksudkan untuk kerja purifikasi model keislaman yang ada. Seluruh sketsa itu dibangun—lagi lagi—untuk membangkitkan apa yang pernah Islam capai ketika masa kejayaannya di masa lalu.

Paragraf kedua tulisan Muhammad al-Ghazali yang dicantumkan di atas sangat jelas menunjukkan tekanan psikis dan memori-memori masa lalunya sebagai bangsa Arab; bayangan-bayangan lampau yang menelan kekinian sebagai anak zaman dengan seluruh problematika dan geliat kebudayaan masyarakatnya. “*Inna turāthana alladhī qāda al-‘ālam dahran*” adalah ungkapan-ungkapan memori yang terus menghantui dirinya sebagai bangsa Arab. Apa yang harus dilakukan untuk meraih kembali kejayaan tersebut? Bukan dengan melupakan masa lalu dan sibuk mengkonstruksi strategi kebudayaan baru, justru yang dilakukan adalah membangkitkan kembali masa lampau tersebut dan menganggis puing-puing emasnya: “*yajibu an yanhaḍḍa min kubūtihi*”.

Apa yang dilakukan Muhammad al-Ghazali ini mirip dengan kerja yang biasa dilakukan seorang arkeolog. Untuk membangkitkan sebuah situs sejarah, seorang arkeolog harus membersihkan hal-hal yang menutupi keaslian materialnya; misalnya menggali tanah, menyingkirkan krikil dan debu, lalu memurnikannya dengan menggunakan cairan-cairan kimia tertentu. Muhammad al-Ghazali pun bisa dikatakan arkeolog. Dia mengatakan bahwa “bumi harus dibersihkan dari kotoran-kotorannya”. Kotoran apa yang dimaksud? Ya kotoran-kotoran pema-

haman yang mengganggu kemurnian Agama Islam bahkan merusaknya.

Dalam konteks benda atau materi, kerja arkeolog semacam itu mungkin sah saja untuk dilakukan. Namun karena yang hendak dicari adalah model kebudayaan dan tradisi, maka sejatinya tanah, krikil dan debu-debu yang menempel merupakan satu bentuk resapan [yang dimaksud daya resap di sini mungkin mirip dengan istilah “*jouissance*”, “*desire*” atau “*pleasure*” yang diperkenalkan Barthes. Yaitu sebuah “kenikmatan” layaknya kenikmatan bersetubuh yang tidak bisa diungkapkan dan dibahasakan. Kenikmatan tersebut hanya bisa diperlihatkan melalui gerak, penubuhan sang pembaca terhadap teks yang dibacanya (Barthes, 1975: 3)] dan pengentalan praksis dari doktrin keagamaan yang abstrak. Debu-debu itu adalah pengalaman dan sikap metodologis para pemeluk agama Islam. Komunikasi atau dialog yang terjadi antara pembaca, pemeluk dan Wahyu Tuhan itulah yang melahirkan debu-debu yang dianggap menutup bahkan merusak kemurnian.

Asumsi seperti itu seringkali muncul dalam dunia filologi ketika para filolog-orientalis menghapus catatan-catatan kaki dalam naskah-naskah pesantren di Nusantara. Mereka menganggap bahwa catatan-catatan tersebut mengganggu dan merusak teks asli babonnya. Akhirnya teks-teks catatan tersebut, yang berseliweran menghiasi kanan kiri naskah, tidak dikaji bahkan disingkirkan. Padahal, catatan-catatan tersebut merupakan interpretasi dan penjelasan orang-orang nusantara terhadap naskah yang datang dari luar untuk disesuaikan dengan konteks tradisi Nusantara. Sejatinya, kerja semacam itu

memang menjadi basis aksiologis sejak filologi diperkenalkan dan digunakan dalam misi-misi kolonialisme (Said, 2003: 123-130).

Banyak sekali ungkapan-ungkapan sewajah dalam tulisan muqaddimah Muhammad al-Ghazali. Seluruhnya, sebagaimana yang sebagian sudah saya buktikan, membawa ideologi depresif term al-Nahḍah. Selanjutnya kita akan masuk ke tema-tema yang dibahas dalam *al-Sunnah al-Nabawiyah*.

Empat dari enambelas tema yang diangkat Muhammad al-Ghazali dalam *al-Sunnah al-Nabawiyah* membahas tentang perempuan; 1) *fi 'ālam al-Nisā'* (tentang dunia perempuan), 2) *ma'rakah al-hijāb* (peperangan hijab), 3) *al-mar'ah wa al-usrah, wa al-wazā'if al-'āmmah* (perempuan, keluarga dan kegiatan lainnya), 4) *haulā shahadah al-mar'ah* (seputar persaksian perempuan). Selebihnya, Muhammad al-Ghazali menyuguhkan ragam tema sarat peerdebatan di kalangan sarjana Islam, terlebih khusus yang berkaitan dengan al-Nahḍah.

Dari jumlah tersebut, kita bisa memperkirakan bahwa pembahasan tentang perempuan menjadi perhatian besar Muhammad al-Ghazali dalam bukunya tersebut (jumlah halaman dari empat sub tadi juga hampir memenuhi separuh kitabnya). Dan pada faktanya, tema-tema feminisme dan kesetaraan menjadi isu populer sebagai satu titik rangkai nalar al-Nahḍah dalam benak orang-orang Arab seperti Hassan Hanafi (Hanafi, 1980: 313-323) dan Muhammad Syahrur (Syahrur, 2000: 15). Untuk kepentingan melihat isu feminisme dan kesetaraan perempuan tersebut, akan langsung dikutip dan dijelaskan penjelasan al-Jabiri yang secara kebetulan telah

menganalisa keberadaan isu-isu tersebut dalam lokus pemikiran orang Arab.

Setelah menjelaskan bahwa *wihdah al-ishkāliyyah* (kesatuan problematika) nalar Arab adalah al-Nahḍah, al-Jabiri kemudian memberikan argumentasi mengapa yang digunakan adalah kata "*ishkāliyyah*", bukan "*musykil*";

"Kami menggunakan term "*ishkāliyyah al-Nahḍah*" (problematika al-Nahḍah) bukan "*musykilah al-Nahḍah*" (problem al-Nahḍah) karena yang mengikat pemikir-pemikir Arab bukanlah satu problem parsial yang independen, melainkan sejumlah problem yang saling berkaitan dan berjalin-kelindan, yang tidak mungkin bisa dipisahkan antara satu dengan lainnya, bahkan tidak bisa diurai salah satunya tanpa terlebih dahulu mengurai benang ikatan problem-problem lainnya (kolonialisme Eropa, invansi Turki Usmani, problem kefakiran, problem pendidikan, problem bahasa, problem kemunduran perempuan, problem sektarianisme kelompok dan lain-lain...)

... ketika misalnya Qasim Amin memasukkan problem keperempuanan ke dalam problematika al-Nahḍah, maka yang dimaksud bukan perempuan dalam makna entitasnya sendiri, namun perempuan sebagai salah satu unsur dalam [problematika] al-Nahḍah." (al-Jabiri, 1993: 28)

Untuk menunjukkan rangkaian yang menyambungkan berbagai isu pemikiran orang Arab, al-Jabiri memilih membahasaknya sebagai "problematika", bukan "problem". Karena, sebagaimana yang telah dia analisa, seluruh isu-isu yang berkembang di kalangan sarjana Arab

adalah satuan-satuan yang membentuk satu payung nalar bernama al-Nahḍah, termasuk isu feminisme dan keperempuanan yang memang merupakan salah satu simbol karakter kebudayaan sebuah bangsa. Paragraf pertama pernyataan al-Jabiri yang dikutip di atas secara gamblang memosisikan isu-isu yang ada.

Di paragraf kedua, lebih menohok, al-Jabiri menjelaskan bahwasanya pembahasan tentang perempuan tidak murni untuk kepentingan, misalnya, membangkitkan derajat dan kehormatan perempuan di mata peradaban yang paternalistik. Akan tetapi, isu tersebut hanya diangkat sebagai pancingan untuk menarik satu tema sentra kebangkitan yang tentu melampaui problem keperempuanan itu sendiri. Oleh karena itu, isu-isu misoginis atau ketimpangan kedudukan perempuan dalam Islam, sejatinya disulut untuk memicu satu penyadaran kultural bahwa Arab-Islam memang harus kembali kepada al-Qur'an dan Hadis; puritanisasi! Sebuah cara baca salafi-fundamentalis yang sedang dibahas kali ini.

Muhammad al-Ghazali kemudian membuka pembahasan tentang perempuan tersebut dengan memperbincangkan masalah “peperangan hijab”. Simpulannya, beliau menolak keras kelompok atau pihak-pihak yang mengatakan bahwa perempuan dalam Islam wajib dan tidak boleh tidak harus memakai niqab. Niqab, bagi kelompok ini merupakan satu usaha pencegahan akan lahirnya perzinahan. (al-Ghazali, tt: 44)

Muhammad al-Ghazali kemudian membantah keras pendapat tersebut dengan menampilkan data bahwasanya Islam mewajibkan membuka wajah ketika pelaksanaan ibadah haji dan di dalam shalat. Apakah kemudian dua regulasi

tersebut merupakan salah bentuk aturan yang hendak melemparkan seseorang pada kriminalitas? Tentu tidak.

Masalah buka-membuka *niqab* merupakan satu di antara *tranding topic* yang menjadi isu penentu standart kemajuan bangsa Arab. Ketika mereka masih “kolot” dengan mewajibkan menutup wajah, maka bisa disimpulkan kebudayaan yang mereka amalkan masih konservatif; laku konservatif melahirkan kemunduran, dan kemunduran meniscayakan kebinasaan. Apa yang harus dilakukan adalah modernisasi dan kajian ulang terhadap hal-hal tersebut. Nanti, bahkan di Indonesia, masalah tutup-menutup aurat akan diradikalisasi oleh liberalis agama dengan argumentasi yang sama: kesetaraan.

Memiliki kerangka berpikir salafi tidak mesti orang itu harus beramaliah model salafi-wahabi. Kerangka nalar semacam ini bermain pada tataran ketidaksadaran kolektif (al-Jabiri, 1995: 12-14), yang secara tidak langsung mengkonstruksi orang agar berpikir melalui mekanisme semacam itu, tanpa memandang kelompok mana yang dia diami. Nalar orang Arab, sebagaimana yang dikritik oleh al-Jabiri, memiliki mekanisme bernalar *ala*-“salafi” (nalar, bukan praktek keagamaan!) semacam itu. Ketika keberpijakan seseorang akan tradisinya rapuh, baik yang berafiliasi dalam sunni, syi'ah, wahabi maupun kelompok ideologis lainnya, maka bisa dipastikan ia juga turut mewarisi nalar tersebut. Selanjutnya kita akan melihat bagaimana nalar tersebut juga mengakar dalam benak kaum reformis kiri Arab.

2. Model Baca Reformisme Kiri-Islam

Sebagai sebuah gerakan perlawanan, revolusi bangsa Arab serta perjuangannya melepaskan diri dari cengkeraman Barat bisa dipastikan, sebagiannya, ditimba dari gerakan-gerakan kiri di Eropa; Marxisme. Karena tidak bisa dinisbikan bahwa mayoritas api revolusi yang tersulut di negara-negara bekas jajahan di dunia, seluruhnya mengambil inspirasi dari Marxisme yang bertolak pada kritik kelas dan hirarki sosial. Maka bangsa Arab, selain mengambil model perjuangan fundamentalistik, juga mengambil model pergerakan kiri yang heroik dan non-koorporatif. Bagi al-Jabiri, baik model yang pertama maupun yang kedua, sama-sama memiliki kerangka nalar salafi.

Hassan Hanafi adalah nama yang bisa dibilang menduduki daftar teratas reformis yang mengambil model perjuangan semacam ini. Hal itu, pertama, bisa kita takar dari term “*al-thaurah*” (revolusi) dan “*al-yasār*” (kiri) yang membasahi mayoritas karya tulisnya. Term ini bahkan menjadi judul kunci beberapa karangannya antara lain: *al-Dīn wa al-Thaurah, min al-Aqīdah ilā al-Thaurah, al-Yamīn wa al-Yasār fī al-Fikr al-Dīnī* dan karya lainnya, yang meskipun tidak dijadikan judul, namun menjadi kata kunci dalam pembahasan isi.

Kata “*al-thaurah*” bagi al-Jabiri merupakan satu kata kunci tersendiri yang mewakili cara kerja reformis kiri yang memproyeksikan “masa lalu” dan “masa depan”nya pada dua bentuk sekaligus; 1) ruang perjuangan atau revolusi yang belum pernah terwujud sebelumnya dan 2) tradisi yang hendak dibangkitkan kembali, namun dalam bentuknya yang berperan sebagai akar revolusi lalu mengotentifikasi [makna] revolusi itu sendiri (al-Jābirī,

1993: 15). Artinya, gerakan kiri yang digaungkan Hassan Hanafi, selain mengorbankan “masa lalu” dan “masa depan”, juga memanipulasinya sedemikian mungkin hingga relevan dengan proyek revolusi.

Problem yang terjadi, menurut al-Jābirī, adalah “dialektika lingkaran setan” yang tiada ujungnya; di satu sisi, mereka menuntut revolusi untuk membangkitkan [kembali] tradisi, sedangkan di sisi yang lain mereka menuntut tradisi untuk mendukung perwujudan revolusi (al-Jābirī, 1993: 15). Dua hal yang [masih] sama-sama problematis untuk sekali tepuk bisa diwujudkan.

Hadis, layaknya tradisi, diposisikan serupa. Mereka menggunakan analisa kelas sebagai perangkat dialektis-analitis untuk menemukan dan menampilkan nilai-nilai revolusi dalam hadis serta sunnah Nabi. Dengan kerangka itu, mereka juga membaca hadis, memilah dan menyeleksinya guna memberikan pendasaran teologis atas gerak revolusi yang hendak mereka lakukan. Meski dalam format yang berbeda, cara membaca semacam ini tentu sama dengan cara baca fundamentalisme sebelumnya.

Salah satu bentuk mekanisme berpikir yang Hassan Hanafi tunjukkan adalah membaca tradisi (Hadis) dalam kerangka konsep kelas yang biasa dia bahasakan dengan “kanan” dan “kiri”. Baginya, dialektika kedua kelompok inilah yang menjadi sumbu persoalan bagi wujud revolusi yang hendak dilakukan. Indikasi ini langsung bisa ditemukan dalam kalimat kedua pembahasan awal kitab *al-Yamīn wa al-Yasār*:

“*wa muhimmatunā hunā bayan al-yamīn wa al-yasār fī fikr al-dīnī fī turāthina al-*

qadīm wa fī wijdānina al-mu'āṣir..." (Hanafi, 1996: 5)

(dan yang menjadi kepentingan kami di sini adalah menjelaskan [konsep] "kanan" dan "kiri" dalam pemikiran keagamaan [yang ada] dalam tradisi kita [Hadis] yang lampau dan dalam kebaruan [kontemporer] benak kita...)

Al-yamīn wa al-yasār merupakan satu produk pemikiran yang menggunakan kerangka konflik kelas ala Marxisme (proletar vs borjuis) sebagai pisau analisa utamanya. Hal ini dijelaskan Hassan Hanafi dalam lembar-lembar awal kitab tersebut (Hanafi, 1996: 6-7). Baginya, apa yang disebut tradisi dan kebudayaan Islam pada umumnya, merupakan hasil dialektika antara dua kelas tersebut. Bagaimana masyarakat proletar sebagai kelas subaltern melakukan perlawanan terhadap wacana dominan masyarakat borjuis dan secara konstan melakukan tawar-menawar dan negosiasi.

Hal yang menarik sekaligus mengejutkan adalah pemilihan diksi yang dilakukan Hassan Hanafi sama dengan apa yang dilakukan oleh Muhammad al-Ghazali; kata "*al-din*" mengganti dan dianggap lebih cocok, sesuai kebutuhan, dibandingkan kata "*al-Islam*". Pemilihan diksi semacam ini, sebagaimana yang telah dibahas sebelumnya, didorong oleh sebuah paham keaslian, purifikasi dan otentifikasi doktrinal. Namun paham keaslian dan usaha otentifikasi yang dilakukan Hassan Hanafi memiliki format yang berbeda ketika dia memproyeksikan "*al-fikr*" dalam kerangka analisa konflik kelas.

Proyeksi konflik kelas tersebut kemudian dengan sangat jelas dipaparkan oleh Hanafi berpijak sekaligus pada dua

hal; tradisi terdahulu dan benak kontemporer. Pada pijakan pertama (*fī turāthina al-qadīm*), apa yang hendak dilakukan Hanafi adalah intervensi terhadap tradisi untuk menyediakan celah sejarah yang mendukung terwujudnya revolusi kiri yang dia idamkan. Bisa dibayangkan ketika Hanafi membaca teks al-Qur'an ataupun hadis, asumsi-asumsi ideologis yang dipaksakan sudah terlebih dahulu hadir menghimpit objektifikasi yang seharusnya dia lakukan dalam proses membaca. Yang dicari dalam teks tersebut—karena ia jelmaan tradisi—adalah ruang-ruang interpretasi kesejarahan yang beraroma "konflik kelas", "kanan dan kiri" dan "*al-thaurah*". Label "*al-qadīm*" yang digunakan Hanafi senyap-senyap mengabarkan hal itu; label itu, selain bermakna "proses/cara memperlakuan", juga mengarus pada makna "sifat keaslian, masa lalu" yang sarat prestasi kejayaan.

Di pijakan kedua (*fī wijdānina al-mu'āṣir*), Hanafi ingin menakar masa depan seperti apa yang dia inginkan. "*Wijdān*" yang bermakna benak adalah satu bahasa yang mengindikasikan adanya keinginan, ambisi, angan-angan dan cita-cita di masa depan. Dalam konstruk pemikiran reformis kiri, "*wijdān*" bisa digumpalkan lagi kepada makna revolusi. Selain berjibaku untuk mencari aroma-aroma kesejarahan dalam tradisi, berangkat dari problem ini juga, Hanafi telah membentuk kerangka masa depan [revolusi] bangsa Arab juga dengan proyeksi tunggal; konflik kelas.

Dari seluruh tahapan itulah kemudian Hanafi, dalam banyak karyanya, dengan percaya diri memanggungkan istilah revolusi atau *al-thaurah* sebagai bandingan dari istilah-istilah lainnya seperti *al-dīn* dan *al-aqīdah*. Apa yang

saya baca dari Hassan Hanafi ini sangat jelas terpajang dalam seluruh karya tulisnya, baik dalam pemilihan diksi, maksud yang hendak disampaikan dan faktor lainnya.

3. Model Baca Orientalisme Islam

Model pembacaan ketiga yang akan dikritik adalah model baca kaum orientalis. Dalam diskursus Hadis, orientalisme sejatinya sudah habis dibantai-kritik oleh sarjana Muslim seperti Muhammad Mustafa Azami (Yakub, 1999). Beberapa di antaranya bahkan melakukan kritik atas orientalisme dengan mengajukan satu tawaran yang sangat teoritik dan metodis seperti yang dilakukan Fuad Sezgin, Nabia Abbot, Harald Motzki dan Kamaruddin Amin (Amin, 2009: 4-5). Apa yang disasar oleh orientalisme biasanya tak jauh dari problem historisitas berikut pembuktiannya yang positivistik. Hal ini bisa dimaklumi mengingat orientalisme memang bertujuan untuk mengaburkan sejarah, mengacaukan lalu mengontrolnya. Karakter tersebut dijelaskan oleh Fanon, "*Colonialism [Orientalism] is not satisfied merely with holding a people in its grip and emptying the native's brain of all form and content. By kind of perverted logic, it turns to the past of the oppressed people, and distorts, disfigures, and destroys it. This work of devaluing precolonial history takes on dialectical significance today.*" (Fanon, 1967: 167).

Salah satu bukti paling nyata dari kerja orientalisme bisa kita lihat dari asumsi-asumsi yang mereka bangun sebagai dasar kajian, khususnya dalam hadis, yang akan mereka lakukan (saya mengambil contoh dalam diskursus kritik hadis); sebagian besar, atau bahkan

seluruhnya, orientalis beserta para muridnya percaya bahwa di abad ke 3 Hijriyah ulama Hadis hanya fokus pada kajian sanad. Bahkan bisa dikatakan, di abad ke 3 Hijriyah, yang dinamakan muhaddis ya mereka yang mengkaji sanad.

Asumsi ketimpangan kritik Hadis tersebut bisa kita sisir pertama dari pernyataan yang dilontarkan oleh Joseph Schacht; ia menyatakan bahwasanya para ulama hadis hanya fokus pada kritik sanad dan menanggalkan perhatian dari urgensitas kritik matan (Schacht: 1964: 99). Pernyataan serupa, yang jelas-jelas mewakili asumsi tersebut, juga bisa kita baca dalam pernyataan Leone Caetani yang berkata, "seluruh orientasi *muhaddithīn* hanya terbatas pada satu wilayah tandus; yakni menggali informasi seputar perawi-perawi yang membawa riwayat hadis. Tak satu pun dari mereka menyibukkan diri untuk mengkritik dan mengkaji *'ibārah* serta matannya." (Syahrawarzi, 2014: 111).

Tidak ketinggalan, Juynboll meneruskan asumsi-asumsi pendahulunya tersebut sebagai basis penelitiannya terhadap ketersebaran hadis dalam tradisi Islam. Dengan mantap dia berkomentar, "Hadis tidak dianggap sahih oleh kaum Muslim kecuali ia memiliki ketersambungan sanad tanpa putus, disamping rantai transisi tersebut diisi oleh perawi yang *thiqah*." (Juynboll, 1983: 46) Meskipun secara implisit Juynboll tidak menyebutkan ketimpangan metode kritik hadis sebagaimana yang dinyatakan oleh L. Caetani, namun dari komentar singkat tersebut bisa dilihat bahwa asumsi tentang orientasi ulama hadis terhadap sanad lebih kuat dibanding matan cukup lekat mematri dalam nalar orientalis barat tersebut.

Asumsi semacam ini tentu berpengaruh besar pada arah metode yang akan mereka terapkan pada kajian hadis. Bukan hanya menyeruak dan menjadi otoritas wacana dalam kancah kajian keislaman di Barat, pengaruh tersebut ternyata juga diwarisi oleh para sarjana muslim (Timur) hasil didikan orientalis, yang tentu memperkental ingatan kita dan secara otomatis, dengan gerak perlahan, mengubah sekaligus memperkeruh pengetahuan kita akan sejarah lahirnya diskursus kritik hadis.

Salah seorang sarjana muslim hasil didikan orientalis yang bisa dijadikan wakil atas fenomena di atas adalah Mahmūd Abū Rayyah. Dalam *Aḍwā' al-ā al-Sunnah al-Nabawiyah* dia mengatakan, “Jika terjadi ikhtilaf terjadi pada tataran matan, para *muḥaddith* jarang sekali menghukumi hadis tersebut dengan hadis *iḍtirāb* (istilah ilmu hadis yang menggambarkan kekacuan dan kerusakan yang terjadi, baik dalam matan ataupun sanad. Kekacuan ini, terutama dalam matan, disebabkan oleh banyaknya riwayat yang berbeda, yang menggunakan istilah-istilah yang tak semakna (Bakkar, 2012: 347-348)); hal ini disebabkan oleh anggapan bahwa hal tersebut bukanlah urusan *muḥaddith*.” (Rayyah, 1958: 300).

Ahmad Amin dalam *Duhā al-Islām* juga turut mengangkat kritik;

أنهم لم يتعارضوا كثيرا لبحث الأسباب السياسية التي قد تحمل على الوضع... لو اتجهوا كثيرا إلى نقد المتن وأوغلوا فيه إيغالهم في النوع الأول لانكشفت أحاديث كثيرة وتبين وضعها مثل كثير من أحاديث الفضائل وهي أحاديث رويت في مدح الأشخاص، القبائل، والأمم، والأماكن تسابق المنتسبون لها إلى الوضع فيها.

“Mereka [para *muḥaddith*] tidak banyak mengkaji sebab-sebab politik yang menjadi

faktor bagi lahirnya hadis palsu... Andaikan mereka banyak mengarahkan perhatian pada kritik matan dan menceburkan diri ke dalam permasalahan di awal, maka banyak sekali hadis yang akan tersingkap kepalsuannya; misalnya hadis-hadis tentang keutamaan (faḍāil) yang diriwayatkan untuk memuji, baik pada perseorangan, kelompok, etnis, tempat, yang ramai dipersaingkan untuk dipalsukan.” (Amin, 1933: 120-123)

Demikianlah para orientalis dan murid-muridnya membangun basis argumentasinya atas kajian Hadis. Secara epistemik, asumsi dikotomistik semacam ini tentu mereduksi salah satu di antara dua sisi yang harus sama-sama dipenuhi ketika hadith ingin dikatakan sah (diterima). Dalam definisi kesahihan hadis misalnya, ada sekitar 5 ketentuan yang harus dipenuhi; 3 di antaranya adalah ketentuan pada level otentisitas, sedangkan 2 lainnya adalah ketentuan di level otoritas makna dan pemahaman sebuah hadis.

Dari spektrum definitif di atas, diskursus Hadis sejatinya bertaruh di dua level metodologis; pada level otentisitas yang diwakili oleh ketentuan *ittiṣāl al-sanad*, *ḍabt al-ruwāh* dan *‘adālah al-ruwāh* dan level otoritas (yang diwakili oleh ketentuan *‘adam al-shudhūd* dan *‘adam al-‘illah* (al-Anshari, 2002: 95). Sebagai sebuah totalitas dari keduanya, petikan pendapat yang disampaikan di awal secara tidak langsung mendapat legitimasi kebenarannya.

Totalitas semacam itu ditunjukkan oleh para ulama di abad 2 hingga 3 Hijriyah. Seorang *muḥaddith* dapat dipastikan juga seorang *faqīh*. Statemen yang mengatakan bahwa abad-abad awal pembukuan hadis adalah abad di mana

sanad menjadi fokus utama yang kemudian menyingkirkan pembahasan tentang matan, merupakan statemen yang harus digaribawahi dan dikaji ulang. Di abad ke-2 misalnya, Imam al-Shafi'i secara acak membangun basis metodologi fiqh Islam dari untaian hadis-hadis sebagaimana yang tertera dalam *al-Risālah* (al-Shafi'i, 2010: 209). Sebelum Imam al-Shafi'i, Imam Malik dengan *al-Muwatta'*nya memperlihatkan bahwa hadis merupakan bahan mentah yang harus dimiliki seluruh mujtahid dan *fuqahā'* dalam melakukan proses ijtihad dan *iftā'*.

Satu abad setelahnya, Imam al-Bukhārī dan Imam Muslim, meskipun secara tematis hanya menyuguhkan daftar hadis berikut sanadnya, namun dari beberapa judul yang diberikan, kedua Imam *al-muhadithīn* ini secara tidak langsung juga memiliki perangkat ijtihad yang kokoh layaknya para *fuqahā'* (al-Hasimi, 2007: 71). Begitu juga dengan *Sunan Abū Dāwud*, *Sunan al-Tirmidhī*, *Sunan al-Nasāī* dan *Sunan Ibn Mājah* (Fatkhī, 2012). Seluruhnya menampilkan satu totalitas yang lalu membentuk dua pilar kuat; otentisitas dan otoritas dalam diskursus kajian hadis.

Salah satu contohnya bisa kita lihat dalam *Sunan al-Tirmidhī*. Dari sekian banyak kitab hadis yang tersebar, *Sunan al-Tirmidhī* merupakan salah satu kitab hadis yang mengakomodir berbagai kaul *ijmā'* yang terjadi di masanya; penyantunan *ijmā'* ini yang dilakukan oleh Imam al-Tirmidhi berguna untuk menjelaskan maksud sebuah hadis sekaligus menguatkannya berdasar problematika pengamalan yang telah digumpulkan dalam kesepakatan para ulama'. Menurut Khudzairi, *ijmā'* yang tercantum dalam kitab-kitab hadis semacam itu memiliki

kualitas yang lebih baik dibandingkan dalam kitab-kitab fiqh (Khudzairi, 2007: 91). Secara umum ada beragam redaksi yang digunakan al-Tirmidhī untuk menunjukkan bahwa pemahaman akan hadis tersebut dia dasarkan pada *ijmā'*, seperti: *ijtama'a ahl al-'ilm, ajma'a 'alaih aktharu ahl al-'ilm, lā na'lamu bainahum ikhtilāf, lā na'lamu baina al-mutaqaddimīn minhum fī dhalika ikhtilāf, lā na'lamu bainahum ikhtilāf fī dhalika fī al-qadīm wa al-ḥadīth*. semisal dalam bab *mā jā'a fī al-haiḍ tatanāwalu al-shai' min al-masjid* (bab tentang wanita haid yang mengambil sesuatu dari mesjid); setelah mencantumkan hadisnya, al-Tirmidhī mengatakan bahwa hadis tersebut *hasan*. Kemudian dia menjelaskan bahwa mayoritas *ahl al-fiqh* membolehkan bagi wanita haid untuk mengambil sesuatu dari mesjid; *lā na'lamu bainahum ikhtilāf fī dhalika* (al-Tirmidhi, 1988: 272 dan Ferdiansyah, 2012: 94-112).

Orientalisme melahirkan liberalisme. Bagi al-Jabiri, keniscayaan ini bisa dilihat dalam taraf kekaburan identitas kekinian orang Arab (misalnya) karena kehadiran "Barat" yang terlalu kuat dan superior. Pada akhirnya, apa yang mereka lihat, mereka pikirkan dan mereka yakini adalah sebagaimana orang Barat melihat, berpikir dan berkeyakinan. Identitas ke "Arab"-an mereka seketika hanyut dan tak berbekas, diganti oleh entitas baru yang tidak lahir dari tanah Arab dan sangat kental dengan aroma kepentingan kolonisasi (al-Jabiri, 1993: 15). Secara praksis, apa yang ditunjukkan al-Jabiri bisa dilihat dari sampel model kajian yang dilakukan orientalis dan murid-muridnya di atas.

Seluruh model pembacaan di atas, secara epistemik, cacat pada dua hal; 1)

cacat metodologis yang meniscayakan 3 model membaca tersebut kehilangan objektivitas dan 2) cacat pendekatan yang konsekuensinya adalah hilangnya pandangan kesejarahan (historisitas) (al-Jabiri, 1993: 16). Apa yang dimaksud cara baca salafi dalam konteks kritik nalar kali ini, adalah cara baca yang kehilangan dua kakinya tersebut; objektivitas dan historisitas. Dan oleh karena itu, tawaran metodologis yang hendak diangkat sebagai perangkat baru dalam memahami hadis (*turāth*) berkisar pada penyempurnaan untuk menambal dua lubang tadi. Dari sini kita akan mulai menarik analisa Jabirian yang sangat khas tersebut untuk alat membaca.

B. Analisa Ragam Pembacaan Terhadap Hadis (Tahap 1; 3 Lapis Analisa)

Dari seluruh model membaca yang telah diurai sebelumnya, problem utamanya adalah ketidakmampuan mereka untuk mendudukan masa lalu, masa kini dan masa depannya secara imbang. Hal ini juga terjadi dalam segenap proses membaca dan melihat, khususnya pada warisan-warisan doktrinal berupa teks yang tentu banyak sekali menyimpan pemaknaan dan ruang pemahaman. Untuk menyelesaikan problem ini, al-Jābirī menawarkan tahap analisa pertama yang memungkinkan seorang subyek mengambil jarak dan membiarkan sang obyek berbicara atas dirinya sendiri.

Tahap pertama yang harus dilakukan adalah objektivikasi, baik pada tataran teks yang dibaca maupun entitas si pembaca. Kegiatan membaca, menurut al-Jabiri, haruslah menyentuh pada dua titik sekaligus; sesuai, relevan dan kontekstual pada teks itu sendiri berikut si pembaca.

Oleh karena itu, tahap objektivikasi yang dibahasakan al-Jabiri dengan “al-faṣl” merupakan syarat utama untuk menjaraki subjektivitas pembaca dengan teks atau turath yang hendak dia baca.

Objektivikasi atau “al-faṣl” dalam analisa Jabirian menghendaki tiga lapis analisa yang harus dilakukan bagai satu kesatuan;

Yang pertama adalah analisa struktural (*al-mu’ālah al-bunyawiyyah*). Analisa ini meniscayakan sebuah asumsi bahwa teks merupakan jejaring yang saling berkaitan, saling menjelaskan dan saling memperkuat bidikan makna. Seorang manusia yang melahirkan suatu teks secara tidak langsung mewariskan faktor-faktor kediriannya dan beragam problematika yang ”membentuk” pola pikirnya. Faktor-faktor tersebut pada akhirnya akan menjadikan teks yang dia buat memiliki kekhasan dan sifat yang tidak dimiliki teks lainnya. Faktor-faktor itu nantinya akan mendorong si pembuat teks dalam proses pemilihan diksi, penyusunan kalimat, membangun argumen-argumen dan mengurutkan analisa. Semuanya bisa diterka layaknya jejaring meskipun antara satu teks dengan teks lainnya memiliki rentang waktu kelahiran yang cukup lama.

Semisal yang terjadi dalam teks-teks yang lahir di Arab. Apapun latar pendidikan dan teologinya, ketika problematika masyarakat Arab menjadi kerangka acuan dalam setiap gerak berpikir dan bernalar, maka bisa dipastikan rasa bahasa yang ditulis orang Arab mayoritas berbau perang, darah dan keinginan untuk bangkit (al-Nahḍah). Untuk itu, kata al-Jabiri, analisa intertekstualitas menjadi kunci. Seluruh karya seseorang—misalnya Muhammad Abduh—dikumpulkan, dibaca dan diperbandingkan antara satu dengan

lainnya. Komparasi tersebut, meskipun berupa sebuah kerja yang rumit—untuk tidak mengatakannya sangat—akan menunjukkan satu pola nalar yang tergambar dalam kontinuitasnya mengukir kata.

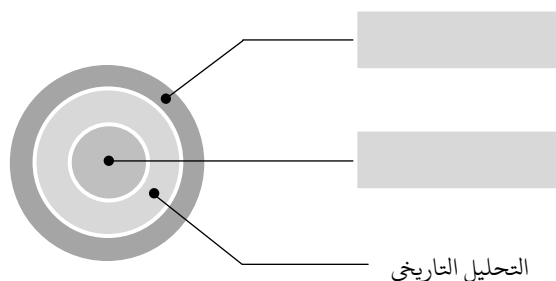


Diagram 1: Lapis Analisa al-Faṣḥ

Yang kedua adalah analisa kesejarahan (*al-tahlīl al-tārīkhī*). Faktor sejarah juga menjadi penting karena ia bersumbangsih memposisikan sebuah teks dalam formasi diskursifnya. Selain itu, analisa kesejarahan juga berfungsi untuk menguji “kebenaran” hasil analisa struktural di awal. Benar dalam artian, apa yang dihasilkan dalam analisa lapis pertama tersebut, masuk dan sesuai dengan “kemungkinan-kemungkinan sejarah” yang menyeruak sebagai hasil dari analisa kesejarahan ini. Secara konstan, pada akhirnya, analisa ini akan mengantarkan si pembaca untuk mengetahui latar belakang sebuah teks, “suara yang tak terkatakan” dalam teks, atau bahkan “suara yang dipaksa bisu” dalam teks.

Yang ketiga adalah kritik ideologi (*al-tarḥ al-idīyūlūjī*), yang hendak menyingkap unsur-unsur ideologis sebagai bidan lahirnya sebuah teks. Sekali lagi, apa yang dijelaskan sebagai 3 lapis analisa di sini tidaklah terpisah menjadi satu-kesatuan yang bisa dipilih, namun ketiganya harus dilakukan secara total karena antara satu lapis dengan lapis lainnya memiliki keterkaitan, baik dalam

hal pengujian kebenaran analisa di masing-masing lapis, maupun pada taraf fungsi piranti antar lapis. Kritik ideologi juga membutuhkan piranti analisa kesejarahan dan analisa wacana struktural. Dan bagi al-Jabiri, pada akhirnya, kesimpulan dari kritik ideologi inilah satu-satunya sarana pertimbangan untuk mendudukan sebuah teks kontekstual dan relevan dengan dirinya sendiri (*mu’āṣiran li nafsihi*).

Inilah ketiga lapis analisa dalam tahap objektivikasi pembaca dan teks. Seluruh teks keagamaan, baik itu al-Qur’an maupun hadis, karena transendentalitas doktrinalnya, memiliki kemungkinan untuk dipelintir dan dicerabut dari akarnya. Mode analisa objektivikasi yang dikembangkan al-Jabiri adalah salah satu strategi yang hendak memposisikan teks layaknya manusia; ia dibiarkan bicara atas nama dirinya sendiri, tanpa intervensi apalagi *lipsing* dari pihak pembaca.

Tahap analisa kedua yang al-Jābirī tawarkan adalah “*al-waṣḥ*”. Sebuah tahapan kontinuitas yang ditujukan untuk menyambungkan konteks sebuah teks dengan konteks si pembaca teks. Namun, karena bahasannya yang cukup panjang dan rumit, paper ini saya batasi hanya pada tahap kritik 3 model cara baca dan strategi objektivikasinya saja. “*Al-waṣḥ*”, mungkin akan menjadi perbincangan yang sangat menarik di pertemuan-pertemuan selanjutnya.[]

KESIMPULAN

Dari pemaparan tersebut bisa disimpulkan bahwa model-model membaca hadis yang ada selama ini, khususnya 3 model baca dominan yang banyak mewarnai kerangka diskursus kritik dan pemahaman hadis, merupakan model membaca yang belum obyektif dan

proporsional. Seluruhnya, dengan kesatuan problematika nalar yang berbeda, mengholu pada masalah obyektifitas dan historisitas yang ditemukan dalam hubungan yang terjalin antara teks Hadis dan pembacanya secara langsung. Ketika Hadis dan sunnah Nabi salah dipahami dan tidak dibaca dengan benar, maka kecenderungan politisasi, legitimasi, pemelintiran terhadap kandungan dan maksud Nabi pun terbuka lebar.

Apa yang ditawarkan oleh al-Jābirī adalah satu cara pandang, cara melihat, cara membaca dan cara memahami yang mempertimbangkan tradisi sebagai satu piranti penentu dalam memahami teks-teks sensitif yang kental akan kultur masyarakat tertentu. al-Jābirī menyelesaikan satu teorema jitu untuk menyeimbangkan sikap seorang subyek dalam mendudukkan masa lalu, masa kini dan masa depan, baik yang dimilikinya maupun teks yang dibacanya. Dua tahapan metodis *al-fashl* dan *al-washl* yang al-Jābirī tawarkan mampu menyelesaikan dua problem besar yang substansial; obyektifitas dan historisitas. Meskipun tidak spesifik berbicara tentang Hadis, diskursus Postradisionalisme Jabirian sangat layak untuk dijadikan perangkat membaca Hadis sebagai tawaran baru di tengah konstelasi pemahaman keislaman yang semakin kabur dan hedonistik.

Wallahu al-musta'anu 'ala ma tashifun...

DAFTAR PUSTAKA

- al-Anṣārī, Abū Zakariyā. 2002. *Fath al-Bāqī bi Sharhi Alfiyah al-Iraqī*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Amin, Ahmad. 1933. *Ḍuhā al-Islām*. Lajnah al-Talīf.
- Amin, Kamaruddin. 2009. *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*. Jakarta: Hikmah.
- Bakkar, Muhammad Mahmud Ahmad. 2012. *Bulūgh al-Amāl min Muṣṭalah al-Hadīs wa al-Rijāl*. Mesir: Dār al-Salām.
- Barthes, Roland. 1975. *The Pleasure of The Text*. Richard Miller (terj.). New York: Hill and Wang.
- Baso, Ahmad. 2016. *Islam Pasca-Kolonial: Perselingkuhan Reformisme Agama, Kolonialisme dan Liberalisme*. Tangerang Selatan: Pustaka Afid.
- Fanon, Frantz. 1967. *The Wretched of the Earth*. New York: Penguin Books.
- Fatkhī, Rifqi Muhammad. No. 1 (2012). “Hadith dalam Hegemoni Fiqh: Membandingkan Sahih Ibn Hibban dengan Sunan Ibn Majah.” *Journal of Qur’an and Hadith Studies*.
- Ferdiansyah, Hengky. 2012. “Orientasi Fiqih al-Tirmidhi” dalam *Hadith Studies: Buku Seri Kajian Ulumul Hadis*. Tangerang Selatan: Maktabah Darus Sunnah.
- al-Ghazālī, Muhammad. Tt. *al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahl al-Fiqih wa Ahl al-Hadīth*. Mesir: Dār al-Shurūq.
- Hanafī, Hassan. 1996. *al-Yamīn wa al-Yasār fi al-Fikr al-Dīnī*. Dimaṣq: Dār ‘Alā al-Dīn li al-Naṣr wa al-Tauzi’ wa al-Tarjamah.
- _____. 1980. *al-Dīn wa al-Thaurah fi al-Miṣr*. Maktabah Madbūlī.
- al-Hāshimī, ‘Abd al-Hāq bin ‘Abd al-Wāhid. 2007. *‘Ādāt al-Imām al-Bukhārī fi Ṣaḥīhihi*. Kuwait: Maktāb al-Shu’ūn al-Fanniyyah.
- al-Jābirī, Muhammad. 1993. *‘Ābid Nahnu wa al-Turāth; Qira’āt Mu’āṣirah fi*

- Turāthina al-Falsafī*. Bayrūt: Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- _____. 1996. *al-Masyrū’ al-Nahḍawī al-‘Arabī: Murāja’ah Naqdiyyah*. Bayrūt: Markaz Dirāsah al-Wihdah al-‘Arabiyyah.
- _____. 1999. *al-Turāth wa-al-Hadāthah, Dirāsāt wa-Munāqashāt*. (Bayrut: Markaz Dirāsāt al-Wihdah al-‘Arabiyyah.
- Wahab Chasbullah dalam Sidang Konstituante 1956-1959*. Ciputat: Komunitas Saung.
- Khuzairī, al-Ṭahir al-Azhar. 2007. *Madkhal ilā Jāmi al-Imām al-Tirmidhī*. Kuwait: Maktabah al-Syu`ūn al-Fanniyah.
- Rayyah, Mahmūd Abū. 1958. *Aḥwā’ alā al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Mesir: Dār al-Ta’līf.
- Said, Edward W. 2003. *Orientalism*. London & USA: Penguin Books.
- Schacht, Joseph. 1964. *An Intoduction to Islamic Law*. New York: Oxford University Press.
- al-Shāfī’ī, Muhammad bin Idrīs. 2010. *al-Risālah*. Bayrūt: Dār al-Nafā’is.
- _____. 1995. *al-Aql al-Siyāsi al-Arabī: Muhaddidātuahu wa Tajliyātuhu*. Bayrūt: Markaz Dirāsāt al-Wihdah al-‘Arabiyyah.
- Juynboll, G.H.A. 1983. *Muslim Tradition; Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Hadith*. Cambridge: Cambrigde University Press.
- Khalid, Anas Shafwan. 2013. *Kritik Nalar Fikih Siyasah: Ijtihad Politik KH*.
- al-Shahrāwarzī, Ibrāhīm Amīn al-Jāf. 2014. *Manāhij al-Muḥaddithīn; ft Naqd al-Riwāyah al-Tārikhiyyah li al-Qurūn al-Hijriyah al-Thalāthah al-Ūlā*. Dubai: Dār al-Qalam.
- Syahrur, Muhammad. 2000. *Nahwā Uṣūl al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar’ah [al-Waṣiyyah, al-Irth, al-Qiwāmah, al-Ta’addudiyah, al-Libās]*. Suriah-Dimasq: al-Ahālī li al-Tauzi’.
- al-Tirmidhī, Abū ‘Īsā Muhammad bin ‘Īsā. 1988. *Sunan al-Tirmidhī*. Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Yaqub, Ali Mustafa. 1999. *M.M. Azami Pembela Eksisensi Hadis*. Jakarta: Pustaka Firdaus.