



INTEGRASI HADIS DAN ILMU SOSIAL

Diskursus Pemahaman Hadis
dan Pembacaan Teoretis Ilmu Sosial



**UNDANG-UNDANG REPUBLIK INDONESIA
NOMOR 28 TAHUN 2014
TENTANG HAK CIPTA**

**PASAL 113
KETENTUAN PIDANA
SANKSI PELANGGARAN**

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
3. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
4. Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).



INTEGRASI HADIS DAN ILMU SOSIAL

Diskursus Pemahaman Hadis
dan Pembacaan Teoretis Ilmu Sosial

Dr. Hj. Umi Hanik, M.Ag

**Editor:
Ibnu Hajar Ansori**



INTEGRASI HADIS DAN ILMU SOSIAL

Diskursus Pemahaman Hadis dan Pembacaan Teoretis Ilmu Sosial

*Diterbitkan pertama kali dalam bahasa Indonesia
oleh Penerbit Global Aksara Pers*

ISBN: 978-623-462-146-4
x + 120 hal.; Ukuran B5 (15,5 x 23 cm)
Cetakan Pertama, September 2022

Copyright © September 2022 Global Aksara Pers

Penulis : Dr. Hj. Umi Hanik, M.Ag.
Penyunting : Ibnu Hajar Ansori
Kontributor : A. Zahid
Roudlatunnasikah
Ahmad Bagus Ridho
Desain Sampul : Hamim Thohari Mahfudhillah
Layouter : Hamim Thohari Mahfudhillah

Hak Cipta dilindungi undang-undang.
Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini dengan bentuk
dan cara apa pun tanpa izin tertulis dari penulis dan penerbit.

Diterbitkan oleh:



CV. Global Aksara Pers
Anggota IKAPI, Jawa Timur, 2021,
No. 282/JTI/2021
Jl. Wonocolo Utara V/18 Surabaya
+628977416123/+628573269334
globalaksarapers.com



KATA PENGANTAR



Puji syukur ke hadirat Allah atas segala nikmat, rahmat, taufik, serta hidayah-Nya, sehingga buku dengan judul **“INTEGRASI ILMU HADIS DAN ILMU SOSIAL: Diskursus Pemahaman Hadis dan Pembacaan Teoretis Ilmu Sosial”** ini dapat terselesaikan. Shalawat dan salam tetap tercurahkan untuk Nabi Muhammad, keluarga, sahabat-sahabat beliau serta orang-orang yang mengikuti dan menghidupkan sunnah beliau.

Hadis merupakan segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Muhammad SAW, baik berupa pernyataan, perbuatan, ketetapan, sifat, dan sirahnya, yang diyakini sebagai “sunnah” dan sepatutnya diteladani. Disamping itu, hadis juga merupakan rekaman dan dokumentasi dari para sahabat yang ditransmisikan kepada generasi berikutnya untuk dipahami dan dipedomani.

Hal itu menuntut kecerdasan para pengkaji hadis dalam memahaminya secara komprehensif. Karena memahaminya secara parsial dapat menimbulkan pemahaman yang kontraproduktif terhadap hadis. Oleh karena itu, diperlukan metode yang tepat dalam mengkaji hadis. Metode interpretasi yang tepat dapat membantu dalam memahami hadis. Dalam hal ini, selain dengan ilmu hadis, diperlukan juga ilmu-ilmu lain yang relevan untuk dijadikan instrument dalam mengkaji dan memahaminya.

Sebagaimana yang kita ketahui bahwasanya hadis merupakan cermin dari akhlak Rasulullah saw. sebagai penjelasan sekaligus bentuk aplikasi dari Alquran. Memahami hadis tidak cukup secara tekstual saja, namun ada kalanya juga dibutuhkan pemahaman secara kontekstual untuk mengetahui bagaimana konteks hadis muncul dan bagaimana signifikansinya dengan umat dalam lintas ruang dan waktu. dalam hal ini, Hadis diharapkan dapat diintegrasikan dengan ilmu-ilmu lainnya, seperti ilmu sosial.

Melalui buku ini, akan disajikan pola integrasi tersebut secara konseptual, mulai bagaimana diskursus pemahaman terhadap hadis dan bagaimana pembacaan teoretis ilmu social terhadapnya. Dalam buku ini juga disajikan hal-hal yang terkait pembacaan teoretis Ilmu Sosial terhadap pemahaman tersebut. Dari pembacaan tersebut, setidaknya akan tergambar pola integrasi Hadis dan Ilmu Sosial untuk dapat diaplikasikan dalam kajian kontekstual hadis.

Penulis menyadari sepenuhnya, bahwa pembahasan dalam buku ini demikian singkat dan tidak luput dari kekurangan. Akan tetapi, penulis berharap buku ini dapat menjadi pemantik kajian-kajian selanjutnya, khususnya terkait integrasi hadis dan ilmu social. Kritik dan saran yang konstruktif diharapkan bagi penyempurnaan buku ini. Penulis juga menyadari, bahwa buku ini tidak akan terselesaikan tanpa partisipasi dari banyak pihak. Oleh karena itu, penulis mengucapkan terimakasih diiringi doa semoga Allah menjadikan partisipasi tersebut sebagai amal jariyah dan menjadi perantara ridho dan rahmat Allah di dunia akhirat.

Selanjutnya kami mengucapkan terima kasih kepada orangtua kami, suami dan anak-anak kami serta keluarga yang telah memberikan doa dan dukungan sehingga kami mampu menyelesaikan buku ini dengan baik. Terima kasih juga kepada Bapak Ibnu Hajar Ansori sebagai editor, Bapak A. Zahid Waris sebagai kontributor, serta rekan-rekan yang sudah turut berdiskusi bersama untuk melengkapi bahan kajian buku ini, khususnya ananda Raudlatunnasikah dan Ahmad Bagus Ridho.

Untuk semua pihak yang terlibat kami sampaikan *jazākum Allāh ahsan al-jazā'*. Akhirnya, sebagai penulis kami berharap semoga gagasan yang tertuang dalam buku ini dapat bermanfaat dan memberi kontribusi, baik teoritis maupun praktis. Semoga Allah SWT melimpahkan rahmat dan karunia-Nya kepada kita semua. Amin Ya Rabbal 'Alamin.

Kediri, 29 Agustus 2022



Dr. Hj. Umi Hanik, M. Ag.



DAFTAR ISI



KATA PENGANTAR	v
DAFTAR ISI	ix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang.....	2
B. Teori Kajian Kontekstual Hadis	10
BAB II TEORI INTEGRASI HADIS DAN ILMU SOSIAL (Pemahaman Hadis dengan Ilmu- Ilmu Sosial)	13
A. Kajian Hadis Integratif	14
B. Posisi Ilmu-Ilmu Sosial dan Hadis Nabi	15
C. Relasi Ilmu Hadis dan Ilmu Sosial	17
D. Integrasi Ilmu–Ilmu Sosial dan Hadis Nabi	19
1. Pemahaman Hadis dengan Ilmu-Ilmu Sosial ..	19
2. Pemahaman Hadis dengan Perangkat Ilmu -Ilmu Sosial	20
E. Kajian Sosial Integratif.....	28
1. Praktik Sosial Pierre Bourdieu	28
2. Diskursus Michel Foucault.....	43
3. Kostruksi Sosial Peter L. Berger	51

BAB III	DISKURSUS PEMAHAMAN HADIS DAN	
	PEMBACAAN TEORETIS ILMU-ILMU	
	SOSIAL	58
A.	Diskusur Pemahaman Mahasiswa Atas Hadis..	59
	1. Pemahaman Hadis Cinta Rasulullah	59
	2. Pemahaman Hadis Konservasi Lingkungan ...	66
B.	Konstruktivisme Prodi dan Tenaga Pengajar pada	
	Pemahaman Hadis	83
	1. Konstruk atas Pemahaman Hadis Cinta pada	
	Rasulullah	85
	2. Konstruk Atas Pemahaman Hadis Konservasi	
	Lingkungan	90
C.	Praktik Sosial Mahasiswa pada Pemahaman Hadis di	
	Ilmu Hadis	96
	1. Dialektika Habitiasi Integrasi Ilmu Hadis	
	dan Ilmu Sosial Prodi Ilmu Hadis.....	96
D.	Penerapan Teori Sosial dalam Kontekstualisasi	
	Hadis di Prodi Ilmu Hadis	105
	1. Implementasi Hadis Cinta pada Rasulullah Saw	105
	2. Implementasi Hadis Konservasi Lingkungan.	107
BAB IV	PENUTUP	110
	DAFTAR PUSTAKA	113
	PROFIL PENULIS	119



BAB I



PENDAHULUAN

A. LATAR BELAKANG

Hadis menempati posisi kedua setelah Alquran dalam kapasitasnya sebagai sumber hukum atau pedoman hidup. Keduanya sama-sama sebagai sumber primer yang memiliki keterkaitan erat satu dengan lainnya,¹ karena sama-sama sebagai wahyu.² Bedanya, yang dimuat dalam Alquran merupakan pokok-pokok bahasan yang bersifat umum dan Hadis Nabi merupakan penjelas (*bayān*)³ terhadap Alquran. Hal itu, karena sebagai penerima wahyu, Rasulullah bertugas menyampaikan (*tabligh*) dan menjelaskannya (*tabyīn*) kepada umat.⁴

Selain sebagai penjelas, Hadis merupakan bentuk aplikasi dari Alquran dan Rasulullah sebagai figur yang menjadi contoh dalam pengaplikasiannya. Hal itu sebagaimana diriwayatkan oleh Ahmad bin Hanbal bahwa Sa'd bin Hisyam pernah bertanya kepada Aisyah tentang bagaimana akhlak Rasulullah, kemudian Aisyah menjawab bahwa akhlak beliau adalah Alquran.⁵ Oleh karena itu, rasanya Alquran tidak mungkin bisa dipahami dan diamalkan dengan baik tanpa merujuk juga kepada Hadis Rasulullah *ṣallā Allāh 'alaih wa sallama*.

Keberadaan hadis sebagai penjelas (*bayān*) tersebut dapat dibagi dalam beberapa kategori. Pertama, *bayān al-*

¹ Disebutkan dalam riwayat Abu Dawud *kitāb al-sunnah bāb luzūhm al-sunnah*, dari al-Miqdam bin Ma'di Karib bahwa Rasulullah *ṣallā Allāh 'alaih wa sallama* bersabda: "Ketahuilah, sesungguhnya aku diberi Alquran dan yang semisal (hadis) bersamanya... Lihat Abu Dawud, *Sunan Abi Dāwūd* (Riyad: Dār al-Salām, 1999), 651.

² Terkait kewahyuan Alquran dan Hadis, muncul istilah *wahyu mathw* dan *wahyu ghayr mathw*. Yang pertama digunakan untuk menyebut Alquran dan yang kedua adalah Hadis. Keberadaan Hadis sebagai wahyu tersebut didasarkan pada Alquran surat al-Najm ayat 3–5 yang melegitimasi kebenaran sabda Nabi. Beliau tidak bersabda atas dorongan hawa nafsu, apa yang beliau sampaikan adalah wahyu dari Allah. *Wahyu ghyayr mathw* memuat pengertian sebagai wahyu yang tidak dibacakan. Berbeda dengan Alquran yang secara keseluruhan –bermula dari ayat pertama surat al-'Alaq ayat 1–5 sampai ayat terakhir surat al-Baqarah ayat 281– merupakan wahyu yang dibacakan. Oleh karena itu, Alquran disebut dengan *Wahyu Mathw*.

³ Pernyataan bahwa Hadis sebagai *bayān* terhadap Alquran merujuk pada Surat al-Nakhl ayat 44.

⁴ Lihat Muhammad Ajjaj al-Khatib, *Abu Hurairah Rawiyat al-Islam* (Beirut: Maktabah Wahbah, 1982), 22-29.

⁵ Musnad Ahmad dalam *Bāqi Musnad al-Anṣār - Hadīth Riwāyah 'Aishah*.

tafṣīl atau *tafṣīl al-mujmal*, yakni hadis berfungsi sebagai perinci dari makna Alquran yang bersifat global. Kedua, *bayān al-taqyīd* atau *taqyīd al-muṭlaq*, yakni Hadis mengambil peran sebagai pembatas dari yang mutlak dalam Alquran. Ketiga, *bayān al-takhṣīṣ* atau *takhṣīṣ al-‘ām*, yakni hadis menjelaskan kekhususan dari ayat yang muatan maknanya bersifat umum. Keempat, *bayān al-tashrī’*, artinya hadis menjadi penentu hukum yang belum ada di dalam Alquran.

Urgensi hadis sebagaimana penulis uraikan tersebut, menunjukkan pentingnya penelitian hadis dilakukan secara serius dan berkelanjutan. Dari sini muncul beberapa genre penelitian yang bisa dipetakan dalam beberapa kategori.

Pertama, penelitian terhadap ke-*ṣaḥīḥ*-an (otentisitas) Hadis. Dalam hal ini, telah dirumuskan standarisasi sebagai tolok ukur otentisitas hadis: (1) Berkaitan dengan ketersambungan (*ittiṣāl*) sanad. Ketersambungan sanad tidak hanya ditentukan berdasarkan kesamaan antara seorang periwayat dengan periwayat lain yang terdekat dalam sanad saja. Akan tetapi, juga berdasarkan ada atau tidaknya pertemuan antar periwayat tersebut. Selain, itu ditentukan berdasarkan proses *Al-Adā wa Al-Taḥammul* (cara menerima riwayat hadis) dan *shighat* yang digunakan; (2) Berkaitan dengan keadilan periwayat. Periwayat yang adil adalah seorang muslim yang sudah mukallaf, taat pada ketentuan agama dan memelihara *murū’ah*.⁶ (3) Berkaitan ke-*dābitan*} (kuatnya hafalan) periwayat, (4) Terhindar dari ke-*shāz*} -an (penyimpangan periwayat *thiqah* terhadap

⁶ Muhammad ‘Ajjaj Al-Khalb, *Uṣūl Al-Ḥadīth* Terj. M. Qodirun Nur dan Ahmad Musyafiq (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007), 276-277; M. Syuhudi Ismail, *Kaidah Keṣaḥīḥan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah* (Jakarta: Bulan Bintang, 2005), 130.

periwat yang lebih *thiqah* darinya) dan (5) Terhindar dari *'illah qādiḥah* (*'illah* yang merusak ke-*ṣaḥīh*-an).⁷

Kedua, berkaitan dengan konteks sosio-historis yang melatarbelakangi sabda, perilaku atau ketetapan Rasulillah.⁸ Konteks sosio historis tersebut *asbāb al-wurūd* menempati posisi yang penting dalam studi Hadis sebagaimana dalam studi Alquran disebut *Asbāb al-nuzūl* dalam studi Alquran.⁹ Memahami suatu hadis, tidak cukup hanya dengan melihat teks hadis saja, khususnya ketika hadis itu memiliki *asbāb al-wurūd*. Akan tetapi, juga harus melihat konteksnya. Ketika ingin menggali pesan moral dari suatu hadis, perlu memperhatikan konteks historitasnya, kepada siapa Hadis itu disampaikan oleh Nabi dan dalam kondisi bagaimana Nabi menyampaikannya. Al-Suyuthi menyatakan bahwa *asbāb al-wurūd* merupakan komponen ilmu hadis yang akan menjadi jalan untuk memahami batasan-batasan *murād* hadis terkait keumuman makna atau kekhususannya, kemutlakan atau keterbatasannya, juga untuk mengetahui status *nāsikh-mansūkh* dalam hadis.¹⁰

Ketiga, berkaitan dengan pelembagaan sebuah tradisi yang berlaku sebagai implementasi dan atau respon masyarakat atas pemahaman terhadap teks (*naṣ*) hadis. Khusus untuk kategori ketiga ini, kajian difokuskan pada tradisi-tradisi keagamaan yang berlaku di masyarakat

⁷ Standarisasi tersebut merupakan kaidah umum yang telah disepakati oleh ulama hadis. Pada wilayah praktis, terdapat perbedaan kriteria yang digunakan. Misalnya dalam menentukan kriteria *ittisāl* terdapat perbedaan antara al-Bukhari dan Muslim. Al-Bukhari mensyaratkan harus adanya pertemuan antara seorang perawi dengan perawi pada *tabaqah* setingkat di atas atau dibawahnya. Sedangkan Muslim mencukupkan dengan mendengar atau kemungkinan bertemu. Lihat Ali Mustafa Ya'qub, *Imam Bukhari dan Metodologi Kritik dalam Ilmu Hadis*, cet. III (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), 17-48.

⁸ Berkaitan dengan hal tersebut, Syuhudi Ismail mengungkapkan bahwa petunjuk hadis Nabi jika dikaitkan dengan latar belakangnya dapat dikategorikan dalam beberapa kategori: hadis yang dilatarbelakangi atau berkaitan dengan konteks yang umum, hadis yang berkaitan dengan sebab khusus dan hadis yang berkaitan dengan keadaan yang sedang terjadi atau berkembang. Lihat Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani al-Hadits tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), 49-69.

⁹ Said Agil Husin Munawwar, Abdul Mustaqin dan Mathori A. Elwa. *Asbabul Wurud: Study Kritis Hadis Nabi Pendekatan Sosio - Historis - Kontekstual* (Yogyakarta: PT. Pustaka Pelajar, 2001), 6.

¹⁰ Jalal al-Din al-Suyuthi, *Asbāb Al-Wurūd al-Hadīth*, taḥqīq Yahya Isma'il Ahmad (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984), 11.

sebagai sebagai bentuk internalisasi pemahaman hadis. Pada praktiknya, bukan tidak mungkin terjadi perbedaan antara sekelompok masyarakat dengan kelompok masyarakat yang lain. Hal itu dimungkinkan karena adanya perbedaan sudut pandang dalam memahami maksud dari pesan teks hadis, atau karena perbedaan latar belakang masyarakat yang menuntut adanya interaksi yang dinamisasi antara teks hadis dengan konteks masyarakat kemudian terjadi proses konstruksi sosial¹¹ yang memunculkan sebuah tradisi.¹²

Keempat, berkaitan dengan kajian hadis dari aspek hermeneutis (baca: takwil) yang difokuskan pada penggalian makna, bukan hanya secara tekstual, namun juga kontekstual. Hal itu dilakukan sebagai upaya untuk menemukan signifikansi makna Hadis dengan konteks umat. Kajian dalam kategori ini hakikatnya masuk dalam kajian *Ma'ānī al-Ḥadīth*¹³ sebagai kelanjutan dari kajian syarah hadis pada periode klasik. Kajian dalam kategori ini tidak bisa dihindarkan dari adanya proses integrasi dan interkoneksi dengan disiplin ilmu lain, seperti sains, humaniora dan ilmu sosial. Tiga genre terakhir yang penulis sebutkan, mengisyaratkan adanya pola integrasi antara hadis dan praktik sosial. Karena tidak bisa dipungkiri, bahwa hadis merupakan salah satu *the role of game* yang signifikan dalam kehidupan masyarakat muslim khususnya dana manusia pada umumnya.

Esensi memahami hadis pada ruang sosial tidak lain adalah bertujuan menjadi manusia yang ideal sebagai ummat

¹¹ Margaret M. Poloma mengutip pernyataan Berger bahwa konstruksi sosial terbentuk melalui dialektika proses obyektivikasi, eksternalisasi dan internalisasi. Lihat Margaret M. Poloma, *Sosiologi Kontemporer*, terj. (Jakarta: Rajagrafindo Persada dan Yasogama, 2007), 298-318.

¹² Hal itu menunjukkan bahwa ajaran agama –dalam hal ini ajaran yang tertuang dalam hadis-muatannya tidak hanya berguna untuk membentuk kesalahan pribadi secara spriritual, namun juga bertujuan membentuk kesalahan sosial. Karena itu tidak berlebihan jika Sindung Haryanto misalnya menyatakan bahwa Agama tidak hanya berdimensi individual, namun juga berdimensi sosial. Lihat Sindung Haryanto, *Sosiologi Agama: dari Klasik hingga Postmodern*, cet. II (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016), 29.

¹³ Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'ānī al-Ḥadīth* (Yogyakarta: Idea Press, 2016), 26.

nabi Muhammad. Artinya ada rentetan sejarah yang harus dikaji, untuk bisa memahami satu hadis agar sampai pada tataran aplikatif. Maka perlu sinkronisasi pemahaman antara ilmu hadis dan ilmu sosial, sehingga menjadi satu pola integrasi yang selaras dalam pemaknaan Hadis di tengah-tengah kehidupan masyarakat.

Pemahaman Hadis di ruang sosial, tentunya menjadi tugas yang tidak mudah, mengingat kompleksitas masyarakat beragama yang terdiri atas beragam suku dan budaya yang memberi sumbangsih besar bagi masyarakat untuk memahami hakikat dari sebuah hadis. Pemahaman itulah yang membutuhkan pendekatan dalam ruang sosial yang nantinya akan membentuk sebuah praktik sosial.

Seperti halnya Hadis Nabi Muhammad:

حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ
بْنِ أَبِي السَّفَرِ وَإِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ
عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ
وَيَدِهِ وَالْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ مَا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ

“Telah menceritakan kepada kami Adam bin Abu Iyas berkata, Telah menceritakan kepada kami Syu'bah dari Abdullah bin Abu As Safar dan Isma'il bin Abu Khalid dari Asy Sya'bi dari Abdullah bin 'Amru -radiya Allāh ‘anhumā- dari Nabi -ṣallā Allāh ‘alaih wa sallama- bersabda: "Seorang muslim adalah orang yang Kaum Muslimin selamat dari lisan dan tangannya, dan

seorang Muhajir adalah orang yang meninggalkan apa yang dilarang oleh Allah.”

Dalam hadis tersebut tersirat makna bahwa kualitas keislaman seorang muslim tidak hanya dilihat dari ibadah spiritualnya, namun juga dari praktik sosialnya. Setidaknya ada dua simbol yang disebut oleh Rasulullah sebagai tolok ukur kualitas keislaman: lisan dan tangan. Artinya, bagaimana seseorang menjaga lisan dan tangannya dalam kehidupan sosial, merupakan indikator kualitas keislamannya.

Lisan adalah sumber komunikasi yang bisa kita dengar setiap saat, sumber komunikasi verbal yang bisa dimengerti dengan menggunakan media “bahasa”. Komunikasi yang positif merupakan satu diantara indikator kualitas keislaman seseorang. Contoh kasus lain dari komunikasi positif adalah penyampaian pesan yang memberikan efek rasa tenang terhadap responden (*comforting messaging*). Pesan seperti ini digunakan dengan tujuan untuk menenangkan orang lain. Implementasi dari pesan tersebut dari suatu kasus misalkan pada ‘masakan ibu yang rasanya asin’, lebih baik mengatakan ‘apabila garamnya dikurangi sedikit rasanya pasti sangat lezat’ dibanding ‘masakannya terlalu banyak garam atau keasinan’. Adanya pesan positif biasanya dapat diterima orang lain dengan sesuatu yang menyenangkan, membuat tenang, dan memberi kenyamanan.¹⁴

Perkataan yang baik termasuk indikator keimanan yang stabil, maka dalam kondisi keimanan yang stabil seseorang tidak akan melakukan fitnah, ujaran kebencian, mencaci maki, dan lain-lain. Perkataan yang buruk menjadi salah satu indikator keimanan yang tidak stabil. Pemaknaan tersebut bisa dikaitkan dengan Hadis yang menjelaskan bahwa

¹⁴ Morissan, *Psikologi Komunikasi* (Bogor: Ghalia Indonesia, 2013), 67-68.

seorang pezina tidak akan berzina dalam keadaan keimanan yang stabil dan seorang pencuri tidak akan mencuri dalam kondisi keimanan yang stabil.¹⁵

Etika dalam berkomunikasi dengan orang lain benar-benar diperhatikan, begitu indahnya Islam hingga mengatur sedemikian rupa. *Kalimah tayyibah* dalam QS. Ibrahim: 24-25 tersebut dapat digambarkan sebagai pohon baik, tumbuh di atas akar keimanan yang kokoh menghujam di dalam hati yang salim, buahnya positif, memberikan rasa bahagia terhadap siapapun termasuk bagi yang menyampaikan.

Adapun makna tangan dalam konteks sosial bisa dalam bentuk perbuatan, perbuatan yang menggunakan tangan bisa dalam bentuk hal kecil seperti, membuat status, menulis, dan menjaga tangan dari perbuatan yang buruk. Tidak bisa dipungkiri, sumbangsih aktivitas tangan sangatlah besar dalam kehidupan kita sehari-hari, apalagi di era kontemporer saat ini. Kebebasan dalam dunia IT tidak lagi bisa kita batasi, masyarakat bebas berselancar dalam dunia sosial. Dunia tidak lagi dipresentasikan sebagai bentuk besar dan nyata, tetapi dunia mampu dilipat hanya dalam satu bentuk barang, berupa *handphone*.

Misalnya, tidak jarang satu kelompok politik menyebarkan hoax, fitnah dan propaganda terhadap kubu lawan demi mendapatkan simpati masyarakat tanpa memperhatikan etika berpolitik yang baik. Hal tersebut sungguh tidak diajarkan dalam ajaran agama Islam maupun agama yang lain. Keilmuan yang tinggi tanpa dibarengi keimanan dan keislaman serta akhlak yang benar, maka hanya akan menjerumuskan manusia akan suatu hal yang bertolak belakang dengan ajaran Alquran dan al-Hadis. Hal itu, karena Allah menilai hamba-Nya dari ketaqwaan dan

¹⁵ Hadis tersebut diriwayatkan oleh Muslim dari Muhammad bin al-Mutsanna dari Ibn Abi 'Adi dari Syu'bah dari Dzakwan dari Abi Hurairah

amal shaleh juga perilaku yang terpuji (*akhlāq al-karīmah*) untuk menciptakan rasa aman dan tenteram bagi orang sekitar. Maka jalan terbaik adalah bercermin pada akhlak Rasulullah *ṣallā Allāh ‘alaih wa sallama*.

Tangan juga bisa diinterpretasikan sebagai proporsi. Tangannya ulama adalah Ilmu yang akan menjadi petunjuk untuk masyarakat dalam menggapai kesuksesan hidup di dunia dan akhirat. Kekuasaan adalah tangannya para pemimpin (*umarā*). Jika amanah kekuasaan dijalankan dengan adil, maka akan terwujud negara yang bersih, mandiri dan berintegritas. Harta adalah tangannya orang-orang kaya (*aghniyā*). Jika harta tersebut diamanahkan pada orang-orang kaya yang dermawan, maka tidak akan terjadi kesenjangan sosial, kesejahteraan akan merata dan kemakmuran bangsa akan terwujud. Sedangkan tangan orang-orang miskin adalah doa mereka. Sebuah energi positif yang menghubungkan manusia dengan Tuhannya. Melalui doa orang-orang miskin, individu, masyarakat, bangsa dan negara akan selalu berada dalam pandangan rahmat dan ampunan Tuhan, sehingga akan terwujud *baldah thayyibah wa Rabb Ghafūr*.

Uraian tersebut setidak-tidaknya menggambarkan adanya kontribusi Ilmu Sosial dalam mengkaji hadis. Sekaligus menunjukkan perlunya pemahaman terhadap Ilmu Sosial sebagai salah satu perangkat keilmuan untuk menganalisis signifikansi makna hadis dengan konteks kehidupan sosial masyarakat. Dari sinilah paradigma integratif antara Ilmu Hadis dan Ilmu Sosial dibangun untuk menjadi jembatan yang mempertemukan pemahaman teks hadis dan konteks sosial.

B. TEORI KAJIAN KONTEKSTUAL HADIS

Hadis merupakan wahyu *ghayr matluw* yang keberadaannya dijadikan sumber rujukan setelah Alquran. Namun, dalam memahaminya diperlukan suatu pendekatan sesuai dengan isyarat makna yang terkandung di dalamnya. Agar diperoleh pemahaman yang komprehensif dan integratif maka diperlukan pendekatan interkonektif. Sebab, apabila hadis dipahami secara tekstual saja, kemungkinan akan menghasilkan makna yang reduktif dari hadis tersebut. Maka dari itu, diperlukan pula pendekatan secara kontekstual sehingga maknanya bisa relevan dengan yang dimaksudkan.

Memahami hadis perlu diperhatikan beberapa hal, sebagai tahap awal adalah menemukan makna teks terlebih dahulu. Kemudian mengkomparasikan teks hadis dengan teks hadis lain atau bisa juga dengan menggunakan Alquran. Selanjutnya adalah menggali *maghza* atau signifikansi makna hadis dengan konteks masyarakat. Dalam menggali signifikansi ini diperlukan dua pendekatan melalui historisitas yaitu korelasi *asbāb al-wurūd* dan mengelaborasi hadis-hadis dengan pendekatan ilmu lain seperti: sains, humaniora, namun -dalam hal ini adalah ilmu sosial- yang akan dikaji dalam penelitian ini.

Membincang ilmu sosial tak luput dari kajian teori. Kelahiran sebuah teori, bagi Kuhn¹⁶ adalah hasil tanggapan dari sebuah teori baru yang lahir dari perkembangan realitas sosial saat itu, atau sebuah teori yang pada zamannya tidak lagi sesuai dengan realitas sekarang, sehingga membutuhkan pandangan baru, rekonstruksi teori, dekonstruksi teori atau bahkan pada revolusi teoritik. Asumsi ini sama halnya dengan perkembangan sains tempodulu, berawal dari satu

¹⁶ Thomas Kuhn, "Peran Paradigma dalam Revolusi Sains". (Bandung: Remadja Karya, 1989), 25-27.

paradigma, normal sains, anomali sains sampai pada fase kritis yang menghasilkan teori baru atau sebuah paradigma baru, sama halnya dengan rumus generative Pierre Bourdieu.

Pierre Bourdieu meramu teori generative dengan melihat konsisi psikologi-sosial masyarakat yang tertuang dalam genesis *habitus* sebagai pondasi awal untuk menengahi agensi dan struktur dalam tubuh sosial. Tidak ada dominasi antara agen dan struktur dalam proses “kesendirian-nya” untuk melakukan sebuah tindakan, sehingga proses yang dihadapi oleh agen adalah hasil dialektika antara struktur dan agen itu sendiri. Pada tahap ini prinsip yang bekerja adalah internalisasi eksternalitas, yakni momen yang mana hal-hal yang bersifat eksternal dan obyektif diinternalisasikan melalui *arena* kepada agen dan sebaliknya¹⁷.

Artinya, *habitus* dipahami sebagai dasar alamiah kepribadian individu yang berfungsi sebagai benturan perilaku dari lingkungan sekitarnya, sehingga *Habitus* didefinisikan sebagai seperangkat skema (tatanan) yang memungkinkan agen-agen menghasilkan keberpihakannya kepada praktik-praktik yang telah diadaptasi atau disesuaikan dengan perubahan situasi yang terus terjadi, intisari dari hal ini adalah sejenis improvisasi yang teratur¹⁸.

Habitus tidaklah mampu berdiri sendiri dalam satu tindakan yang menghasilkan sebuah praktik sosial, perlu penopang untuk penggandaan dari agen agar sempurna dalam praktik sosial, salah satunya adalah modal. Ide Bourdieu tentang modal terlepas dari pemahaman dalam tradisi Marxisme dan juga dari konsep ekonomi formal. Konsep ini mencakup kemampuan melakukan control

¹⁷ Kukul Yudha Karnanta, Paragigma Teori Arena Produksi Kultural Sastra: Kajian Terhadap Pemikiran Pierre Bourdieu, *Jurnal Poetika* Vol. 1 No. 1, Juli 2013, 3-5.

¹⁸ Peter Burke, *Sejarah dan Teori Sosial*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001), 179-181.

terhadap masa depan diri sendiri dan orang lain. Ia merupakan pemusatan segala kekuatan dan hanya bisa ditemukan dalam sebuah ranah. Melalui modal individu dan masyarakat dapat dimediasi secara teoritik¹⁹. Sehingga modal terbagi menjadi modal ekonomi, modal sosial, modal simbolik dan modal budaya, dimana modal sebagai sesuatu yang melekat pada agen.

Bentuk ketiga dalam rumus generative Pierre Bourdieu adalah “arena”. Arena tak ubahnya semacam tempat untuk menjajakan modal yang dimiliki oleh agen dalam memenangkan sebuah praktik sosial. Dimana arena berperan dominan untuk menguasai ruang berupa sumber kekuatan dalam modal-sosial, budaya, simbol dan ekonomi- eksistensi arena menjabarkan bagaimana fungsi dalam kondisi arena yang menciptakan sebuah legitimasi modal untuk dijadikan pertarungan di dalam arena tersebut. Tidak menutup kemungkinan adanya kepentingan dalam arena untuk melahirkan sebuah proses historis dalam arena itu sendiri²⁰.

Bourdieu dalam generatifnya mampu memodifikasi indikasi dalam ranah yang berbeda, sehingga merimbas pada hasil akhir yaitu praktek sosial tanpa disadari oleh para agen individu. Praktik sosial adalah hasil dari rentetan rumus generative (HxM) +A=Pr, dimana praktik sosial adalah hukum kausalitas dari usaha agen untuk menghasilkan praktik sosial yang diinginkan. Artinya untuk mengkaji pola integrasi hadis dan ilmu sosial, teori ini mampu untuk menganalisisnya karena kajian teks hadis yang diimplementasikan dalam bentuk nyata masuk dalam kajian praktik sosial Pierre Bourdieu.

¹⁹ Fauzi Fashri, “*Peerre Bourdieu: Menyingkap Kuasa Symbol*”, (Yogyakarta: Jalasutra, 2014), 108.

²⁰ Pierre Bourdieu, “*In Other Words: Essay Towards A Reflexive Sociology*”, (Cambridge, Polity Pres, 1990), 88.



BAB II



TEORI INTEGRASI HADIS DAN ILMU SOSIAL

**(Pemahaman Hadis dengan Ilmu-Ilmu
Sosial)**

A. KAJIAN HADIS INTEGRATIF

Integrasi berasal dari bahasa Inggris “*integration*” yang berarti keseluruhan. Integrasi merupakan sebuah sistem yang mengalami perpaduaan hingga menjadi suatu kesatuan yang utuh. Pemikiran tentang integrasi ilmu pengetahuan saat ini banyak dilakukan oleh kalangan intelektual. Hal ini dilakukan karena mengikuti perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Ilmu sosial adalah ilmu yang berisi mengenai interaksi antara manusia dengan manusia secara individu, manusia dengan kelompok, maupun manusia secara sama-sama berkelompok. Sedang pengertian Hadis adalah sumber hukum Islam yang kedua setelah Alquran. Keberadaannya dalam kerangka ajaran Islam merupakan penjelas apa yang ada di dalam Alquran. Disamping itu, perannya semakin penting jika di dalam ayat-ayat Alquran tidak ditemukan suatu ketetapan, maka Hadis dapat dijadikan dasar hukum dalam dalil-dalil keagamaan.

Dalam Islam ilmu merupakan salah satu perantara untuk memperkokoh keimanan diri kita. Ajaran Islam tidak pernah membedakan antara ilmu satu dengan ilmu yang lain. Semua ilmu sama halnya berasal dari Allah seperti ilmu agama maupun ilmu umum dan yang lainnya. Islam juga menganjurkan kepada seluruh umatnya untuk bersungguh-sungguh mempelajari ilmu pengetahuan. Pada zaman modern ini para intelektual Muslim sudah banyak yang berfikir tentang integrasi ilmu umum dengan ilmu agama. Dengan sebuah konsep bahwa umat Islam akan dapat mengimbangi para ilmuwan dari barat apabila mereka mampu mengembangkan ilmu baru hasil dari integrasi ilmu agama dan ilmu umum.

Berdasarkan pemikiran diatas, maka menarik kiranya untuk mengulas tentang integrasi dua ilmu yang mempunyai kajian yang berbeda yaitu tentang Hadis dan ilmu-ilmu sosial. Hadis merupakan obyek material yang bersatus pasif dan ilmu sosial bersifat formal (pendekatan) bergerak aktif pada obyek material. Dalam ilmu sosial sendiri terdiri dari ilmu sosiologi, ilmu ekonomi, ilmu sejarah, politik, ilmu geografi, antropologi, psikologi. Ilmu-ilmu sosial dan Hadis Nabi pada hakikatnya merupakan spesifikasi dari proyek besar integrasi agama dan ilmu.

B. POSISI ILMU-ILMU SOSIAL DAN HADIS NABI

Pengertian Ilmu Sosial dan Ruang Lingkupnya

Secara umum, ilmu sosial terdiri dari dua suku kata yaitu ilmu dan sosial. Dalam bahasa Inggris, ilmu merupakan *science* yang berasal dari bahasa latin *scientia* yang berarti pengetahuan. The Liang Gie, menyatakan bahwa ilmu dipandang sebagai kumpulan pengetahuan sistematis, metode penelitian, dan aktivitas penelitian. Selanjutnya, Soekanto menyatakan bahwa ilmu pengetahuan (*science*) adalah pengetahuan (*knowledge*) yang tersusun sistematis dengan menggunakan kemampuan pikiran, pengetahuan selalu dapat diperiksa dan dianalisis oleh setiap orang lain yang ingin mengetahuinya.²¹ Sedangkan dalam bahasa Inggris, sosial merupakan *social* yang memiliki arti luas. Ilmu Sosial belum mempunyai kaidah-kaidah dan dalil tetap yang diterima oleh bagian terbesar masyarakat. karena, ilmu-ilmu tersebut belum lama berkembang. Sedangkan, yang menjadi obyeknya adalah masyarakat atau manusia yang

²¹Dadang Supardan, *Pengantar Ilmu Sosial: Sebuah Kajian Pendekatan Struktural* (Jakarta: Bumi Aksara, 2013), 22-23.

selalu berubah-ubah.²² Dengan kata lain obyek dari ilmu sosial adalah masyarakat.

Secara lebih jauh, Ralf Dahrendorf berpendapat bahwa ilmu sosial adalah suatu rancangan yang ambisius untuk men-definisikan seperangkat disiplin akademik yang memberikan perhatian pada aspek-aspek kemasyarakatan manusia. Menurut Ralf Dahrendorf, bentuk tunggal ilmu sosial menunjukkan sebuah komunitas yang berdekatan yang saat ini hanya dituntut oleh beberapa orang saja dan kurang akurat. Namun bentuk pluralnya adalah ilmu-ilmu sosial, menggambarkan bentuk yang lebih tepat. ²³Ilmu-ilmu sosial mencakup banyak bidang, antara lain, sosiologi, antropologi, psikologi, ekonomi, geografi, politik, sejarah meski pun di satu sisi ilmu tersebut merupakan ilmu *humaniera*.

Sedangkan sampai saat ini para ahli tidak memiliki kesepakatan yang bulat mengenai ruang lingkup ilmu sosial itu sendiri. Wallerstein, seorang yang merupakan ahli dibidang ini mengelompokkan beberapa disiplin ilmu yang dikategorikan sebagai ilmu sosial itu terbagi menjadi sosiologi, antropologi, geografi, ekonomi, sejarah, psikologi, hukum, dan ilmu politik. Sedangkan Brown, yang juga ahli dibidang ini dalam karyanya yang berjudul *Explanation In Social Science* bahwa yang termasuk dalam paket ilmu sosial meliputi sosiologi, ekonomi, sejarah, demografi, ilmu politik, dan psikologi. Dari kedua pendapat tersebut, perbedaan yang mendasar terletak pada pendapat Wallerstein yang memiliki tambahan kategori pada hukum. Sedangkan Brown yang memiliki kategori demografi.²⁴ Meskipun terdapat berbagai perbedaan tentang apa yang disebut ilmu sosial. Namun, semua mengarah kepada pemahaman yang sama bahwa ilmu

²²Sujono Sukanto, *Sosiologi: Suatu Pengantar* (Jakarta: Raja Grafindo, Persada, 2013), 11.

²³Dadang Supardan, *Pengantar Ilmu Sosial: Sebuah Kajian Pendekatan Struktural*, 30.

²⁴Dadang Supardan, *Pengantar Ilmu Sosial: Sebuah Kajian Pendekatan Struktural*, 34.

sosial adalah ilmu yang mempelajari perilaku dan aktivitas sosial dalam kehidupan bermasyarakat.

Dadang Supardan, dalam bukunya yang berjudul “Pengantar Ilmu Sosial: Sebuah Kajian Pendekatan Struktural” menerangkan bahwa yang termasuk dalam cabang ilmu-ilmu sosial adalah antropologi, psikologi, ilmu sejarah, ilmu geografi, ilmu politik, sosiologi, dan ekonomi. Ilmu antropologi, adalah ilmu yang membahas mengenai manusia, yang dimaksud mengenai manusia adalah masa lalu dan kini, yang menggambarkan manusia melalui pengetahuan Ilmu Sosial dan ilmu hayati atau alam, dan juga *humaniora* atau ilmu-ilmu pengetahuan yang dianggap bertujuan membuat manusia lebih manusiawi, dalam arti membuat manusia lebih berbudaya. Lalu ilmu psikologi adalah ilmu yang mem-pelajari mengenai perilaku manusia. Ilmu sejarah adalah ilmu yang mempelajari tentang peristiwa yang telah terajadi di masa lalu. Ilmu geografi adalah ilmu yang mempelajari tentang keadaan bumi, sebagai contoh gunung, laut, dan sejenisnya. Sedangkan ilmu politik adalah ilmu yang mengkaji tentang kekuasaan. Cabang ilmu ini lebih membahas mengenai analisis sistem politik. Lalu ilmu sosiologi adalah ilmu yang membahas tentang interaksi sosial dan perubahan sosial.

Selanjutnya ilmu ekonomi adalah cabang ilmu yang mempelajari perilaku manusia yang mencakup adanya ketidakseimbangan antara kebutuhan manusia yang tidak terbatas dengan alat kebutuhan manusia yang jumlah tidak terbatas.²⁵

²⁵Benny Afwadzi, *Membangun Integrasi Ilmu-Ilmu Sosial dan Hadis Nabi: Jurnal Living Hadis*, Vol 1, No 1, Mei 2016

C. RELASI ILMU HADIS DAN ILMU SOSIAL

Teks Alquran maupun Hadis, meskipun berasal dari Tuhan dan Nabi Saw sebagai pembuat syariat, tetapi patut disadari bahwa audiensnya adalah manusia, sehingga manusia mempunyai peran dalam proses interpretasi kedua sumber ajaran itu. Dengan demikian, paradigma yang diusung disini bukan lagi sekedar teosentris, yaitu pengetahuan yang berasal pada Tuhan semata, tetapi lebih pada paradigma teo-antroposentris yang merupakan penggabungan dua dimensi pengetahuan yang berbeda, yaitu dimensi ketuhanan dan kemanusiaan.

Relasi Ilmu-Ilmu Sosial dan Hadis Nabi pada hakikatnya merupakan spesifikasi dari proyek besar integrasi agama dan ilmu. Integrasi keilmuan ini bertujuan untuk menggambarkan bahwa dalam Islam tidak ada dikotomi antara ilmu agama dan ilmu umum. Keduanya tidak boleh berdiri sendiri secara terpisah, tetapi harus mampu berintegrasi dan secara bersama-sama memecahkan persoalan umat. Dengan perkembangan dan perubahan-perubahan yang semakin cepat diharapkan adanya relasi antara ilmu-ilmu sosial dengan Hadis dapat mengatasi suatu permasalahan yang terjadi sehingga dalam bertindak seseorang selalu berpedoman pada Hadis Nabi setelah berpedoman pada Alquran. Karena untuk memahami suatu Hadis yang juga merupakan pedoman bagi umat Islam kita juga harus mempelajari sejarah yang ada pada zaman dahulu juga letak geografis umat Islam serta keadaan masyarakat pada zaman dahulu dari berbagai aspek sehingga dalam hal ini kedua ilmu tersebut sangat berhubungan dan tidak bisa

berjalan sendiri-sendiri, keduanya saling melengkapi hingga menjadikan umat berjalan di jalan yang lurus.²⁶

D. INTEGRASI ILMU–ILMU SOSIAL DAN HADIS NABI

1. Pemahaman Hadis dengan Ilmu-Ilmu Sosial

Pemahaman Hadis atau dikenal dengan *fahm al-Hadis*, *fiqh al-Hadis* dan kontekstualisasi Hadis berbeda dengan *naqd matn al-ḥadīth*. Penelitian matan Hadis lebih mengutamakan keabsahan redaksi maupun informasi yang terkandung dalam suatu Hadis. Sebaliknya, dalam pemahaman Hadis hanya sebatas pemahaman Hadis sesuai dengan kaidah yang berlaku dan didahului dengan adanya penelitian status kemurnian Hadis yang dikaji dari sisi sanad dan matan.²⁷

Secara sosialogis, seseorang dapat mengatakan bahwa munculnya rumusan sunnah yang tergolong lemah baik dari segi *matan* maupun dari segi *sanad* dapat saja terjadi, lantaran Hadis bersatus kedua setelah Alquran sebagai sumber hukum, tanpa memilih secara rinci dalam hal apa Hadis berstatus demikian.²⁸

Secara garis besar, tipologi pemahaman ulama dan umat terhadap Hadis dibedakan menjadi dua bagian: yang pertama adalah tipologi pemahaman yang mempercayai Hadis sebagai sumber kedua setelah Alquran daripada ajaran Islam tanpa mepedulikan proses panjang sejarah pengumpulan Hadis dan cara pembentukan ajaran ortodoksi. Yang kedua adalah golongan yang mempercayai Hadis

²⁶Benny Afwadzi, *Membangun Integrasi Ilmu-Ilmu Sosial dan Hadis Nabi*: Jurnal Living Hadis, Vol 1, No 1, Mei 2016, hal. 106.

²⁷Suryadi dan Muhammad Alfath Suryadilaga, *Metodologi Penelitian Hadis*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 192.

²⁸Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 313.

sebagai sumber ajaran kedua setelah Alquran daripada ajaran agama Islam, namun dengan menggunakan kritis-historis melihat dan mempertimbangkan asal-usul (*asbab al-wurud*) Hadis tersebut. Mereka memahami Hadis secara *kontekstual*. Jenis pemahaman yang kedua ini tidak begitu terkenal karena pemahaman ini mulai hilang oleh pemikiran *ahl al-sunnah wal jama'ah*, yang lebih menyukai memahami Hadis secara tekstual. Pemahaman secara tekstual ini diperlukan oleh *ahl-sunnah wal jama'ah* karena didorong untuk menjaga serta mempertahankan ekuilibrium kekuatan ajaran ortodok.²⁹

Sementara itu, pemahaman Hadis sendiri dalam tata bahasa berasal dari kata paham yang memiliki arti pendapat, pikiran, aliran, haluan, pandang mengenai suatu hal yang dianggap benar. Pemahaman sendiri diartikan sebagai proses perbuatan, cara memahami, memahamkan. Dengan demikian pemahaman merupakan konsep yang tertanam didalam otak ketika melihat sesuatu yang diinterpretasikan.³⁰

2. Pemahaman Hadis dengan Perangkat Ilmu-Ilmu Sosial

Pemahaman Hadis ini, dilakukan dengan mendalami tentang sejarah Nabi yang terjadi di masa lalu. Aspek penting yang harus di catat dalam adanya upaya *kritisisme* pada Hadis Nabi baik itu berupa kritik, eksternal (sanad), maupun internal (matan), dari proses inilah dapat ditemukan makna yang dekat dengan tradisi Nabi. Lebih dari itu, harus ada upaya pembongkaran makna yang terkandung didalamnya (*fiqih al-hadith*), yang dicampurkan dengan pendekatan

²⁹Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau historisitas*, 315.

³⁰Benny Afwazdi, *Membangun Integrasi Ilmu-Ilmu Sosial dan Hadis Nabi*, Jurnal Living Hadis, Vol 1, No 1, Mei 2016.

history kritis, baik yang bersifat mikro maupun bersifat makro. Pendekatan ini sangat penting karena sejarah Nabi pada saat ini berbeda jauh dengan dahulu. Dari hasil upaya ini kita dapat mengetahui latar belakang dari kemunculan suatu Hadis dan kemudian memahami bagaimana cara menerapkannya pada masa sekarang.³¹

Seperti yang dijelaskan sebelumnya perlu bagi kita untuk mengaplikasikan cabang ilmu sosial seperti, ilmu antropologi, ilmu sosiologi, ilmu sejarah dalam memahami Hadis Nabi. Ilmu Antropologi, adalah ilmu yang membahas mengenai manusia, yang dimaksud mengenai manusia adalah masa lalu dan kini, yang menggambarkan manusia melalui pengetahuan ilmu sosial dan ilmu hayati atau alam, dan juga *humaniora* atau ilmu-ilmu pengetahuan yang dianggap bertujuan membuat manusia lebih manusiawi, dalam arti membuat manusia lebih berbudaya. Ilmu sosiologi adalah ilmu yang membahas tentang interaksi sosial dan perubahan sosial. Ilmu sejarah adalah ilmu yang mempelajari tentang peristiwa yang telah terjadi di masa lalu. Segala aspek yang berkaitan erat dengan diri Nabi dan suasana yang melatar belakangi suatu hal-hal yang dapat menyebabkan munculnya suatu Hadis maka hal itu memiliki hal yang penting untuk pemahaman suatu Hadis.³²

Namun, demikian untuk memahami maksud suatu Hadis secara baik terkadang sangat tidak mudah, terutama jika kita menjumpai Hadis-Hadis yang nampak saling bertentangan. Dari hal inilah kemudian biasanya para ulama Hadis menempuh metode *tarjih* (pengulangan) atau *nasikh-mansukh* (pembatalan) dan metode *al-jam'u* (mengompromikan) atau *tawaqquf* (mendiamkan) untuk

³¹Benny Afwadzi, *Hadis di Mata Para Pemikir Modern: Telaah Buku Rethinking Karya*.

³²Benny Afwadzi, *Membangun Integrasi Ilmu-Ilmu Sosial dan Hadis Nabi*, Jurnal Living Hadis, Vol 1, No 1, Mei 2016.

tidak mengamalkan Hadis sampai ditemukan keterangan, Hadis manakah yang bisa diamalkan.

Disamping itu, dalam pemahaman Ilmu Hadis dikenal bahwa Hadis ada yang memiliki *asbāb al-wurūd* khusus, ada pula yang tidak. Persoalannya adalah bagaimana jika suatu Hadis itu tidak memiliki *asbab al-wurud* secara khusus. Menurut Said Agil Husin al-Munawwar bahwa untuk melakukan analisis pemahaman Hadis dengan menggunakan pendekatan historis, sosiologis, antropologis bahkan mungkin juga pendekatan psikologis. Di samping itu, Hadis kebanyakan berisi tentang hal-hal yang bersifat teknis dan *juz'i* sehingga boleh jadi ruh (sprit)-nya universal, namun teksnya bersifat *bayān al-waqi'* dalam mengungkapkan realitas masyarakat saat itu.³³

Melalui pendekatan-pendekatan yang telah disebutkan di atas diharapkan bisa memberikan pemahaman Hadis yang lebih tepat, dan akomodatif terhadap perubahan dan perkembangan zaman. Dari hal tersebut dapat dikatakan bahwa dalam memahami suatu Hadis tidak hanya terpaku pada dhahirnya teks Hadis, namun harus mengaitkannya dengan keadaan sosio-kultural pada waktu itu. Selain itu, melalui Hadis-Hadis Nabi Saw sebagai mitra Alquran diharapkan bisa membantu masyarakat dalam menyelesaikan masalah-masalah yang terjadi pada masa sekarang.

34

Kemudian yang dimaksud dengan pendekatan historis, sosiologis, antropologis itu sendiri adalah suatu upaya memahami Hadis dengan cara mempertimbangkan kondisi historis-empiris pada waktu Nabi Saw menyampaikan Hadis. Jadi yang dimaksud dengan pendekatan historis itu sendiri

³³Khirul Hammy, *Reinterpretasi Hadits: Upaya Kontekstualisasi Makna Hadist Melalui Pendekatan Ilmu-Ilmu Sosial Modern*, Jurnal Vol 1, No. 1, Tahun 2011.

³⁴Said Agil Husain Munawwar dan Abdul Mustaqim, *Asbabul Wurud: Studi Kritis Hadist Nabi Pendekatan Sosio-Historis-Kontekstual* (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2001), 25.

adalah cara mengaitkan antara ide atau gagasan yang terdapat pada Hadis dengan menentukan kondisi sosial dan kultural disekitarnya. Sedangkan dari pendekatan sosiologis lebih memperhatikan perilaku manusia dalam mengamalkan Hadis tersebut. Selanjutnya pendekatan antropologi merupakan pendekatan yang memperhatikan terbentuknya pola-pola perilaku masyarakat pada tatatan nilai yang dianut.³⁵

Integrasi Ilmu-Ilmu sosial dan Hadis berpijak pada suatu prinsip yang disebut *Shifting Paradigm* (pergeseran gugusan pemikiran keilmuan). Dimana kegiatan ilmu pengetahuan baik *natural sciences* maupun *social sciences* akan selalu bersifat historis, karena ilmu itu dirancang dan dirumuskan oleh akal budi manusia yang juga bersifat historis. Sedangkan yang dimaksud bersifat historis menurut penulis yaitu terikat oleh ruang dan waktu yang terpengaruh oleh perkembangan pemikiran dan kehidupan sosial yang mengitari penggal waktu tertentu. Dilihat dari aspek tersebut dapat memungkinkan terjadinya perubahan, pergeseran, perbaikan, perumusan kembali, *nasikh* dan *mansukh*, serta penyempurnaan rancang bangun sumber-sumber keilmuan. Jika tidak demikian, maka kegiatan keilmuan akan berhenti dan bersifat statis. Islamic Studies dalam artian kegiatan keilmuan sangatlah kaya nuansa sehingga dimungkinkan untuk bisa diubah, dikembangkan, diperbaiki, dirumuskan kembali, disempurnakan sesuai dengan kondisi perkembangan zaman yang mengitarinya.³⁶

Seperti yang dijelaskan tadi bahwasannya studi Hadis merurupan bagian dari *Islamic Studies* yang harus mengalami proses *Shifting Paradigma*. Dalam hal ini, ia

³⁵Said Agil Husain Munawwar dan Abdul Mustaqim, *Asbabul Wurud*, 26

³⁶Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 102.

melakukan aktivitas integrasi keilmuan dengan ilmu-ilmu yang sedang berkembang di era modern contohnya saja dengan ilmu sosial. Dari kedua ilmu inilah (Ilmu Sosial dan Hadis) maka akan bisa menimbulkan dialektika dan bertukar pikiran yang akan memunculkan perubahan, pergeseran, penyempuraan kembali. Perlu kita sadari di zaman sekarang ini ilmu Hadis sangat membutuhkan perangkat metodologis yang lebih modern sebagai hasil perpaduan dengan keilmuan modern seperti ilmu-ilmu sosial.³⁷

Lebih lanjut tentang integrasi ilmu-ilmu sosial dan Hadis, yang telah disebutkan bawasannya dalam Ilmu Sosial terdapat pendekatan diantaranya ada pendekatan sosiologis, antropologis dan sejarah. Hal ini mengandung arti bahwa Hadis merupakan obyek material yang bersatus pasif dan ilmu sosial bersifat formal (pendekatan) bergerak aktif pada obyek material. Terdapat dua cara Hadis melakukan integrasi dengan ilmu-ilmu sosial yaitu, pertama adalah orang yang telah berkecimpung dalam wacana studi Hadis mempelajari ilmu-ilmu sosial dan mengamalkannya dalam kajian Hadis. Kedua adalah orang yang telah bergulat didalam Ilmu-Ilmu Sosial mencoba untuk mempelajari Hadis dengan latarbelakang ilmu sosial yang dimilikinya.³⁸

Terkait pemahaman Hadis dengan Ilmu-Ilmu Sosial, salah satu Hadis yang dibahas yaitu berhubungan dengan keutamaan bangsa Quraisy menjadi pemimpin suatu wilayah. Dimana tipe Hadis ini ditemukan dalam tiga kitab yaitu, Sahih al-Bukhari, Sahih Muslim, dan Musnad Ahmad dengan tiga redaksi yang hampir mirip. Berikut tiga redaksi tersebut³⁹ :

³⁷Benny Afwadzi, *Membangun Integrasi Ilmu-Ilmu Sosial dan Hadis Nabi*, Jurnal Living Hadis, Vol 1, No 1, Mei 2016, 15.

³⁸Benny Afwadzi, *Membangun Integrasi Ilmu-Ilmu Sosial dan Hadis Nabi*, 16.

³⁹Benny Afwadzi, *Membangun Integrasi Ilmu-Ilmu Sosial dan Hadis Nabi*, 117.

حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبِي
عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ قَالَ لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ مِنْهُمْ اثْنَانِ

“Telah bercerita kepada kami Abu Al-Walid telah bercerita kepada kami 'Ashim bin Muhammad berkata, aku mendengar bapakku dari Ibnu 'Umar dari Nabi Saw bersabda: "Senantiasa urusan (khilafah/pemerintahan) ini ditangan suku Quraisy sekali pun tinggal dua orang dari mereka.” (HR. Bukhari)

و حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يُونُسَ حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ
مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ
مِنَ النَّاسِ اثْنَانِ

“Dan telah menceritakan kepada kami Ahmad bin Abdullah bin Yunus telah menceritakan kepada kami 'Ashim bin Muhammad bin Zaid dari ayahnya dia berkata, " Abdullah berkata, "Rasulullah Saw bersabda: "Perkara ini (kepemimpinan) akan senantiasa di pegang oleh orang-orang Quraisy sekalipun manusia hanya tinggal dua.” (HR. Muslim)

حَدَّثَنَا أَبُو التَّضَرِّ حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ زَيْدِ بْنِ
عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ
عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَزَالُ
هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ مِنَ النَّاسِ اثْنَانِ

“Telah menceritakan kepada kami Abu An-Nadlr telah menceritakan kepada kami Ashim bin Muhammad bin Zaid bin Abdillah bin Umar bin Khattab dari bapaknya, dari Ibnu Umar dia berkata, Rasulullah Saw bersabda: ” (Perkara ini) akan senantiasa berada (ditangan) Quraisy, sekalipun manusia tinggal dua orang.” (HR. Ahmad)⁴⁰

Dari hal tersebut beberapa ahli fiqh seperti Imam Al-Mawardi, Ibn Hasim dan Rasyid Ridha berpendapat bahwa menempatkan keturunan Quraisy merupakan syarat utama untuk menjadi seorang pemimpin pada masa Nabi Saw. Hal tersebut merupakan inti dari pendapat ketiga ahli fiqh tersebut meskipun memiliki perbedaan dalam penyampaiannya.⁴¹

Jika Hadis-Hadis tentang syarat keturunan Quraisy menjadi seorang pemimpin dipahami dengan pendekatan sosiologi, dapat di ketahui bahwa dijadikannya Quraisy sebagai satu syarat dalam masalah *imarah/imamah* yang dimaksudkan dapat menghilangkan perpecahan dengan bantuan solidaritas atau fanatisme (*ashabiyyah*) dan superioritas. Hal itu disebabkan karena secara sosiologis suku Quraisy termasuk golongan suku Mudhar, merupakan

⁴⁰Benny Afwadzi, *Membangun Integrasi Ilmu-Ilmu Sosial dan Hadis Nabi*, 117.

⁴¹Nizar Ali, *Hadis Versus Sains* (Yogyakarta: Teras, 2008), 93.

leluhur yang paling tangguh dibandingkan dengan suku Mudhar lainnya. Selain itu, dalam teori *ashabiyyah* atau solidaritas (fanatisme) kelompok ini bertolak dari anggapan bahwa seorang kepala negara atau pemimpin mampu mengendalikan ketertiban dan keamanan negara, baik itu berupa wibawa, intelektualitas dan kekuatan fisik yang memadai.⁴²

Bertolak dari teori *ashabiyyah* tersebut, maka penetapan keturunan Quraisy oleh Nabi dalam memegang kepemimpinan di dasarkan pada kenyataan sosiologis bahwa pada saat itu orang Quraisy merupakan suku Arab yang memiliki kualifikasi, tangguh, berwibawa, terkemuka, kuat dan memiliki fanatisme tinggi.⁴³ Dari kualifikasi tersebutlah kekuasaan politik yang awalnya dipegang oleh Khuza'ah akhirnya berpindah ke suku Quraisy dibawah pimpinan Qushai.⁴⁴ Seiring berjalannya waktu dilihat dari keadaan sosial yang ada bahwa kekuasaan kaum Quraisy mulai melemah, solidaritas yang adapun juga mulai pudar sehingga menjadikan mereka lemah dalam menjalankan tugas sebagai pemimpin.⁴⁵

Melalui hal inilah maka penelusuran hal-hal seputar Hadis dengan perangkat ilmu-ilmu sosial, misalnya ilmu sosiologi, antropologi, ilmu sejarah dan ilmu politik sangat diperlukan untuk memaparkan pemahaman yang representatif dan ideal dari Hadis tersebut.

⁴²Nizar Ali, *Hadis Versus Sains*, 95.

⁴³Nizar Ali, *Hadis Versus Sains*, 96

⁴⁴Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2013), 14.

⁴⁵Nizar Ali, *Hadis Versus Sains*, 96.

E. KAJIAN SOSIAL INTEGRATIF

Pada pemahaman sederhana, ummat muslim seharusnya mencerminkan sikap dan tindakan dari apa yang terpancar dalam Alquran dan Hadis.

1. Praktik Sosial Pierre Bourdieu

a. *Habitus*

Teori Pierre Bourdieu, diarahkan oleh hasrat untuk mengatasi apa yang dianggap Bourdieu sebagai pertentangan yang salah dalam obyektivisme dan subyektivisme, atau dalam kata katanya sendiri “*pertentangan absurd di antara individu dan masyarakat*” seperti yang dinyatakan, “*maksud yang paling kukuh – dan di mata saya yang paling penting-yang menuntun karya saya ialah mengatasi pertentangan di antara obyektivisme dan subyektivisme*”⁴⁶. Walaupun Sosiologi Bourdieu terus berupaya menjelaskan hubungan individu dengan masyarakat, tetapi ia bersikap hati-hati agar tidak terjebak pada godaan untuk menggunakan kategori ideologis secara berlebihan, seperti “individu” sebagai satu unit analisis. Di saat bertindak sebagai ilmuwan sosial, ia memberi perhatian pada kesosialan (socialness) kita, pada perilaku kita sebagai agen-agen dan elemen kreatif dalam proses sosial⁴⁷.

Bourdieu, dalam mengatasi pertentangan ini menggunakan cara berfikir rasional.⁴⁸ Bahwa struktur obyektif dan representasi subyektif, agen dan pelaku terjalin secara dialektis dan saling mempengaruhi

⁴⁶George Ritzer, *Teori Sosiologi dari Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Terakhir Postmoderen*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2012), 897.

⁴⁷Peter Beilharz, *Teori Sosial: Observasi Kritis Terhadap Para Filosof Terkemuka*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cetakan ke-IV 2016), 47.

⁴⁸Pierre Bourdieu, *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, (Cicago and London: The University of Cicago Perss, 1997), 62.

secara timbal balik (dualitas).⁴⁹ Dari keduanya saling melengkapi dalam tatanan sebuah praktik sosial. Salah satu model pendekatan Bourdieu, Raimon Boundon dalam bukunya *La Logique Du Social* menuturkan bahwa fenomena social apapun merupakan produk tindakan-tindakan individual.⁵⁰ Dari situlah sebuah tindakan harus menempatkan pada posisi rasionalitas pelaku karena di dalam rasionalitas terletak sebuah logika untuk melakukan sebuah tindakan itu sendiri. Konsep Habitus pada Bourdieu tidak akan memisahkan dua kutub antara pelaku sosial dan struktur yang ada disekitarnya.

Adapun konsep Habitus berasal dari tradisi pemikiran filsafat, bukan ciptaan murni dari Bourdieu. Dalam bahasa latinnya, *habitus* berarti kebiasaan (*habitual*), penampilan diri (*appearance*) atau bisa pula merujuk tata pembawaan yang terikat dengan kondisi tipikal tubuh. Sedangkan dalam literature logika dan epistemologi, istilah habitus dipakai guna menunjukkan aspek perlengkapan bagi substansi tertentu, seperti yang bisa kita temukan dalam pemikiran Aristoteles mengenai pembagian ada (*being*).⁵¹ Filsafat pertama dari lahirnya pembagian ada (*being*) adalah substansi dalam metafisikanya, Aristoteles mendefinisikan substansi sebagai benda yang eksis secara individual “benda” semacam itu bukan sekedar forma ataupun seongkah bahan. Benda ini pasti justru menggabungkan bahan dan forma dengan sendirinya. Substansi itu menghubungkan forma dan bahan sedemikian rupa sehingga bahan ini memenuhi fungsi

⁴⁹Anthony Giddens, *Central Problem in Social Theory*, (Barkley and Los Angles: University of California Press, 1997), 53. B Henry Priono, *Anthony Giddens Satu Pengantar* (Jakarta: KPG, 2002), 3.

⁵⁰ Raimon Boundon, *La logique du social*, (1979).

⁵¹ Fauzi Fashri, *Peerre Bourdieu: Menyingkap Kuasa Symbol* (Yogyakarta: Jalasutra 2014), 93.

niscayanya, alih-alih sekedar atribut atau ilusi. Karena bahan substansi itu memberi “tanda pembeda”, yang “secara kalkulatif tinggal satu dan sama, substansi itu mampu menerima karakter yang bertentangan” melalui perubahan bahan⁵². Selain dari substansi untuk memahami ada (*being*) seperti halnya, kuantitas, kualitas, hubungan (*relation*), tempat (*place*), kategori waktu (*date, time*), kata gori posisi (*position, posture*), keadaan (*state, habitus*), aksi atau kegiatan (*action, activity*), kategori pasivitas (*passivity*).

Aristoteles mengartikan habitus- dalam pandangannya yang ditarik dari konsep ada (*being*)- adalah kategori yang melengkapi subyek sebagai substansi; hal yang ada pada diri sendiri; hal yang keberadaannya untuk dirinya sendiri; hal yang adanya dapat dipilih dari hal lain⁵³. Artinya manusia sebagai substansi secara niscayanya memiliki atribut kualitas seperti rasionalitas, keinginan. Perihal rasionalitas, keinginan selalu melekat pada substansi manusia. Apa bila karakteristik ini hilang atau lepas dari substansi, maka manusia bukanlah lagi sebenarnya sebagai makhluk rasional. Berbeda halnya dengan Habitus, ketidak hadirannya kualitas berpengaruh besar atas pengaruh substansi. Kalau kategori kualitas berkurang atau menyusut, maka manusia mengalami ketidak lengkapannya sebagai substansi⁵⁴.

Kita mulai dengan konsep awal Bourdieu yang paling kental adalah Habitus. Habitus adalah struktur mental atau kognitif yang dengannya orang berhubungan dengan dunia sosial, orang dibekali

⁵² Dr. Stephen Palmquist, *Pohon Filsafat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2007), 59-60.

⁵³ Bagus Takwin, *Habitus: Pelengkapan Dan Kerangka Paduan Gaya Hidup* (Yogyakarta: Jalasutra 2006), 40.

⁵⁴ Fauzi Fashri, *Peerre Bourdieu: Menyingkap Kuasa Symbol* 96.

dengan serangkaian skema terinternalisasi yang mereka gunakan untuk memersepsi, memahami, mengapresiasi, dan mengevaluasi dunia sosial. Melalui skema inilah orang menghasilkan praktik mereka, memersepsi dan mengevaluasinya secara dialektis, habitus adalah produk dari internalisasi struktur dunia sosial. Bisa saja Habitus diartikan sebagai akal sehat (*common sense*).⁵⁵ Penggunaan konsep Habitus dalam teori Bourdieu menjadi jalan keluar dalam menganalisis masalah dikotomi individu-masyarakat, agen-struktur sosial, Bourdieu mencoba membongkar mekanisme dan strategi dominasi. Menurutnya, dominasi tidak lagi diamati melalui akibat dari luar, tetapi juga akibat dari dalam (Habitus). Dengan menyingkap mekanisme tersebut kepada perilaku sosial. Sosiologi memberi argumen yang dapat menggerakkan tindakan politik. Perubahan politik dan sosial lalu bisa dipahami sebagai bertemunya upaya dari diri dan tindakan kolektif.⁵⁶ Dalam pandangan Bourdieu memandang hal tersebut terbentuk pada ranah yang otonom, sehingga pendefinisian dalam dominasi terlihat dalam masyarakat.

Dalam pengertian Bourdieu, Habitus sebagai perlengkapan dan postur sebagai posisi tubuh/fisik, juga kualitas sebagai sifat-sifat yang menetap dalam diri, tidak dapat dipilah karena perlengkapan menghasilkan postur yang lama-kelamaan membentuk sifat yang relative menetap. Bahkan kategori relasio sebagai peran dan substansi, aksio sebagai tindakan aktif dari substansi, dan passio sebagai reaksi dari aksi di luar

⁵⁵ George Ritzer and Douglass J. Goodman, *Teori Sosiologi dari Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Akhir Teori Social Post Modern* (Bantul: Kreasi Wacana 2010), 581.

⁵⁶ Fauzi Fashari, *Penyingkapan Kuasa Symbol: Apropriasi Reflektif Pemikiran Pierre Bourdieu* (Yogyakarta: Juxtapose 2007), 81-93.

diri pun terkait secara erat dan tak terpisahkan dari ketiga katagori tadi. Semua itu disatukan pengertiannya dalam Habitus. Penegertian postur, kualitas, relasio, aksio, dan passio dari Aristoteles merupakan atribut atau karakteristik dari Habitus dalam terminologi Bourdieu⁵⁷. Dalam pengertian lain Bourdieu menyatakan bahwa habitus adalah, “*the mental structures through which they apprehend the social world, are essentially the product of internalization of the structures of the social world*”⁵⁸.

Sentralitas teori Bourdieu di samping Habitus adalah *field*. Membahas Habitus secara memadai mengandaikan suatu bentuk epistemology sejarah dalam artian mengungkap relevansi praktis satu wacana⁵⁹. Bourdieu mendefinisikan Habitus sebagai pengkondisian yang diaktifkan dengan syarat-syarat keberadaan suatu kelas. Hasil dari Habitus: systemsystem diposisi yang tahan waktu dan dapat diwariskan, struktur-struktur yang dibentuk, yang dimaksudkan berfungsi sebagai sktruktur-struktur yang membentuk. Artinya menjadi prinsip penggerak dan pengatur praktik-praktik hidup yang dapat disesuaikan dengan tujuan tanpa mengandalakan pengarahan tujuan secara sadar dan penguasaan secara sengaja upaya upaya yang perlu untuk mencapainya secara kolektif diselaraskan tanpa harus menjadi hasil dari pengaturan seorang diri⁶⁰. Dengan demikian Pierre Bourdieu mendefinisikan Habitus sebagai sebuah pengkondisian yang dijejerkan dengan syarat-syarat

⁵⁷Bagus Takwin, *Habitus: Pelengkapan Dan Kerangka Paduan Gaya Hidup*, 44.

⁵⁸Pierre Bourdieu, *In Other Words: Essay Towards a Reflexive Sociology*, (Cambridge, Potity Press, 1990), 130-131.

⁵⁹Haryatmoko, *Menyingkap Kepalsuan Budaya Penguasa* (Majalah BASIS, Nomor 11-12 Tahun Ke-52, Novenmber-Desember, 2003), 9.

⁶⁰Haryatmoko, *Menyingkap Kepalsuan Budaya Penguasa*, 9-10.

keberadaan individu. Dalam sistem yang dihasilkan oleh Habitus dapat diwariskan dan dijalankan dalam ranah struktur-struktur yang terbentuk. Dengan demikian, Habitus merupakan hasil simbiosis mutualisme dari ketrampilan tindakan praktis yang kemudian dimanifestasikan menjadi suatu kemampuan yang kelihatannya terbentuk secara alami dalam sebuah lingkungan sosial. Pierre Bourdieu memberi sebuah sketsa dalam ranah bahasa, penulisan atau pemikiran dari seorang tokoh, seperti halnya seorang tokoh dengan karyanya atau pemikirannya menciptakan sebuah gagasan mereka berkat benturan-benturan idiologi, keilmuan yang akan dicerna dalam sebuah kreatifitas yang tokoh tersebut akan melahirkan sebuah gagasan baru. Jadi sebuah kebebasan kreativitas merupakan hasil dari struktur-struktur sehingga Habitus menjadi promotor penggerak sebuah tindakan pemikiran.

Habitus dipahami sebagai dasar alamiah kepribadian individu yang berfungsi sebagai benturan perilaku dari lingkungan sekitarnya, sehingga Habitus didefinisikan sebagai seperangkat skema (tatanan) yang memungkinkan agen-agen menghasilkan keberpihakannya kepada praktik-praktik yang telah di adaptasi atau di sesuaikan dengan perubahan situasi yang terus terjadi, intisari dari hal ini adalah sejenis improvisasi yang teratur.⁶¹ Habitus yang ada pada waktu tertentu telah diciptakan sepanjang perjalanan sejarah: Habitus, produk sejarah, menghasilkan praktik individu dan kolektif, dan sejarah, sejalan dengan skema yang digambarkan oleh sejarah. Habitus yang

⁶¹ Peter Burke, *Sejarah Dan Teori Social* (Jakarta Yayasan Obor Indonesia 2001) hal 179-181

termanifestasikan pada individu tertentu diperoleh dalam proses sejarah individu dan merupakan fungsi dari titik tertentu dalam sejarah sosial tempat ia terjadi.⁶²

Aspek menarik dari karya Bourdieu adalah bagaimana gagasan-gagasannya terbangun dalam dialog yang terus berlanjut, kadang-kadang eksplisit dan kadang-kadang implisit, dengan gagasan-gagasan lainnya gagasan-gagasannya cukup dipengaruhi oleh dua pemikir terkemuka di masa ia belajar yaitu, Jean Paul Sartre dan Claude Levi Straus. Dari eksistensialisme Sartre, Bourdieu belajar tentang pemahaman yang begitu kuat bahwa aktor sebagai pencipta dunia sosial mereka. Namun dia merasa bahwa Sartre melangkah terlalu jauh dalam menempatkan kekuasaan pada aktor dan dalam prosesnya mengabaikan hambatan-hambatan struktural. Lewat perspektif struktur ini, dia kemudian berpaling ke karya strukturalis Levi Straus. Dia tertarik pada orientasinya: sebaliknya pada saat itu ia menggambarkan dirinya sebagai strukturalis lugu.⁶³ Selain itu Bourdieu mendefinisikan salah satu tujuan dasarnya sebagai reaksi atas eksis strukturalisme: saya berminat untuk mengembalikan aktor di dunia nyata yang telah sirna di tangan Levi Straus dan para strukturalis lain yang memandang aktor sebagai epifenomena struktur.⁶⁴

Selain itu, Marx dan Althuser juga cukup mempengaruhi Bourdieu dalam perspektif ideologi,

⁶² George Ritzer and Douglass J. Goodman, *Teori Sosiologi Dari Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Akhir Teori Social Post Modern*. hal 581

⁶³ Richard Jenkins, *Pierre Bourdieu* (London: Roudledge 1992), 17.

⁶⁴Fauzy Fashri, *Menyikap Kuasa Symbol: Apropriasi Reflektif Pemikiran Pierre Bourdieu* (Jogjakarta: Joxtapose, 2007), 62.

namun ia kemudian melakukan berbagai modifikasi, sekaligus kritik terhadapnya. Dalam perspektif ideologi, Bourdieu menghindari penguasaan kata tersebut, dan mengusulkan konsep *Doxa*, yang pengertiannya menyerupai ideologi. *Doxa* adalah jenis tatanan sosial dalam diri individu yang stabil dan terikat pada tradisi serta terdapat kekuasaan yang sepenuhnya ternaturalisasi dan tidak dipernyatakan.⁶⁵ Akan tetapi sebelum membahas lebih panjang mengenai *Doxa*, perlu di perjelas mengenai pembahasan *field* yang sering menjadi patner dalam pembahasan teori Bourdieu.

Jadi dalam pembahasan mengenai habitus yang menjadi sentral pembahasan adalah bahwa Habitus merupakan kontruksi pengantara, buan kontruksi pendeterminasi. Ia juga merupakan sebuah sifat (virtue) yang tercipta karena kebutuhan⁶⁶. Artinya Habitus mempunyai pola determinisme yang meduduki setiap individu dalam ruang tertentu. Akan tetapi dalam teori Habitus kreativitas mendapat apresiasi untuk menjadi penyeimbang dalam obyek. Artinya Habitus menjadi fondasi awal untuk menjadikan tindakan sebagai promotor dalam mengkombinasikan disposisi sebagai sikap untuk melahirkan sebuah tindakan baru. Selain itu Habitus secara erat dihubungkan dengan modal, karena sebaaian Habitus tersebut (Habitus fraksi sosial dan budaya yang dominan) berperan sebagai pengganda berbagai jenis modal⁶⁷.

⁶⁵Bagus Tagwin, *Akar-Akar Ideology: Pengantar Kajian Konsep Ideology Dari Plato Hingga Bourdieu* (Jogjakarta: Jalasutra, 2003), 113-115.

⁶⁶Richard harker, Dkk, (*Habitus X Modal*) + *Ranah = Praktek* (Yogyakarta: Jalasutra, tanpa tahun), 15.

⁶⁷Richard harker, Dkk, (*Habitus X Modal*) + *Ranah = Praktek*, 15.

b. Modal

Bourdieu menempatkan individu dalam ruang sosial, di dalam ruang sosial Bourdieu mendefinisikan sebagai anggota kelas sosial, akan tetapi harus terdapat jenis modal yang dimiliki. Dalam teori Bourdieu, modal sebagai suatu yang menjadi penyokong dalam praktek sosial, modal-modal tersebut dapat di golongkan menjadi empat:

1. Modal ekonomi: hal-hal materil (yang dapat dimiliki nilai simbolik) dan berbagai atribut yang tak tersentuh, namun memiliki signifikasi secara kultur, misalnya prestis, status, dan otoritas (yang dirujuk sebagai modal simbolik).
2. Modal budaya: modal budaya yang didefinisikan sebagai selera bernilai budaya dan pola-pola konsumsi. Modal budaya dapat mencakup tantangan luas properti, seperti seni, pendidikan dan bentuk-bentuk bahasa. Bagi Bourdieu modal berperan sebagai relasi sosial yang terdapat didalam sistem pertukaran, dan istilah ini diperluas pada segala bentuk barang-baik materi maupun simbol, tanpa perbedaan-yang mempresentasikan dirinya sebagai suatu yang jarang dan layak untuk dicari dalam sebuah formasi sosial tertentu.⁶⁸
3. Modal sosial: dalam ranah intraksi sosial, yang penting menjadi seorang individu yang hidup dalam ruang sosial adalah hubungan antara manusia. Dalam prespektif sosiologi hubungan antara manusia sebagai pondasi awal dari terjalannya suatu pengatar dalam hidup bersosial.

⁶⁸ Richard Harker, Dkk, (*Habitus X Modal*) + *Ranah = Praktek*, hal 16

Setelah terjalin sebuah ikatan dari hasil hubungan antara manusia, akan terbentuk yang namanya sebuah iktan yang menjadi bangunan sosial yang lebih besar. Dari hal ini maka terbentuk sebuah modal sosial. Modal sosial adalah sebagai kumpulan sumber daya yang sesungguhnya atau potensi sumberdaya yang terkait dengan demikiannya sebuah jaringan hubungan yang kurang lebih terlembaga yang awet yang saling mengenal dan saling mengakui⁶⁹. Modal sosial dalam prespektif Bourdieu bahwa sebuah masyarakat mampu menerima terhadap mobilitas, artinya secara harfiah semua masyarakat berhak memperoleh hak dari hidupnya, seperti halnya, sekolah, berpendapat, dan hak hidup layak.

4. Modal Simbolik: modal simbolik mencakup segala bentuk prestise, satatus, otoritas, dan legitimasi⁷⁰.

Ide Bourdieu tentang modal terlepas dari pemahaman dalam tradisi Marxisme dan juga dari konsep ekonomi formal. Konsep ini mencakup kemampuan melakukan control terhadap masa depan diri sendiri dan orang lain. Ia merupakan pemusatan segala kekuatan dan hanya bisa ditemukan dalam sebuah ranah. Melalui modal individu dan masyarakat dapat dimediasi secara teoritik⁷¹. dalam pandangan Bourdieu, di satu sisi ia membedakan masyarakat dari posisi penguasaan modal, akan tetapi di sisi lain, individu juga berusaha untuk menbesarkan setiap modal yang ia miliki. Dari hasil pembagian inilah akan

⁶⁹Yulius Slamet, *Modal Sosial Dan Kemiskinan; Tinjauan Teoritik Dan Kajian Di Kalangan Penduduk Miskin Di Perkotaan* (Surakarta: UNS Press 2012), 12.

⁷⁰Fauz Fashri, *Penyingkapan Kuasa Symbol: Apropisasi Reflektif Pemikiran Pierre Bourdieu*, 100.

⁷¹Fauz Fashri, *Penyingkapan Kuasa Symbol*, 108.

terlihat pada akhirnya dalam teori Bourdieu mengenai strata sosial dan status mereka dalam ruang sosial.

Dari bentuk modal di atas, yang sangat berpengaruh dalam prosesi kemajuan kekuasaan masyarakat adalah modal ekonomi dan modal budaya. Dua modal ini sangat menentukan hirarki dari setiap masyarakat dalam ranah sosial, alih-alih bisa menguasai empat tipe modal di atas, maka sangat jelas kekuasaan akan melekat dari setiap masyarakat. Hal ini dicontohkan oleh Bourdieu seperti, pemilik modal yang besar, kaum intelektual, menempati posisi hirarki teratas dalam ruang sosial. Berbeda dengan dengan masyarakat yang tidak mempunyai tipe modal di atas, atau mempunyai salah satunya, akan menempatkan di posisi kedua dari kelas sosial, seperti karyawan, dosen baru dan lain lain. Yang terakhir adalah masyarakat yang sama sekali tidak mempunyai modal di atas, maka sudah dapat di pastikan akan memparkan posisi yang paling bawah, seperti hanya, buruh, pengemis dan lain-lain.

Dari uraian di atas dapat ditarik sebuah kesimpulan bahwa, modal harus berada di dalam ranah agar ranah memiliki konsistensinya wujud dalam kehidupan sosial. Adapun hubungan Habitus, Field, dan Modal adalah satu kesatuan yang saling melengkapi guna menerangkan praktek-praktek sosial. Adanya modal dalam ranah sosial menjadi penghubung dalam melengkapi stuktur dalam skema rumusan Habitus, guna sebagai *rule mode* tindakan. Sedangkan ranah itu sendiri, menjadi pusat lingkaran dari reaksi-relasi sosial yang obyektif berdasarkan pada bentuk dan jenis modal yang digunakan oleh Habitus.

Setelah Bourdieu mengajarkan kita bahwa Habitus tidak ditentukan secara penuh oleh struktur-struktur dan agen mendapat kembali kreasinya melalui posisi-posisi yang terdapat dalam sebuah ranah, maka situasi ini membuka ruang yang besar bagi pelaku untuk menggunakan berbagai strategi⁷². Seperti hanya sebuah permainan mengubah alur permainan untuk mendapatkan strategi agar supaya mendapatkan sebuah arena dalam sebuah permainan.

c. *Field (Medan, Arena, Ranah)*

Field (medan, arena, ranah) adalah satu jaringan relasi antara pendirian-pendirian obyektif yang ada didalamnya. Hubungan itu terpisah dari kesadaran dan kehendak individu. Mereka bukan intraksi-intraksi atau ikatan-ikatan intersubyektif antara individu⁷³. Bourdieu melihat arena seperti halnya medan pertempuran, dalam medan pertempuran dibutuhkan struktur-struktur untuk mengatur strategi dalam menempatkan suatu posisi individu atau kelompok guna menentukan sebuah rencana penyerangan atau sistem bertahan dalam sebuah petempuran. arena seperti hanya kata Bourdieu seperti halnya pasar bebas, dimana banyak jenis modal seperti halnya, (ekonomi, budaya, social, simbolik) dipergunakan dan dijajahkan dalam pasar terbuka. Akan tetapi dari banyaknya tipe modal yang Bourdieu utarakan dalam arena, tentu ada satu modal yang sangat jadi perhatian dari teorinya, yaitu medan kekuasaan (politisi), dengan medan kekuasaan mampu menjadi pemersatu dari modal-modal di atas.

⁷²Fauz Fashri, *Penyingkapan Kuasa Symbol*, 112.

⁷³George Ritzer, *Teori Sosiologi dari Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Terakhir Postmoderen* (Yogyakarta: pustaka pelajar 2012), 906.

Ada tiga langkah dalam menganalisis suatu medan. Langkah pertama, yang mencerminkan keunggulan medan kekuasaan, ialah melacak hubungan setiap medan spesifik ke medan politis. Langkah kedua, memetakan struktur obyektif relasi-relasi antar posisi-posisi yang ada di dalam medan itu. Akhirnya, sang analisis harus berusaha menentukan hakikat Habitus para agen yang menduduki beberapa tipe posisi di dalam medan itu⁷⁴.

Berfikir dalam konteks arena perlu mengakui sentalitas relasi sosial. Bourdieu mengatakan arena suatu konfigurasi dari relasi obyek antara posisi yang secara obyektif didefinisikan, dalam eksistensi mereka dan dalam determinasi yang mereka terapkan pada penganut, manusia atau institusi mereka, dengan situasi kini dan situasi potensi mereka, dalam struktur distribusi kekuasaan (atau modal) yang penguasanya mengarahkan akses kepada keuntungan spesifik yang dipertaruhkan di arena, maupun oleh relasi obyek mereka dengan posisi lain. Maka arena adalah suatu sistem posisi sosial yang terstruktur- yang dikuasai oleh individu atau istitusi- suatu inti yang mendefinisikan situasi yang mereka anut⁷⁵.

Dalam arena sebagai kekuatan relasi yang kuat dalam ruang praktek sosial, arena sebagai ajang untuk mengatur posisi dominan untuk menguasai sumber (modal) yang menjadi pertarungan dalam arena. Sumber (modal) yang di maksudkan adalah- seperti yang di jelaskan di atas- modal ekonomi, modal sosial, modal kultural, modal simbolis. Penejelasan di atas adalah

⁷⁴George Ritzer, *Teori Sosiologi dari Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Terakhir Postmoderen*, 907.

⁷⁵ Richard Jenkins, *Membaca Pemikiran Pierre Bourdieu* (Bantul: Kreasi Wacana 2013), 124-125.

sebagai definisi obyektif mereka, adanya hubungan yang berkesesuaian dalam modal, sehingga adanya eksistensi arena menjabarkan bagai mana fungsi dalam kondisi arena yang menciptakan sebuah legitimasi modal untuk dijadikan pertarungan di dalam arena tersebut. Tentu tidak menutup kemungkinan adanya kepentingan dalam arena untuk melahirkan sebuah proses historis dalam arena itu sendiri⁷⁶.

Rumusan arena ini menunjukkan suatu usaha menerapkan apa yang disebut Bourdieu, meminjam istilah Cassier, cara berfikir rasional tentang produk kultural. Cara berfikir ini mensyaratkan pemisahan diri dari persepsi umum atau substansialistik mengenai dunia sosial, karena dia melihat setiap elemen berdasarkan relasinya dengan semua elemen lain di dalam sebuah sistem yang dirinya elemen tersebut mendapatkan makna dan fungsinya. Elaborasi pertama Bourdieu mengenai konsep arena intelektual⁷⁷. Di dalam sebuah arena, tentu saja agen akan menempati posisi yang mereka sediakan untuk menciptakan posisi baru, artinya agen mempunyai kebebasan dalam memilih posisi dalam arena.

Arena adalah sebuah konteks mediasi penting yang di dalamnya faktor eksternal- situasi yang berubah- dibawa untuk melahirkan praksis dan institusi individu⁷⁸. Arena merupakan ruang yang struktur dengan aturan keberfungsian yang khas namun tidak secara kaku terpisah dari arena-arena lainnya dalam sebuah dunia sosial. Arena membentuk Habitus yang sesuai dengan dan strukturnya. Otomatisasi relatif

⁷⁶ Pierre Bourdieu, *In Other Words*, 88.

⁷⁷ Pierre Bourdieu, *Arena Produksi Kultural Sebuah Kajian Sosiologi Budaya*, (Bantul: Kreasi Wacana 2012) hal xviii

⁷⁸ Richard Jenkins, *Membaca Pemikiran Pierre Bourdieu*, hal 127

arena ini mensyaratkan agen yang menempati berbagai posisi yang tersedia dalam arena apapun, terlibat dalam usaha perjuangan memperebutkan sumber daya atau modal yang diperlukan guna memperoleh akses terhadap kekuasaan dan memperoleh posisinya dalam arena tersebut⁷⁹.

d. Praktik

Bourdieu menyatakan teori praktik sosial mempunyai rumusan generatif yang berbunyi: (Habitus X Modal) + Ranah = Praktik⁸⁰. Teori praktek merupakan salah satu dari rangkayang pemikiran Bourdieu untuk meracik formula dalam menganalisis praktek sosial, sebagai mana pemikiran Bourdieu. Habitus menjadi pondasi awal dalam perkembangan menuju praktek sosial, setelah benturan Habitus terjadi maka diperlukan formula kedua adalah modal sebagai kaki dan tangan untuk merealisasikan sebuah gesekan Habitus tersebut. Tentunya diperlukan Ranah sebagai tempat untuk mengeksekusi dari pola ataupun hasil dari benturan Habitus dan bantuan dari Modal untuk menempati Ranah, setelah hal ini terjadi maka terahir adalah peraktek sebagai kongklusi akhir dari pemikiran Bourdieu sehingga menghasilkan sebuah praktek sosial.

Formulasi pemikiran Bourdieu mengenai Modal menghatarkan jalan pemikirannya pada jembatan praktek sebagai rumusan hasil akhir yang lebih luas, sehingga dapat di konseptualisasikan dengan kerangka individu. Model formulasi generatifnya Bourdieu sebagai hasil timbal balik antara struktur obyektif dan subyektif, sebagai sebuah benturan dialektika. Adapun

⁷⁹ Rizal Mutahir, *Intelektual Kolektif Pierre Bourdieu* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2011), 67.

⁸⁰ Fauz Fashri, *Penyingkapan Kuasa Symbol*, 107.

formulasi Bourdieu dalam generatifnya mampu memodifikasi indikasi dalam ranah yang berbeda, sehingga merimbas pada hasil akhir yaitu praktek sosial tanpa disadari oleh para agen individu.

2. Diskursus Michel Foucault

Salah satu terpenting melihat sosiologi sebagai ilmu adalah dengan paradigma ganda. Para digma ganda adalah bahwa hal ini membentuk untuk menjelaskan mengapa sosiologi tidak, dan masih tidak, “meningkat” sama seperti ilmu-ilmu pengetahuan yang pastinya. Adapun penerapan paradigam pada sosiologi menghasilkan tiga paradigma yang ada-paradigm fakta social, definisi social, dan perilaku social- dengan yang lainnya bias, atau bahkan cenderung, menjadi paradigma di masa mendatang⁸¹. Kajian sistematik dalam sosiologi, sebagai upaya yang independen dan signifikan untuk menentukan arah dalam sebuah teori social sehingga kita mengetahui, sebuah teori berada dalam ranah paradigma yang mana.

Salah satu contoh tokoh teori yang beraliran paradigma fakta social adalah, Michel Foucault seorang filsuf penting di abad ke-20 yang mempunyai corak pemikiran post-strukturalisme. Akan tetapi Foucault menepis hal ini, dalih darinya pola pemikiran dari Foucault tidak masuk dalam katagori manapun, akan tetapi ketika dikaitkan dengan teori-teorinya seperti konsep tentang wacana, pengetahuan, dan kekuasaan, corak pemikirannya masuk dalam pemikir post-strukturalisme. Salah satu bukti bahwa Foucault masuk

⁸¹George Ritzer, *Eksplorasi dalam teori social, dari metateori sampai pada rasionalisas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2013), 7.

dalam pemikir pos-strukturalisme adalah karya yang berjudul *les mots et les choses* (1966) dan *L'archeologie du savoir* (1969) yang menjelaskan bahwa subyek tidak memaknai dunia melalui kebebasannya yang penuh dengan kecemasan seperti pemikiran kaum eksistensialis, tetapi subyek ditentukan oleh struktur dalam yang ada di balik kesadaran manusia. Dalam kedua karya tersebut Foucault memperkenalkan istilah episteme yang kemudian dapat dibaca sebagai struktur pengetahuan atau wacana⁸².

Yang menarik dari seluruh hal yang menarik dalam diri Foucault adalah bahwa ia tidak tumbuh besar dengan filsafat eksistensialisme dan strukturalisme⁸³. Seiring berjalannya waktu dari banyaknya karya-karya Foucault bercorak Marxisme, walau sejak awal Foucault menjaga jarak dengan Marxisme, hal ini terlihat dalam analisis kritisnya mengenai kepentingan kelas dan kesadaran palsu, secara implisit banyak berhaluan Marxisme dalam teorinya.

Evolusi dari pemikiran Foucault dapat dilacak dalam bukubukunya, yang terpusat pada metodologinya dan kemampuan epistemologi pengetahuan. Seperti buku, *Madness and Civilization* (1961), yang menjelaskan tentang terciptanya eksistensi penyakit mental, nalar pada massa dan adanya keanehan di dalam tempat serta perspektif social. *The Birth of the clinic* (1965), *the order of things* (1966), *Archeology of Knowledge* (1969). Dalam buku *Archeology of Knowledge* atau yang kita kenal dengan arkeologi

⁸²Dalam Makalah Suma Riella Rusdiarti, *Struktur Dan Sifatnya Dalam Pemikiran Michel Foucault* (Program S3 Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia).

⁸³Nurhadi, *Jaringan Kuasa Strukturalisme, Dari Levis Strauss Sampai Foucault*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004), 280.

pengetahuan, yang memperdalam domain teoritis karya-karya lampaunya serta mendekonstruksi-rekonstruksi pemahaman yang sebelumnya ia capai. Dengan buku ini, sepertinya Foucault ingin kembali sebagai seorang filsuf “murni”. Melalui buku ini Foucault menawarkan metode seperti *scrutinizing knowledge* secara historis, membedakan ragam atas pernyataan seputar knowledge: di mana ia berada, dari mana ia berasal, bagai mana ia diproduksi, kekuatan apa yang diproduksinya, kekuatan apa yang ia menyertainya, serta deskripsi arkeologis. Dalam buku ini Foucault lebih memperlihatkan teorinya yaitu teori arkeologi. Berbeda dengan karyanya yang berjudul, *Discipline and punish* (1977) dan *the history of sexuality* (1978) dua buku ini mejadi dasar Teori geneologi Foucault, biasanya banyak menggunakan teori ini untuk mengkaji tentang seksualitas dan dibenturkan dengan teori Lacan dan Frued.

Pada awalnya Foucault lebih berfokus pada agama, lalu filsafat dan sains, dan mengekspos perubahan peran para pendeta, pengacara, hakim dan dokter, merupakan perbaikan ide Sainsimon, yang dikenal Foucault sebagai salah satu pemikir besar sepanjang masa karena Foucault juga mengantisipasi akhir zaman ini “akhir sejarah” atau “akhir manusia” media populer seringkali memberi label sebagai *millenarian*. Namun dia benar-benar berbicara tentang akhir dari pandangan dunia kita yang “ilmiah” dan terfragmentasi dimana dia sendiri berusaha untuk menjembatani.⁸⁴ Keutamakan ide-ide Foucault semakin tegas saat sejumlah sejarawan Amerika berbicara tentang isu serupa dengan meneliti

⁸⁴ Lechte, dan John, *50 Filsafat Kontemporer: Dari Strukturalisme Sampai Posmodernitas*, (Yogyakarta: Kanisisus 2001), 36.

dampak moral puritan terhadap struktur politik mereka mencari sintesis sosiologis.

Teori dan metodologi Micheal Foucault bermula saat ia mengkritik teori strukturasi sepanjang empat tahun sebelumnya bersama fungsionalisme. Dari dua aliran besar terpenting pada zamanya yang mempunyai kesamaan asal-usul dan sifat yang penting. Dalam karya Sausare secara berurutan karya para penulis aliran Praha, strukturalisme muncul sebagai pendekatan terhadap linguistik. Namun dalam bentuk teori social, strukturalisme paling tepat didefinisikan sebagai penerapan model-model lingusistik yang dipengaruhi oleh linguistic structural untuk menjabarkan fenomena social dan kultural⁸⁵.

Temuan temuan Foucault seperti halnya pengetahuan (*Arkeologi*), dan kekuasaan (*Geneologi*), saat menarik jika menjadi pisau analisis dari sosiologi, hal ini seperti halnya arkeologi pengetahuan menghasilkan pengetahuan baru sementara kekuasaan memiliki kesanggupan untuk mengkonstruksi realitas subyektif untuk kepentingan dan tujuan sendiri. Ada dua gagasan yang menempati posisi sentral dalam metodologi Foucault-arkeologi pengetahuan dan genealogi kekuasaan. Sementara terdapat keyakinan dalam karyanya bahwa karya keduanya lebih berhasil dari pada yang pertama. Alan Sheridan menjelaskan bahwa arkeologi pengetahuan yang dikemukakan Foucault meliputi pencarian atas serangkaian aturan yang menentukan syarat-syarat kemungkinan (*condition of possibility*) bagi semua yang dapat dikatakan dalam diskursus tertentu pada waktu

⁸⁵Ahisma Putra, HS, *Strukturalisme Levis-Strauss: Sebuah Tanggapan* (Basis XXXIII [4] 1984), 122-135.

tertentu pula. Dengan kata lain, arkeologi adalah pencarian atas sistem umum formasi dan transformasi pernyataan (menjadi formasi diskursi).⁸⁶ Adapun prinsip-prinsip penting dalam arkeologi adalah: 1. Arkeologi tidak berusaha menentukan pemikiran, representasi, citra, tema, kesuntukan berpikir yang terjadi atau muncul dalam-diskursus: akan tetapi arkeologi ingin menentukan dan mendefinisikan diskursus itu sendiri, diskursus sebagaimana yang dipraktikkan berdasarkan aturan-aturan tertentu. 2. Arkeologi tidak ingin menemukan kontinuitas, transisi-transisi tak terindera di permukaan yang datar yang menghubungkan suatu diskursus dengan diskursus lain, apakah mendahului, menyertai atau mengikuti diskursus tersebut. 3. Arkeologi tidak ditata berdasarkan figur-figur mapan, euvre dia tidak mencoba menggali dimana euvre tadi muncul di cakrawala tak bernama, jadi arkeologi bukan suatu penciptaan psikologis, sosiologis maupun antropologi sehingga arkeologi menentukan aturan-aturan bagi praktik-praktik diskursif yang akan berlaku disepanjang uevre individual. 4. Arkeologi tidak berusaha merangkai ulang apa yang telah difikirkan, diinginkan, dicita-citakan, dialami, dihasratkan oleh manusia pada waktu tertentu yang tereksprei dalam diskursus.⁸⁷

Kritik Marxis oleh Foucault yang menyatakan bahwa “praktek arkeologis” adalah suatu usaha yang tidak terlalu berbeda dengan matrealisme historis. Foucault hanya menggunakan kata dari Lecourt, karena dia tidak memiliki jawaban atas pernyataannya sendiri

⁸⁶ George Ritzer dan Douglass J. Goodman, *Teori Sosiologi Dari Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutaakhir Teori Social Postmodern*. (Jogjakarta: Kreasi Wacana 2010), 653-654.

⁸⁷ Michel Foucault, *Arkeologi Pengetahuan* (Jogjakarta Ircisod), 250-252.

tentang pendekatan antara infrastruktur dengan ideologi, dan Foucault tidak mengatakan bagaimana ideologi praktis dipresentasikan dalam ideologi teoritis, atau bagaimana letusan sains di dalam pengetahuan dimasukkan kedalam bangunan sosial. Arkeologi Foucault kehilangan sudut pandang kelas, begitu juga Lecourt menyimpulkan, dan melupakan jawaban yang dapat disediakan oleh matrealisme historis (*ala* Althusser), kekuarangan ini menciptakan suatu ideologi arkeologi itu sendiri. Meskipun Lecourt mungkin benar, kesimpulannya bahwa matrealisme historis memiliki jawaban yang lebih dari sekedar kontra-ideologi, namun ia menghapus apa yang dapat menjadi basis penjelasan Foucault. Lecourt lupa bahwa Marxisme Foucault muncul.

Dalam arkeologi pengetahuan yang dilahirkan oleh Foucault menjadi sebuah metode untuk subyek dalam modernitas. Foucault menegaskan bahwa menjadikan analisis historis sebagai diskursus yang berlangsung terus menerus dan menjadikan kesadaran manusia sebagai subyek asli bagi semua perkembangan historis dan semua aksi merupakan dua sisi dari sistem pemikiran yang sama yaitu modernitas”. Dengan demikian Foucault menyatakan bahwa manusia subyek manusia menciptakan sajarah manusia dan menciptakan sejarah manusia dan menciptakan yang terpenting, ilmu pengetahuan formal secara logis; rasional, terus menerus, hanya merupakan ideologi modernitas. Dan menurut Foucault, ideologi ini bias diruntuhkan menggunakan metode arkeologi. Metode arkeologi Foucault berbeda dengan Rene Descartes, jika Descartes menyakini pengetahuan merupakan proses menyangsikan untuk menangkap kebenaran yang

diperoleh dari aktivitas berfikir⁸⁸. Dalam dasar diskursus Descartes sebagai sesuatu yang berfikir dan “aku berfikir” dalam *cogitonya* merupakan premis tertinggi dalam membangun sebuah pemikiran filsafat. Berbeda dengan Karl Marx dalam memahami pengetahuan yang sepertinya dia keluar dari kerangka berfikir dialektisnya, dan menyatakan pola fikir yang tetap menekankan pada pola kontradiksi⁸⁹. Ini dari arkeologi Foucault adalah bahwa ia menyangsikan pengetahuan, bahkan pengetahuan baginya, tidak bebas nilai dan tidak selalu benar seperti pada penjelasan sebelumnya. Artinya, terdapat bermacam-macam pengetahuan social maupun agama yang oleh Foucault dinggap patut diwaspadai, dibongkar, dan diselamatkan.

Sebelum menjelaskan metode kedua Foucault mengenai Genealogi, perlu dibahas mengenai kekuasaan (*power*) adalah sentralitas dalam pemikirannya. Kekuasaan secara harfiah yang konserfatis, difahami sebagaimana kemampuan untuk menguasai dan mempengaruhi orang lain untuk mengikuti perintah dari si pemilik kekuasaan. Kekuasaan bisa saja mempunyai makna daya pikir untuk seseorang untuk memaksa orang lain untuk mengikuti apa yang ia mau. Definisi ini hampir dipakai oleh para sosiolog dan sejarawan bahkan dalam politik. Menurut Foucault kekuasaan tidak sesederhana definitif yang dijelaskan di atas, kekuasaan itu menyebar dimana-mana (*power is omnipresent*), meresap dalam seluruh jalinan relasi-relasi sosial, kekuasaan tidak berpusat pada individu-individu melainkan bekerja, beroperasi dalam konstruksi

⁸⁸ Rene Descartes, *Diskursus Dan Metode* (Yogyakarta: Ircisod 2003), 8-9.

⁸⁹ Robet C. Solomon dan Kathleen M. Higgins, *Sejarah Filsafat* (Yogyakarta: Benteng 2006), 415.

pengetahuan, dalam perkembangan ilmu dan pendirian-pendirian lembaga⁹⁰.

kekuasaan yang representative sangat kental dalam pemikiran Marx terutama ketika berwujud menjadi ideologi kelas. Antonio Gramsci sedakan varifan mengembangkan gagasan Marx dengan konsepnya “hegemoni” tetapi Foucault lebih detail dari Gramsci. Bagi Foucault kekuasaan tidak hanya dijalankan di dalam penjara, tetapi juga beroperasi melalui mekanisme-mekanisme sosial yang dibutuhkan untuk kesehatan pengetahuan dan kesejahteraan⁹¹.

Salah satu teori kedua dari Michel Foucault adalah geneologi kekuasaan sebagaimana Foucault akan melihatnya arkeologi pengetahuan dan geneologi kekuasaan yang saling berkaitan satu sama lain, geneologi jelas merupakan sejenis sejarah untuk menganalisis sebuah dokumen yang dihasilkan dalam arkeologi. Geneologi adalah sebuah cara menganalisis berbagai perlintasan wacana, praktik, dan peristiwa yang jamak, dengan akhir yang terbuka, heterogen dan menetapkan hubungan mereka yang terpolakan tanpa perlu menggunakan rezim kebenaran yang mengklaim hukum Pseudo-alamiah atau kebutuhan global. Dengan demikian geneologi bertentangan dengan sebuah kajian sosiologi lainnya yang mendukung sentralitas pada hukum atau kebutuhan tersebut. Segala sesuatu masih belum tentu dalam sudut pandang geneologis. Geneologi masih cenderung kritis melibatkan interogasi yang tak kenal lelah terhadap

⁹⁰ Michel Foucault, *Power dan Knowledge*, (Yogyakarta: Benteng 2002)

⁹¹ Haryatmoko, “Kekuasaan Melahirkan Anti Kekuasaan, Dalam Majalah Basis”, Nomor 01-02 Januari- Februari, 2002, 09.

sesuatu yang dipandang merupakan ketentuan, perlu, alami, atau netral.⁹²

Artinya geneologi berhubungan dengan pengetahuan dan kekuasaan didalam tatanan ilmu manusia didalam hubungan antara kedua metode tersebut -arkeologi dan geneologi- ingin menggali sebuah permasalahan yang berhubungan terhadap wacana-wacana sejarah dan isu-isu penting didalam dunia kontemporer. Dalam hal ini arkeologi mempunyai tugas untuk melengkapi geneologi, secara detail arkeologi terlibat dalam satu analisis yang empiris terhadap berbagai wacana sedangkan geneologi menjalankan tugas untuk mengkritisi apa yang dihasilkan di dalam penemuan geneologi tersebut.

3. Kostruksi Sosial Peter L. Berger

Teori konstruksi sosial merupakan kelanjutan dari pendekatan fenomenologi, yang lahir sebagai teori tandingan terhadap teori-teori yang berada dalam paradigam fakta sosial, terutama yang digagas oleh Emile Durkheim. Mula pertama didalam teori sosial dikembangkan oleh Max Webber, meskipun pada awalnya adalah teori kefilsafatan yang diungkapkan oleh Hegel, Husserl, kemudian oleh Schutz dan melalui sentuhan Webber, fenomenologi menjadi teori sosial yang handal untuk digunakan sebagai analisis terhadap fenomena sosial.

Teori struktural fungsional yang berada dalam paradigma fakta sosial terlalu melebih-lebihkan peran struktur didalam mempengaruhi perilaku manusia.

⁹² Geogre Ritzer dan Douglass J. Goodman, *Teori Sosiologi dari Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutaakhir Teori Social Postmodern*. (Jogjakarta: Pustaka Pelajar 2014), 1044-1045.

Asumsi dasarnya adalah bahwa setiap struktur dalam sistem sosial, fungsional terhadap yang lain⁹³. Disisi lain, teori tindakan yang berada dalam paradig definisi sosial terlalu melebih-lebihkan individu sebagai aktor yang memiliki kemampuan untuk menentukan tindakan terlepas dari struktur diluarnya. Manusia memiliki subyektivitasnya sendiri. Manusia adalah agen bagi dirinya sendiri, yang artinya terdapat area subyektivitas pada diri individu ketika individu mengambil tindakan didalam dunia sosial melalui kesadarannya⁹⁴. Jadi dapat dikatakan bahwa manusia adalah agen dari konstruksi aktif dari realitas sosial, dimana tindakan yang dilakukan tergantung pada pemahaman atau pemberian makna pada tindakan mereka sendiri.

Dua istilah dalam sosiologi pengetahuan Berger adalah kenyataan dan pengetahuan. Berger dan Luckmann mulai menjelaskan realitas sosial dengan memisahkan pemahaman kenyataan dan pengetahuan. Realitas diartikan sebagai suatu kualitas yang terdapat didalam realitas-realitas yang diakui sebagai memiliki keberadaan (*being*) yang tidak tergantung pada kehendak kita sendiri. Sedangkan pengetahuan didefinisikan sebagai kepastian bahwa realitas-realitas itu nyata dan memiliki karakteristik yang spesifik⁹⁵.

Teori konstruksi sosial dalam gagasan Berger mengandaikan bahwa agama sebagai bagian dari kebudayaan, merupakan konstruksi manusia, artinya terdapat proses dialektika ketika melihat hubungan masyarakat dengan agama, bahwa agama merupakan

21. ⁹³ George Ritzer, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda* (Jakarta: Rajawali Press, 1985),

⁹⁴ Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKis Pelangi Aksara, 2005), 35.

⁹⁵ Peter L. Berger & Thomas Lukhmann. *Tafsir Sosial atas Kenyataan* (Jakarta: LP3ES, 1190), 1.

entitas yang obyektif karena berada diluar diri manusia. dengan demikian agama, agama mengalami proses obyektivasi, seperti ketika agama berada didalam teks atau menjadi tata nilai, norma, aturan dan sebagainya. Teks atau norma tersebut kemudian mengalami proses internalisasi kedalam diri individu, sebab agama telah diinterpretasikan oleh masyarakat untuk menjadi pedomannya. Agama juga mengalami proses eksternalisasi karena ia menjadi acuan norma dan tata nilai yang berfungsi menuntun dan mengontrol tindakan masyarakat⁹⁶.

Proses eksternalisasi adalah suatu keharusan antropologis. Sehingga tatanan sosial merupakan sesuatu yang telah ada mendahului setiap perkembangan organism individu. Tatanan sosial yang terjadi secara terus-menerus dan selalu diulang ini merupakan pola dari kegiatan yang bisa mengalami proses pembiasaan (habitualisasi). Tindakan-tindakan yang dijadikan pembiasaan ini tetap mempertahankan sifatnya yang bermakna bagi individu dan diterima begitu saja. Pembiasaan ini membawa keuntungan psikologis karena pilihan menjadi dipersempit dan tidak perlu lagi setiap situasi didefinisikan kembali langkah demi langkah. Dengan demikian akan membebaskan akumulasi ketegangan-ketegangan yang diakibatkan oleh dorongan-dorongan yang tidak terarah. Proses pembiasaan ini mendahului setiap pelembagaan. Manusia menurut pengetahuan empiris kita, tidak bisa dibayangkan terpisah dari pencurahan dirinya terus menerus kedalam dunia yang ditempatinya⁹⁷.

⁹⁶Peter L. Berger & Thomas Lukhmann. *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, 33-36.

⁹⁷Peter L. Berger, *Langit Suci (Agama Sebagai Realitas Sosial)*, (Jakarta: LP3ES,1991), 4-5.

Manusia merupakan sosok makhluk hidup yang senantiasa berdialektika dengan lingkungan sosialnya secara simultan. Eksternalisasi merupakan momen dimana seseorang melakukan adaptasi diri terhadap lingkungan sosialnya. Dunia sosial, kendati merupakan hasil dari aktivitas manusia, namun ia menghadapkan dirinya sebagai sesuatu yang bersifat eksternal bagi manusia, sesuatu yang berada di luar diri manusia.

Obyektivasi ialah proses mengkristalkan ke dalam pikiran tentang suatu obyek, atau segala bentuk eksternalisasi yang telah dilakukan dilihat kembali pada kenyataan di lingkungan secara obyektif. Jadi dalam hal ini bisa terjadi pemaknaan baru ataupun pemaknaan tambahan. Proses obyektivasi merupakan momen interaksi antara dua realitas yang terpisahkan satu sama lain, manusia disatu sisi dan realitas sosio-kultural disisi lain. kedua entitas yang seolah terpisah ini kemudian membentuk jaringan interaksi intersubyektif. Momen ini merupakan hasil dari kenyataan eksternalisasi yang kemudian mengejawantah sebagai suatu kenyataan obyektif yang sui generis, unik.

Pada momen ini juga ada proses pembedaan antara dua realitas sosial, yaitu realitas diri individu dan realitas sosial lain yang berada diluarnya, sehingga realitas sosial itu menjadi sesuatu yang obyektif. Dalam proses konstruksi sosial, proses ini disebut sebagai interaksi sosial melalui pelebagaan dan legitimasi. Dalam pelebagaan dan legitimasi tersebut, agen bertugas menarik dunia subyektifitasnya menjadi dunia obyektif melalui interaksi sosial yang dibangun secara bersama. Pelebagaan akan terjadi manakala terjadi

kesepahaman intersubjektif atau hubungan subyek-subyek⁹⁸.

Internalisasi adalah individu-individu sebagai kenyataan subyektif menafsirkan realitas obyektif. Atau peresapan kembali realitas oleh manusia, dan mentransformasikannya sekali lagi dari struktur-struktur dunia obyektif kedalam struktur-struktur dunia subyektif. Pada momen ini, individu akan menyerap segala hal yang bersifat obyektif dan kemudian akan direalisasikan secara subyektif. Internalisasi ini berlangsung seumur hidup seorang individu dengan melakukan sosialisasi. Pada proses internalisasi, setiap individu berbeda-beda dalam dimensi penyerapan. Ada yang lebih menyerap aspek ekstern, ada juga juga yang lebih menyerap bagian intern. Selain itu, selain itu proses internalisasi dapat diperoleh individu melalui proses sosialisasi primer dan sekunder.

Adapun fase terakhir dari proses internalisasi ini adalah terbentuknya identitas. Identitas dianggap sebagai unsure kunci dari kenyataan subyektif, yang juga berhubungan secara dialektis dengan masyarakat. Identitas dibentuk oleh proses-proses sosial. Begitu memperoleh wujudnya, ia dipelihara, dimodifikasi, atau malahan dibentuk ulang oleh hubungan-hubungan sosial. Bentuk-bentuk proses sosial yang terjadi mempengaruhi bentuk identitas seorang individu, apakah identitas itu dipertahankan, dimodifikasi atau bahkan dibentuk ulang. Identitas merupakan suatu

⁹⁸Nur Syam, *Islam Pesisir*, 44.

fenomena yang timbul dari dialektika antara individu dengan masyarakat⁹⁹.

Ilmu Sosial membahas tentang interaksi antar manusia yang terjadi di masyarakat. Ruang lingkup ilmu sosial sendiri terdiri atas ilmu sosiologi, ilmu geografi, ilmu sejarah, ilmu ekonomi, ilmu antropologi, dan politik. relasi ilmu-ilmu sosial dan Hadis Nabi pada hakikat nya merupakan spesifikasi dari proyek besar integrasi agama dan ilmu. Integrasi keilmuan ini bertujuan untuk menggambarkan bahwa dalam Islam tidak ada dikotomi antara ilmu agama dan ilmu umum. Keduanya tidak boleh berdiri sendiri secara terpisah, tetapi harus berintegrasi dan secara bersama-sama memecahkan persoalan umat.

Integrasi ilmu-ilmu sosial dan Hadis berpijak pada suatu prinsip yang disebut *Shifting Paradigm* (pergeseran gugusan pemikiran keilmuan). Dimana kegiatan ilmu pengetahuan baik *natural sciences* maupun *social sciences* akan selalu bersifat historis, karena ilmu itu dirancang dan dirumuskan oleh akal budi manusia yang juga bersifat historis. Sedangkan yang dimaksud bersifat historis menurut penulis yaitu terikat oleh ruang dan waktu yang terpengaruh oleh perkembangan pemikiran dan kehidupan sosial yang mengitari penggal waktu tertentu. Dilihat dari aspek tersebut dapat memungkinkan terjadinya perubahan, pergeseran, perbaikan, perumusan kembali, *nasikh* dan *mansukh*, serta penyempurnaan rancangan bangun sumber-sumber keilmuan. Jika tidak demikian, maka kegiatan keilmuan akan berhenti dengan sendirinya alias bersifat statis. *Islamic Studies* dalam artian

⁹⁹ Peter L. Berger & Thomas Luehmann. *Tafsir Sosial atas Kenyataan*. 188

kegiatan keilmuan sangatlah kaya nuansa sehingga dimungkinkan untuk bisa diubah, dikembangkan, diperbaiki, dirumuskan kembali, disempurnakan sesuai dengan perkembangan zaman yang mengitarinya.



BAB III



DISKURSUS PEMAHAMAN HADIS DAN PEMBACAAN TEORETIS ILMU-ILMU SOSIAL

A. DISKUSRUS PEMAHAMAN MAHASISWA ATAS HADIS

1. Pemahaman Hadis Cinta Rasulullah

a. *Mencintai Rasulullah dan Amalannya*

حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ السَّاعَةِ فَقَالَ مَا أَعَدَدْتُ لَهَا قَالَ مَا أَعَدَدْتُ لَهَا مِنْ شَيْءٍ وَقَالَ سُفْيَانُ مَرَّةً مَا أَعَدَدْتُ لَهَا كَثِيرَ شَيْءٍ وَلَكِنِّي أَحْبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ قَالَ الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ وَقَالَ سُفْيَانُ مَرَّةً أُخْرَى أَنْتَ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَ¹⁰⁰

"Telah menceritakan kepada kami Sufyan¹⁰¹ dari Az Zuhri¹⁰² dari Anas¹⁰³ berkata; Seorang laki-laki bertanya kepada Nabi shallallahu 'alaihi wasallam tentang kiamat, maka beliau bersabda: "Apa yang telah engkau persiapkan untuk hari itu?" ia menjawab; "Aku tidak menyiapkan apa-apa untuknya, Sufyan sesekali menyebutkan; "aku tidak banyak menyiapkan apa-apa, hanya saja aku mencintai Allah dan Rasul-Nya." Beliau bersabda: "Seseorang akan bersama yang dicintainya." Dan

¹⁰⁰ Ahmad bin Hambal, Musnad Ahmad, *Kitāb al-Musnad Yakthiru min Riwayati al-Ḥadīth, Bāb Musnad Anas bin Malik* (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), No. 11632.

¹⁰¹ Nama lengkap beliau adalah Sufyan bin Uyainah bin Abi Imran Maimun. Beliau menerima Hadis dari Muhammad bin Muslim dan Anas bin Malik. Beliau meriwayatkan Hadis kepada Ahmad bin Hanbal. Penilaian para kritikus Hadis tentang beliau adalah Ibnu Hibban menilai *hafiz mutqin*, dan Adz Dzahabi menilai *thiqah thabat*.

¹⁰² Nama lengkap beliau adalah Muhammad bin Muslim bin 'Ubaidillah bin 'Abdullah bin Syihab. Beliau menerima Hadis dari Anas bin Malik. Beliau meriwayatkan Hadis kepada Sufyan bin Uyainah. Penilaian para kritikus Hadis tentang beliau adalah Ibnu Hajar menilai faqih *hafiz mutqin*, dan Adz Dzahabi menilai beliau seorang tokoh.

¹⁰³ Nama lengkap beliau adalah Anas bin Malik bin An-Nadlir bin Dlamdlom bin Zaid bin Haram. Beliau menerima Hadis dari Rasulullah Saw. Beliau meriwayatkan Hadis kepada Muhammad bin Muslim dan Sufyan bin Uyainah. Penilaian para kritikus Hadis tentang beliau adalah shahabat.

Sufyan sesekali menyebutkan; "engkau akan bersama orang yang engkau cinta." (HR. Ahmad)

Dengan memperhatikan jalur-jalur periwayatan pada Hadis tersebut, yakni Imam Ahmad dari ufan bin 'Uyainah bin Abi 'Imran Maimun dari Muhammad bin Muslim bin 'Ubaidillah bin 'Abdullah bin Syihab dari Anas bin Malik dari Rasulullah Saw., Hadis tersebut tidak perlu diragukan ke-*ṣaḥīḥ*-annya sebab perawinya dinilai *thiqah* dan *hafiz*, maka matannya juga *ṣaḥīḥ*.¹⁰⁴

Hadis tersebut menjelaskan bahwasanya seseorang kelak akan dikumpulkan di akhirat kelak bersama dengan orang yang dicintainya. Laki-laki tersebut tidak mempunyai amalan khusus untuk persiapan ke akhirat, ia hanya mencintai Allah dan Rasulullah Saw. Maksud dari mencintai rasulullah berarti juga mencintai amalan yang dilakukan oleh beliau disamping itu juga diaplikasikan dalam kehidupan-sehari. Sebab cermin dari mencintai setidaknya meniru sebagian atau keseluruhan dari orang yang dicintainya. Kemudian ketika orang tersebut menjawab mencintai Allah dan Rasul-Nya, maka ia akan berjumpa dan bersanding dengan Rasulullah Saw., di akhirat kelak.

Wujud dan tanda-tanda apabila seseorang telah mencintai Rasulullah Saw., dapat dilihat sebagai berikut:¹⁰⁵

- a. Bershalawat atas Nabi Muammad Saw
- b. Mengikuti sunnah-sunnahnya
- c. Meneladani akhlakunya

¹⁰⁴ Matan dari Hadis tersebut sesuai dengan kaedah ke-*ṣaḥīḥ*-an matan yakni (1) perawinya *thiqah*; (2) sanadnya bersambung; (3) terhindar dari *syūz*; dan (4) selamat dari *'illah*. Lihat A. Mustafa Ya'qub, *Imam Bukhari dan Metodologi Kritik dalam Ilmu Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), 17-47.

¹⁰⁵ Samsul Munir Amin dan Haryanto al-Fandi, *The World Idol: Muhammad Rasulullah* (Jakarta: Amzah, 2008), 329.

- d. Menegakkan risalahnya
- e. Mencintai keluarga dan sahabat-sahabatnya

b. Bershalawat kepada Rasulullah

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَمَةَ الْمُرَادِيُّ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهَبٍ عَنْ حَيَّوَةَ وَسَعِيدِ بْنِ أَبِي أَيُّوبَ وَغَيْرِهِمَا عَنْ كَعْبِ بْنِ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِذَا سَمِعْتُمْ الْمُؤَذِّنَ فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ ثُمَّ صَلُّوا عَلَيَّ فَإِنَّهُ مَنْ صَلَّى عَلَيَّ صَلَّى صَلَاةً صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ بِهَا عَشْرًا ثُمَّ سَلُوا اللَّهَ لِي الْوَسِيلَةَ فَإِنَّهَا مَنزِلَةٌ فِي الْجَنَّةِ لَا تَنْبَغِي إِلَّا لِعَبْدٍ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ وَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَنَا هُوَ فَمَنْ سَأَلَ لِي الْوَسِيلَةَ حَلَّتْ لَهُ الشَّفَاعَةُ¹⁰⁶

“Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Salamah al-Muradi telah menceritakan kepada kami Abdullah bin Wahab dari Haiwah dan Sa'id bin Abi Ayyub serta selain keduanya dari Ka'ab bin Alqamah dari Abdurrahman bin Jubair dari Abdullah bin Amru bin al-Ash bahwa dia mendengar Nabi shallallahu 'alaihi wasallam bersabda, "Apabila kalian mendengar mu'adzdzin (mengumandangkan adzan) maka ucapkanlah seperti yang dia ucapkan, kemudian

¹⁰⁶ Muslim bin Hajjaj, *Al-Jami al-Shahih, Kitāb Ṣalāt, Bāb* استيباب القول مثل قول المؤذن لمن سعه ثم يصلي (Beirut: Dār al-Fikr, t.th).

bershalawatlah atasku, karena orang yang bershalawat atasku dengan satu shalawat, niscaya Allah akan bershalawat atasnya dengannya sepuluh kali, kemudian mintalah kepada Allah wasilah untukku, karena ia adalah suatu tempat di surga, tidaklah layak tempat tersebut kecuali untuk seorang hamba dari hamba-hamba Allah, dan saya berharap agar saya menjadi hamba tersebut. Dan barangsiapa memintakan wasilah untukku, maka syafa'at halal untuknya." (HR. Muslim)

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَمَةَ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ عَنْ ابْنِ لَهِيْعَةَ
وَحَيَوَةَ وَسَعِيدِ بْنِ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ كَعْبِ بْنِ عَلْقَمَةَ عَنْ
عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ
أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِذَا سَمِعْتُمْ
الْمُؤَذِّنَ فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ ثُمَّ صَلُّوا عَلَيَّ فَإِنَّهُ مَنْ صَلَّى
عَلَيَّ صَلَاةً صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ بِهَا عَشْرًا ثُمَّ سَلُوا اللَّهَ عَزَّ
وَجَلَّ لِي الْوَسِيْلَةَ فَإِنَّهَا مَنْزِلَةٌ فِي الْجَنَّةِ لَا تَنْبَغِي إِلَّا لِعَبْدٍ
مِنْ عِبَادِ اللَّهِ تَعَالَى وَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَنَا هُوَ فَمَنْ سَأَلَ اللَّهَ
لِي الْوَسِيْلَةَ حَلَّتْ عَلَيْهِ الشَّفَاعَةُ¹⁰⁷

¹⁰⁷Abu Daud Sulaiman al-Asy'ats al-Sijistani. *Sunan Abi Daud, Kitāb Ṣalāt, Bāb* ما يقول إذا سمع المؤذن (Beirut: Dār al-Fikr, 1994).

“Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Salamah telah menceritakan kepada kami Ibnu Wuhaib dari Ibnu Lahi'ah dan Haiwah dan Sa'id bin Abi Ayyub dari Ka'b bin Alqamah dari Abdurrahman bin Jubair dari Abdullah bin Amru bin Al-'Ash, bahwasanya dia pernah mendengar Nabi shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Apabila kalian mendengar muadzin mengumandangkan adzan, maka ucapkanlah seperti apa yang diucapkannya kemudian bacalah shalawat untukku, karena sesungguhnya orang yang membaca shalawat sekali untukku, maka Allah akan menganugerahkan sepuluh shalawat (rahmat) kepadanya, lalu mohonlah kepada Allah Azza wa Jalla Washilah (kedudukan yang tinggi) untukku. Karena washilah itu suatu kedudukan yang tinggi dalam surga, yang tidak pantas kecuali bagi seseorang di antara hamba hamba Allah Ta'ala, dan saya berharap semoga sayalah yang akan menempatinnya. Barangsiapa yang memohonkan wasilah kepada Allah untukku, niscaya dia akan mendapat syafaat.” (HR. Abu Daud)

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَزِيدَ
 الْمُفْرِيُّ حَدَّثَنَا حَيْوَةُ أَخْبَرَنَا كَعْبُ بْنُ عَلْقَمَةَ سَمِعَ عَبْدَ
 الرَّحْمَنِ بْنَ جُبَيْرٍ أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو أَنَّهُ سَمِعَ
 النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِذَا سَمِعْتُمُ الْمُؤَدِّنَ
 فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ ثُمَّ صَلُّوا عَلَيَّ فَإِنَّهُ مَنْ صَلَّى عَلَيَّ
 صَلَاةً صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ بِهَا عَشْرًا ثُمَّ سَلُوا لِي الْوَسِيلَةَ فَإِنَّهَا

مَنْزِلَةٌ فِي الْجَنَّةِ لَا تَنْبَغِي إِلَّا لِعَبْدٍ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ وَأَرْجُو أَنْ
 أَكُونَ أَنَا هُوَ وَمَنْ سَأَلَ لِي الْوَسِيلَةَ حَلَّتْ عَلَيْهِ الشَّفَاعَةُ
 قَالَ أَبُو عَيْسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ قَالَ مُحَمَّدٌ
 عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ جُبَيْرٍ هَذَا قُرْشِيُّ مِصْرِيٌّ مَدَنِيٌّ وَعَبْدُ
 الرَّحْمَنِ بْنُ جُبَيْرِ بْنِ نَفِيرٍ شَامِيٌّ¹⁰⁸

"Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Isma'il telah menceritakan kepada kami Abdullah bin Yazid Al Muqri telah menceritakan kepada kami Haiwah telah mengabarkan kepada kami Ka'ab bin 'Alqamah dia mendengar Abdurrahman bin Jubair bahwa dia mendengar Abdullah bin 'Amru bahwa beliau pernah mendengar Nabi shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Bila kalian mendengarkan seorang muadzin, maka katakanlah seperti apa yang dikatakan oleh Mu'adzin, kemudian bershawatlilah kepadaku, karena barang siapa yang bershalawat kepadaku sekali, maka Allah akan membalas sepuluh kali shalawat, dan mohonlah wasilah untukku, karena ia adalah salah satu kedudukan di surga yang tidak pantas diberikan kecuali kepada salah seorang dari hamba Allah dan aku berharap semoga aku menjadi orang tersebut. Barangsiapa memohonkan wasilah untukku, maka ia berhak untuk mendapatkan syafa'at." Abu Isa berkata, "Hadis ini adalah hasan shahih." Muhammad berkata; "Abdurrahman bin

¹⁰⁸ Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa bin Tsaurah al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidhi al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, Bāb في فضل النبي صلى الله عليه وسلم (Beirut: Dār al-Fikr, 1983).

Jubair adalah seorang suku Quraisy Mishri Madani dan Abdurrahman bin Jubair bin Nufair adalah orang Syam." (HR. Tirmidzi)

Dengan memperhatikan jalur-jalur periwayatan pada Hadis di atas, yakni imam Imam Muslim, Imam Abu Daud, Imam al-Tirmidzi, dan diriwayatkan Imam lainnya seperti Imam Bukhari dan Nasa'i maka ke-*ṣaḥīḥ*-an dari Hadis tersebut tidak perlu diragukan sebab mencapai tingkat mutawatir¹⁰⁹ dan dapat dipastikan bahwa matannya juga *ṣaḥīḥ*.¹¹⁰

Asal-muasal shalawat ialah berasal dari kata shalat. Bentuk jama' dari shalat tersebut menjadi shalawat yang bermakna, doa untuk senantiasa mengingat Allah dan Rasulnya dimanapun dan dalam kondisi apapun.¹¹¹ Shalawat dalam pengertian tersebut terdapat dua bentuk shalawat, yaitu shalawat *ma'surah* dan shalawat *ghairu ma'surah*.

Shalawat yang pertama ialah shalawat *ma'surah*, yang berarti shalawat yang redaksinya diajarkan langsung oleh Rasulullah, contohnya ialah shalawat yang dibaca dalam tasyahud akhir dalam shalat. Sedangkan, shalawat yang kedua yaitu shalawat *ghairu ma'surah* yang berarti shalat yang redaksinya tidak langsung dari Rasulullah, namun disusun oleh selain

¹⁰⁹ Hadis mutawatir merupakan Hadis yang diriwayatkan oleh sekumpulan rawi yang banyak dan mustahil bermufakat untuk melakukan dosa. Syarat-syarat mutawatir yaitu: (1) diriwayatkan oleh orang banyak (minimal 4 orang); (2) mereka tidak mungkin untuk sepakat berdusta; dan (3) sanad-sanad yang diriwayatkan bersambung dari awal sampai akhir. Kemudian para ulama sepakat bahwa Hadis mutawatir wajib diterima dan diamalkan dalam segala aspek hingga bidang akidah. Di bawah Hadis mutawatir ada: (1) Hadis masyhur merupakan Hadis yang diriwayatkan oleh tiga orang serta belum mencapai derajat mutawatir; (2) Hadis aziz merupakan Hadis yang diriwayatkan oleh dua orang rawi; (3) Hadis ahad merupakan Hadis yang diriwayatkan oleh satu orang rawi dan tidak mencapai derajat mutawatir. Lihat M. Abdurrahman, *Pergeseran Hadits: Ijtihad al-Hakim dalam Menentukan Status Hadits* (Jakarta: Jakarta: Paramadina, 2000), 170.

¹¹⁰ Matan dari Hadis tersebut sesuai dengan kaedah ke-*ṣaḥīḥ*-an matan yakni (1) perawinya *thiqah*; (2) sanadnya bersambung; (3) terhindar dari *syāz*; dan (4) selamat dari *'illah*. Lihat A. Mustafa Ya'qub, *Imam Bukhari dan Metodologi Kritik dalam Ilmu Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), 17-47.

¹¹¹ Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia* (Jakarta: PT. Mahmud Yunus, 2007), 220.

Nabi Saw. Shalawat tersebut disusun oleh para sahabat, tabi'in, auliya' atau yang lainnya di kalangan umat Islam. Pada teks atau susunan yang tertulis pada kedua shalawat tersebut menunjukkan arti permohonan, pujian dan sanjungan yang disusun dalam bentuk syair dan ditujukan kepada Nabi Muhammad Saw.

2. Pemahaman Hadis Konservasi Lingkungan

a. *Penghijauan (bercocok tanam)*¹¹²

حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَا مِنْ مُسْلِمٍ عَرَسَ عَرَسًا فَأَكَلَ مِنْهُ إِنْسَانٌ أَوْ دَابَّةٌ إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ¹¹³.

“Telah menceritakan kepada kami Abu al-Walid, telah menceritakan kepada kami Abu ‘Awanah dari Qatadah dari Anas bin Malik dari Nabi Saw., beliau bersabda:” Tidaklah seorang muslim yang bercocok tanam, lalu tanaman tersebut dimakan orang lain atau binatang ternak, melainkan baginya adalah sedekah.”

Bentuk lafadz sanad dan matan tentang Hadis bercocok tanam¹¹⁴ merupakan redaksi dari Imam

¹¹² Melalui penelusuran kata *سَطَعَ* Hadis ini juga diriwayatkan oleh Ahmad bin Hanbal dalam *Kitāb al-Tabrānī* pada jalur sahabat ‘Ubaid bin Humaid, terdapat dalam *Kitāb Ṣaḥīḥ Bukhārī* pada bab al-Adab melalui jalur Zaid bin Anas dari kakeknya (Anas), kemudian dalam *Kitāb al-Minhah al-Ma’budli al-Ṣāḥati* pada halaman 2794, dan dalam *Majmu’ al-Zawā’id li Haishami* pada juz 4 halaman 63.

¹¹³ Imam al-Bukhari, *al-Jāmi’u al-Ṣaḥīḥ*, Juz III (Libanon: Dār Thauqu al-Najati, 1442 H), 103.

¹¹⁴ Adapun ayat Alquran yang mendasari upaya konservasi lingkungan sebagai berikut: (1) Menampakkan keindahan, yang telah dijelaskan dalam Q.S al-Naml [27]: 60 yang berbunyi “Siapakah yang menciptakan langit dan bumi dan yang menurunkan air untukmu dari langit, lalu kami tumbuhkan

Bukhari (194-256 H)¹¹⁵ Beliau meriwayatkannya dari Abu al-Walid (wafat 227 H)¹¹⁶ dari Abu ‘Awanah (wafat 176 H)¹¹⁷ dari Qatadah (wafat 117 H)¹¹⁸ dari Anas bin Malik (wafat 91 H)¹¹⁹. Meski terdapat perbedaan dalam jalur periwayatan namun sanadnya *muttaṣil* dan *marfū’*. Karenanya keshahihan Hadis tersebut tidak perlu diragukan lagi. Imam Muslim (204-261H) juga meriwayatkan Hadis tersebut melalui jalur sanad yang berbeda. Beliau meriwayatkannya dari Ibnu Numair (wafat 234 H) dari ayahnya (‘Abdullah bin Numair) (wafat 199 H) dari ‘Abdul Malik (wafat 145 H) dari ‘Atha’

dengan air itu kebun-kebun dengan pemandangan yang indah, yang sekali-kali kamu tidak mampu menumbuhkannya...”; (2) Bermanfaat, sebagaimana dalam Q.S ‘Abasa [80]: 24-32 yang bunyinya, “Maka hendaklah manusia itu memperhatikan makanannya. Sesungguhnya Kami benar-benar telah mencurahkan air dari langit, kemudian Kami belah bumi dengan sebaik-baiknya, lalu Kami tumbuhkan biji-bijian di bumi itu, anggur dan sayur-sayuran, zaitun, dan pohon kurma, kebun-kebun (yang) lebat, dan buah-buahan serta rumput-rumputan, untuk kesenanganmu dan untuk binatang-binatang ternakmu.”

¹¹⁵ Nama lengkap beliau Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin al-Mughirah bin Bardizbah. Beliau menerima Hadis dari Muhammada bin Isa, Makki bin Ibrahim, Abu Asyim al-Nabil, Adam bin Abu Iyas, Ahmad bin Isyab, dan sebagainya. Beliau meriwayatkan Hadis kepada Muslim bin Hajjaj, al-Tirmidzi, Shalih bin Muhammad, Abu Qadli abdillah al-Husain bin Ismail, Abu Ishaq Ibrahim, dan sebagainya. Imam Bukhari tidak diragukan lagi terkait kualitas untuk meriwayatkan Hadis, karena dari sekian banyak periwayat Hadis dia-lah yang paling banyak meriwayatkan Hadis Nabi Saw. Lihat Jamaluddin al-Mizzi, *Tahdhib al-Kamāl fi Asmā al-Rijāl*, Juz. XXIV (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2004), 430-460.

¹¹⁶ Nama lengkap beliau Hisyam bin ‘Abdul Malik. Beliau menerima Hadis dari Waddloh bin Abdullah, Qatadah, Anas bin Malik. Beliau meriwayatkan Hadis kepada Imam Bukhari. Penilaian para kritikus Hadis tentang beliau adalah Al-‘Ajli dan Abu Hatim: Dia adalah *thiqah*, Ahmad bin Hanbal: Dia adalah *mutqin*, Abu Hatim: Dia adalah seorang yang *faqih*, Ibnu Hibban: Dia telah disebutkan dalam *ath-thiqāh*, Ibnu Sa’d dan Ibnu Hajar al-Asqalani: Dia adalah *thiqah thabat*. Lihat al-Mizzi, *Tahdhib al-Kamāl*, Juz. XIX, 262-263.

¹¹⁷ Nama lengkap beliau Waddloh bin ‘Abdullah yang merupakan *maula* Yazid bin Atha’. Beliau menerima Hadis dari Qatadah bin Da’amah, Anas bin Malik. Beliau meriwayatkan Hadis kepada Imam Bukhari, Hisyam bin ‘Abdul Malik, Muhammad bin ‘Ubaid, Yahya bin Yahya, Abdurrahman al-Mubarak. Penilaian para kritikus Hadis tentang beliau adalah Al-‘Ajli dan Abu Zur’ah: Dia adalah *thiqah*, Ibnu Sa’d: Dia adalah *thiqah ṣadūq*, Affan bin Muslim: Dia adalah *thabat*, Abu Hatim: Dia adalah *ṣadūq thiqah*, Ya’kub bin Syaibah: Dia adalah *thabat ṣalīh*. Lihat, al-Mizzi, *Tahdhib al-Kamāl*, Juz XIX, 379-381.

¹¹⁸ Nama lengkap beliau Qatadah bin Da’amah bin Qatadah. Beliau menerima Hadis dari Anas bin Malik. Beliau meriwayatkan Hadis kepada Aban bin Yazid, Waddloh bin Abdullah, Qutaibah bin Sa’id, Hisyam bin Abdul Malik, Muslim bin Ibrahim, Abdul Hamid bin Humaid, Yahya bin Yahya. Penilaian kritikus Hadis tentang beliau adalah Yahya bin Ma’in: Dia adalah *thiqah*, Muhammad bin Sa’d: Dia adalah *thiqah ma’mun*, Ibnu Hajar al-Asqalani: Dia adalah *thiqah thabat* dan Adz-Dzahabi: Dia adalah seorang *hafiz*. Lihat al-Mizzi, *Tahdhib al-Kamāl*, Juz XV, 224-226.

¹¹⁹ Nama lengkap beliau Anas bin Malik bin An-Nadlir bin Dlamdom bin Zaid bin Haram. Beliau menerima Hadis dari Rasulullah. Beliau meriwayatkan Hadis kepada Qatadah bin Da’amah, Waddloh bin ‘Abdullah, Aban bin Yazid, Muslim bin Ibrahim, Qutaibah bin Sa’id, Abdurrahman bin Mubarak, Abdul Hamid, Muhammad bin Ubaid, Hisyam bin ‘Abdul Malik. Penilaian para kritikus Hadis tentang beliau adalah Ibnu Hajar Al-Asqalani: Dia adalah seorang sahabat Nabi Saw. Lihat al-Mizzi, *Tahdhib al-Kamāl*, Juz. II, 330-333.

(wafat 114 H) dari Jabir (wafat 78 H) dengan sanad *muttaṣil* dan *marfū*” serta shahih.

Dengan makna yang sedikit berbeda, Imam Muslim meriwayatkan dari Yahya bin Yahya bin Bukair bin ‘Abdurrahman dan Muhammad bin Ubaid bin Hisab dan Qutaibah bin Sa’id (*haddaṭana*) dan Abdu bin Humaid (*haddaṭana*) dari Muslim bin Ibrahim (*haddaṭana*) dari Abu ‘Awanah (*haddaṭana wa akhbarona*) dan Aban bin Yazid (*haddaṭana*) dari Qatadah dari Anas bin Malik bahwasannya Rasulullah Saw., menemui istri sahabat Anshar yang bernama Ummu Mubasyir di kebun kurma miliknya, lantas beliau bersabda:

مَنْ غَرَسَ هَذَا التَّخْلَ أُمْسِلِمٌ أَمْ كَافِرٌ

(Siapakah yang menanam pohon kurma ini, apakah ia seorang Muslim ataukah kafir?)

kemudian mereka menjawabnya

قَالُوا مُسْلِمٌ بِنَحْوِ حَدِيثِهِمْ

bahwa yang menanamnya adalah seorang Muslim seperti terdapat dalam Hadis mereka.

Pemahaman kandungan makna Hadis dapat dilihat baik secara tekstual¹²⁰ maupun kontekstual.¹²¹ Secara tekstualis Hadis tersebut bermakna, perlunya menggarap lahan agar bermanfaat bagi kehidupan. Hadis tersebut mengisyaratkan begitu pentingnya

¹²⁰ Pemahaman Hadis yang didasarkan atas teks semata dan cenderung mengabaikan *asbāb al-wurūd* maupun dalil yang lainnya. Lihat Arifuddin Ahmad, 2013, *Metodologi Pemahaman Hadis: Kajian Ilmu Ma’ānī* al-Hadis, Cet. II, Alauddin University Press, Makassar, 19.

¹²¹ Pemahaman Hadis terhadap matan dengan melihat konteks *asbāb al-wurūd* dan konteks kekinian. Lihat Arifuddin Ahmad, *Metodologi Pemahaman Hadis*, 117.

mengolah tanah dengan menanamnya dan memakmurkan bumi agar membawa kemaslahatan bagi manusia. Sedangkan kandungan secara kontekstual dalam Hadis tersebut mengisyaratkan pesan yang mendalam. *Pertama*, dalam Hadis ini berpesan bahwa orang yang semasa hidupnya menanam, kemudian hasilnya bisa dinikmati oleh orang-orang sesudahnya, maka ia akan mendapatkan pahala¹²² yang mengalir sampai hari kiamat datang. *Kedua*, sebagai sarana meraih rezeki. Bahkan dari bercocok tanam dapat dijadikan sebagai ladang mata pencaharian, sehingga cukup untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Hadis ini menggambarkan perlunya manusia bekerja dan berusaha sesuai rambu-rambu yang telah Allah tetapkan. *Ketiga*, meskipun dalam Hadis ini kata yang digunakan (dalam riwayat Imam Muslim) adalah *fāsilatun* (bibit pohon kurma)¹²³, bukan berarti selain tanaman tersebut tidak dapat ditanam. Dalam hal ini diperbolehkan menanam apapun selama mengandung keberkahan dan manfaat di dalamnya serta menyesuaikan dengan kondisi masing-masing daerah.

***b. Menghidupkan tanah yang mati*¹²⁴**

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ
عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ وَهْبِ بْنِ كَيْسَانَ عَنْ جَابِرِ بْنِ

¹²² Sebagaimana yang disabdakan oleh Rasulullah Saw. “Jika seorang manusia meninggal dunia, maka terputuslah seluruh amalannya, kecuali dari tiga perkara: sedekah jariah, ilmu yang dimanfaatkan, anak yang shaleh.” Selama apa yang ditanam tumbuh dan berketurunan kemudian dimanfaatkan oleh orang lain –walaupun sudah meninggal- maka akan menjadi amal jariah.

¹²³ Pohon yang banyak ditanam di masa Rasulullah, sebab pohon ini tumbuh subur di tanah Jazirah Arab.

¹²⁴ Hadis ini juga diriwayatkan oleh Imam Bukhari pada *Kitāb Ṣaḥīḥ Bukhārī* dalam *Bāb Man Ahyā Arḍon Mawatan* dan diriwayatkan pula oleh Abu Daud pada *Kitāb Abū Daud* dalam *Bāb Fī Iḥyā al-Mawatan*.

عَبْدُ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ أَحْيَى
أَرْضًا مَيِّتَةً فَهِيَ لَهُ قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ
صَحِيحٌ¹²⁵

“Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Basya, Telah menceritakan kepada kami Abdul Wahhab, telah menceritakan kepada kami Ayyub dari Hasyim bin ‘Urwah dari Wahb bin Kaisan dari Jabir bin Abdullah dari Nabi Saw, beliau bersabda: “Barangsiapa menghidupkan tanah mati (membuka lahan baru), maka tanah tersebut menjadi miliknya.” Abu Isa berkata Hadis ini hasan shahih.

Bentuk sanad dan lafadz Hadis tersebut merupakan redaksi dari Imam at-Tirmidzi (209-279 H)¹²⁶. Beliau meriwayatkannya dari Muhammad bin Basysyar (wafat 252 H)¹²⁷ dari Abdul Wahhab (wafat 194 H)¹²⁸ dari Ayyub (wafat w. 131 H)¹²⁹ dari Hisyam

¹²⁵ Sunan Tirmidzi, *Kitāb Ṣaḥīḥ Tirmidhī, Bāb Dzīkru fī Iḥyā’ al-Ardī al-Mawat*, Juz V, 395.

¹²⁶ Nama lengkap beliau Muhammad bin Isa bin Saurah bin Musa bin al-Dahhak. Beliau menerima Hadis dari Ishaq bin Rahuyah, Ismail bin Musa, Qutaibah bin Said, Abi Amamr al-Husain, Ahmad bin Mani, al-Haitsam bin Kulaib.

¹²⁷ Nama lengkap beliau Muhammad bin Basysyar bin Daud bin Kaisan bin ‘Utsman. Beliau menerima Hadis dari ‘Abdurrahman bin Mahdiy, Sufyan bin Sa’id, Qais bin Muslim, Thariq bin Syihab. Beliau meriwayatkan Hadis kepada an-Nasa’i dan lainnya. Penilaian para ulama Hadis tentang beliau: Ibnu Hajar al-‘Asqalani: Dia adalah *thiqah*, Ibnu Hibban: Dia disebutkan dalam *ath-thiqah*, Adz-Dzahabi: Dia adalah *hafiz*, An-Nasa’i: Dia adalah *s’atih*, dan Abu Hatim: Dia adalah *ṣadūq*. Lihat al-Mizzi, *Tahdhīb al-Kamāl*, Juz XVI, 132.

¹²⁸ Nama lengkap beliau Abdul Wahab bin Abdul Majid bin Ash-Shaiti. Beliau menerima Hadis dari Jabir bin ‘Abdullah, Wahab bin Kaisan, Hisyam bin ‘Urwah, Ayyub bin Abi Tamimah. Beliau meriwayatkan Hadis kepada al-Tirmidzi. Penilaian para kritikus Hadis tentang beliau adalah Al-‘Ajli dan Ibnu Hajar Al-‘Asqalani: Dia adalah *thiqah*, Ibnu Hibban: Dia adalah seorang yang disebutkan dalam *ath-thiqāt*, Adz-Dzahabi: Dia adalah *hafiz*. Lihat al-Mizzi, *Tahdhīb al-Kamāl*, Juz XII, 146-147.

¹²⁹ Nama lengkap beliau Ayyub bin Abi Tamimah Kaysan. Beliau menerima Hadis dari Hisyam bin ‘Urwah, Wahab bin Kaisan, Jabir bin ‘Abdullah. Beliau meriwayatkan Hadis kepada Abdul Wahab, al-Tirmidzi. Penilaian para kritikus Hadis tentang beliau adalah Yahya bin Ma’in: Dia adalah *thiqah*, An-Nasa’i dan Muhammad bin Sa’d: Dia adalah *thiqah thabat*, Adz-Dzahabi: Dia adalah seorang Imam. Lihat al-Mizzi, *Tahdhīb al-Kamāl*, Juz II, 404-405.

bin Urwah (wafat 145)¹³⁰ dari Wahb bin Kaisan (wafat 127 H)¹³¹ dari Jabir bin Abdullah (wafat 78 H)¹³².

Kematian sebuah tanah dapat dikatakan apabila tidak ditanami, tidak ada bangunan dan ditinggalkan. Secara tekstual Hadis ini dapat dipahami bahwa siapa saja yang mampu menghidupkan tanah yang mati maka tanah tersebut berhak menjadi miliknya. Namun apabila dikontekskan dengan kajian konservasi lingkungan, Hadis ini mengisyaratkan agar memanfaatkan lahan yang ada, dengan menanam berbagai tumbuhan. Kemudian menjaga kelestariannya agar tidak terlihat kosong, sehingga tampak hijau dan asri.

¹³⁰ Nama lengkap beliau adalah Hisyam bin 'Urwah bin Az-Zubair bin al-'Awwam. Dia menerima Hadis dari Jabir bin 'Abdullah, Wahab bin Kaisan. Dia meriwayatkan Hadis kepada Ayyub bin Abi Tamimah Kaisan, Abdul Wahab bin Abdul Majid. Pernyataan para kritikus Hadis tentang dirinya adalah Al-'Ajli, Abu Hatim, Ibnu Hajar al-Asqalani: Dia adalah *thiqah*, Ibnu Sa'd dan Ya'qub bin Syaibah: Dia adalah *thiqah tsabat*. Lihat, al-Mizzi, *Tahdhīb al-Kamāl*, Juz XIX, 266-267.

¹³¹ Nama lengkap beliau adalah Wahab bin Kaisan. Dia menerima Hadis dari Jabir bin 'Abdullah. Dia meriwayatkan Hadis kepada Hisyam bin 'Urwah, Ayyub bin Abi Tamimah Kaisan, Abdul Wahhab bin Abdul Majid bin Ash-Shaiti. Pernyataan para kritikus Hadis tentang dirinya adalah An-Nasa'i, Al-'Ajli, Yahya bin Ma'in, Ibnu Hajar al-Asqalani dan Adz-Dzahabi: Dia adalah *thiqah*, sedangkan Ibnu Hibban: Dia telah disebutkan dalam *ats-tsiqāt*. Lihat, al-Mizzi, *Tahdhīb al-Kamāl*, Juz. XIX, 485

¹³² Nama lengkap beliau adalah Jabir bin 'Abdullah bin 'Amru bin Haram. Dia menerima Hadis dari Rasulullah. Dia meriwayatkan Hadis kepada 'Atha' bin Abi Rabbah, Abdul Malik bin Abi Sulaiman, 'Abdullah bin Numair, Ibnu Numair, Imam Muslim. Pernyataan para kritikus Hadis tentang dirinya adalah Dia seorang sahabat Rasulullah. Lihat, al-Mizzi, *Tahdhīb al-Kamāl*.

c. Larangan membuang hajat sembarangan:

133

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ سُوَيْدِ الرَّمْلِيِّ وَعُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ أَبُو حَفْصٍ وَحَدِيثُهُ أَتَمُّ أَنَّ سَعِيدَ بْنَ الْحَكَمِ حَدَّثَهُمْ قَالَ أَخْبَرَنَا نَافِعُ بْنُ يَزِيدَ حَدَّثَنِي حَيَوَةُ بْنُ شُرَيْحٍ أَنَّ أَبَا سَعِيدِ الْحِمَيْرِيِّ حَدَّثَهُ عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اتَّقُوا الْمَلَاعِينَ الثَّلَاثَةَ الْبَرَّازَ فِي الْمَوَارِدِ وَقَارِعَةَ الطَّرِيقِ وَالظَّلَّ

“Telah menceritakan kepada kami Ishaq bin Suwaid al-Ramli dan ‘Umar bin Khatthab dan Hadisnya lebih sempurna, bahwa Sa’id bin al-Hakam telah menceritakan kepada mereka, dia berkata: telah mengabarkan kepada kami Nafi’ bin Yazid telah menceritakan kepada kami Haiwah bin Syuraih bahwa Abu Sa’id al-Himyari telah menceritakan kepadanya dari Mu’adz bin Jabal, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda: “Takutlah kalian terhadap tiga hal yang terlaknak yaitu buang hajat di sumber air, jalanan manusia dan tempat berteduh” (HR. Abu Daud).

¹³³ Bentuk sanad dan matan Hadis di atas jika ditelusuri menggunakan kitab *Mu’jam Al-Mufahras li Al-Fādzli Al-Hadis Al-Nabawiyah Al-Syarif* dengan kata kunci وقّ maka ditemukan dalam *Shāhīh Muslim* kitab thaharah bab 68, Sunan Abu Daud kitab thaharah bab 14 dan Sunan Ibnu Majah kitab thaharah bab 21. Jika menggunakan kata kunci البراز maka ditemukan dalam Sunan Abu Daud kitab thaharah bab 14 dan Sunan Ibnu Majah kitab thaharah bab 21. Sedangkan jika menggunakan kata kunci لعن maka dapat ditemukan dalam Sunan Abu Daud kitab thaharah bab 14 dan Sunan Ibnu Majah kitab thaharah bab 21. Adapun dilihat dari sanad dan matan Hadis, Hadis ini *muttaṣil* sampai dengan Rasulullah Saw., dan dilihat dari segi kuantitas para periwayat Hadis tergolong dalam Hadis ahad yaitu Hadis gharib. Maksudnya, Hadis gharib merupakan Hadis yang diriwayatkan oleh satu perawi Hadis dalam tiap thabaqah (tingkatan) nya.

Bentuk sanad dan matan Hadis di atas merupakan redaksi dari Imam Abu Daud (202-275 H). Beliau meriwayatkannya dari Ishaq bin Suwaid Al-Ramliy (wafat 254 H)¹³⁴ dan Umar bin Khaththab (wafat 264 H)¹³⁵ dari Sa'id bin al-Hakam (wafat 224 H)¹³⁶ dari Nafi' bin Yazid (wafat 168 H)¹³⁷ dari Haiwah bin Suraih (wafat 158 H)¹³⁸ dari Abu Sa'id¹³⁹ dari Mu'adz bin Jabal (wafat 18 H)¹⁴⁰.

Adapun sanad dan matan Hadis yang sedikit berbeda yaitu:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي قَبْصَةَ وَابْنُ حُجْرٍ جَمِيعًا عَنْ
إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ ابْنُ أَبِي قَبْصَةَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ أَخْبَرَنِي

¹³⁴ Nama lengkap beliau adalah Ishaq bin Ibrahim Suwaid. Beliau menerima Hadis dari Muadz bin Jabal, Haywah, Sa'id b. Abu Maryam. Beliau meriwayatkan kepada Imam Abu Daud. Pernyataan para kritikus Hadis tentangnya adalah An-Nasa'i, Ibnu Hajar al-Asqalani dan Adz-Dzahabi: Dia adalah seorang yang *thiqah*. Ibnu Hibban: Dia telah disebutkan dalam *ath-thiqat*. Sedangkan Maslamah bin Qasim: Dia adalah seorang *thiqah ma'mun*. Lihat Al-Mizzi, *Tahdhib al-Kamāl*, Juz II, 48.

¹³⁵ Nama lengkap beliau adalah Umar bin al-Khaththab Abu Hafsh. Dia menerima Hadis dari Nafi' b. Yazid, Abu Sa'id, Haiwah bin Surayh. Dia meriwayatkannya kepada Imam Abu Daud. Pernyataan para kritikus Hadis tentangnya adalah Ibnu Hibban: Dia telah disebutkan dalam *ath-thiqat* dan Adz-Dzahabi: Dia adalah seorang *al-hafiz*, serta Ibnu Hajar al-Asqalani: Dia adalah *ṣadūq*.

¹³⁶ Nama lengkap beliau adalah: Sa'id bin Abi Maryam al-Hakam bin Muhammad bin Salim. Beliau menerima Hadis dari Mu'adz b. Jabal, Haiwah. Beliau meriwayatkan Hadis kepada Ishaq bin Ibrahim, 'Umar bin Khaththab. Penilaian para kritikus Hadis tentang beliau adalah A-'Ajli, Abu Hatim ar-Rozy dan Yahya bin M'in: Dia adalah *thiqah*. Sedangkan Ibnu Hibban: Dia telah disebutkan dalam *ath-thiqat*. Lihat al-Mizzi, *Tahdhib al-Kamāl*, Juz, VII, 164.

¹³⁷ Nama lengkap beliau adalah Nafi' bin Yazid. Beliau menerima Hadis dari Mu'adz bin Jabal, Abu Sa'id al-Khimyariy. Dia meriwayatkannya kepada Sa'id bin abuMaryam, Ishaq Suwaid. Penilaian para kritikus Hadis tentang beliau adalah Abu Hatim dan An-Nasa'i: Dia tidak ditemukn masalah. Al-'Ajli dan Adz-Dzahabi: Dia adalah *thiqah*. Hakim: Dia adalah *thiqah ma'mun*, Ibnu Hibban: Dia telah disebutkan dalam *ath-thiqah*, dan Ibnu hajar al-Asqalani: Dia adalah seorang *thiqah* dalam hal ibadahnya. Lihat a-Mizzi, *Tahdhib al-Kamāl*, Juz. XIX, 31.

¹³⁸ Nama lengkap beliau adalah Haywah bin Syurayhbin Shafwan. Beliau menerima Hadis dari Abi Sa'id, Muadz b. Jabal. Beliau meriwayatkan Hadis kepada Nafi'bin Yazid, Sa'id b. Al-Hakm, Ishaq bin Suwaid. Penilaian para kritikus Hadis tentang beliau adalah Ahmad bin Hanbal dan Yahya bin Ma'in: Dia adalah *thiqah*, Al-'ajli dan Maslamah bin Qasim: Men-*thiqahkannya*. Lihat al-Mizzi, *Tahdhib al-Kamāl*, Juz. V, 306.

¹³⁹ Nama lengkap beliau Abu Sa'id al-Khimyariy. Beliau menerima Hadis dari Mu'adz bin Jabal. Beliau meriwayatkan Hadis kepada Haiwah, Sa'id in. al-Hakam, Ishaq bin Suwaid al-Ramly. Penilaian para kritikus Hadis tentangnya adalah Ibnu Qaththan: Beliau adalah seorang *Majhul*. Lihat Al-Mizzi *Tahdhib al-Kamāl*, Juz. XXI, 256.

¹⁴⁰ Nama lengkap beliau adalah Mu'adz bin Jabal bin 'Amru bin Aus. Beliau menerima Hadis dari Rasulullah. Sedangkan beliau meriwayatkan Hadisnya kepada Said bin al-Hakam, Abu Sa'id al-Himyariy, Ishaq bin Suwayd. Penilaian para kritikus Hadis tentang beliau adalah Ibnu Hajar al-Asqalani dan Adz-Dzahabi: Dia adalah seorang sahabat Rasulullah. Lihat al-Mizzi, *Tahdhib al-Kamāl*, Juz. XVIII, 163.

الْعَلَاءُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اتَّقُوا اللَّعَّائِينَ قَالُوا وَمَا اللَّعَّانَانِ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الَّذِي يَتَخَلَّى فِي طَرِيقِ النَّاسِ أَوْ فِي ظِلِّهِمْ

“Telah menceritakan kepada kami Yahya bin Ayyub dan Qutaibah serta Ibnu Hujr semuanya dari Ismail bin Ja'far, Ibnu Ayyub berkata, telah menceritakan kepada kami Ismail telah mengabarkan kepadaku al-Ala' dari bapaknya dari Abu Hurairah bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Jauhilah kalian dari La'anaini." Para sahabat bertanya, "Wahai Rasulullah, siapa La'anini itu?" Beliau menjawab: "Orang yang buang hajat di jalan manusia atau di tempat berteduhnya mereka" (HR. Muslim)¹⁴¹

Sanad dan matan Hadis tersebut merupakan redaksi dari Imam Muslim (*haddaṭana*). Beliau meriwayatkannya dari Yahya bin Ayyub dan Qutaibah serta Ibnu Hujr (*haddaṭana*) Isma'il bin Ja'far dari Ibnu Ayyub (*Qāla*) Isma'il (*haddaṭana*) Al-Ala' (*akhbarana*) bapaknya (*'an*) Abu Hurairah.

Dilihat dari segi matan Hadis di atas terdapat perbedaan dalam hal yang terlaknat. Hadis yang diriwayatkan oleh Imam Abu Daud terletak pada اتَّقُوا

المَلَاعِنَ الثَّلَاثَةَ yaitu terdapat tiga hal yang terlaknat diantaranya: membuang hajat di sumber air, jalanan manusia dan tempat berteduh. Sedangkan Hadis yang

¹⁴¹ Muhammad bin Al-Hajjaj bin Muslim al-Qusairy, Ṣaḥīḥ Muslim.

diriwayatkan oleh Imam Muslim terletak pada اتَّقُوا

اللَّعَّائِينَ yaitu dua hal terlaknat diantaranya: orang yang membuang hajat di jalan manusia dan tempat berteduhnya.

Meskipun Hadis di atas terlihat sedikit berbeda namun kedua Hadis tersebut mempunyai maksud yang sama. Oleh karena itu, tidak ada masalah (*jarh*) maupun makna yang kontradiktif (bertentangan) antara satu dengan yang lain.¹⁴² Secara tekstual konten dari Hadis tersebut dapat dipahami sebagai larangan buang hajat di sumber air, dan tempat berteduh. Namun apabila melihat konteks konservasi lingkungan maksud dari Hadis tersebut adalah larangan membuang sampah sembarangan agar senantiasa terjaga kebersihannya.

Analisis wacana kritis (*Critical Discourse Analysis*) dari Michel Foucault merupakan salah satu metode analisis untuk membongkar bagaimana cara mengkonstruksi sebuah wacana. Analisis ini menekankan pada bagaimana proses pembentukan teks hingga bagaimana proses pembentukan makna. Analisis wacana kritis melihat pemakaian bahasa dalam tuturan dan tulisan sebagai praktek sosial.¹⁴³ Dalam penelitian ini analisis wacana kritis akan digunakan untuk membongkar teks-teks Hadis yang berhubungan dengan “mencintai Nabi” serta beberapa Hadis tentang “lingkungan hidup”, dimana Hadis-Hadis itu diperoleh

¹⁴² Abu Ath-Thayyib Muhammad Syamsul Haq Al-Azhim, *Aunul Ma'bud Syarah Sunan Abu Daud*, Terj. Asmuni, Jilid: 1 (Jakarta: Pustaka Azam, 2007), 72.

¹⁴³ Umi Halwati, Analisis Foucault dalam Membedah Wacana Teks Dakwah di Media Massa, AT-TABSYIR, Jurnal Komunikasi Penyiaran Islam, Volume 1, Nomor 1, Januari – Juni 2013, 155.

peneliti dari hasil pencarian data lapangan pada beberapa mahasiswa Ilmu Hadis.

Analisis wacana mengacu pada pemikiran Michel Foucault meliputi metode analisis genealogi kuasa dan analisis arkeologi pengetahuan. Dalam analisis genealogi kuasa, yang harus dilakukan oleh geneolog ialah memeriksa rangkaian wacana yang sedang dituju, yaitu meliputi analisis hubungan kesejarahan antara kuasa dengan wacana.¹⁴⁴ Berdasarkan Hadis yang telah disebutkan oleh mahasiswa, Hadis tersebut tidaklah muncul dengan sendirinya, ia (teks) muncul dari adanya sebab akibat atau yang disebut juga hubungan kesejarahan. Sedangkan pembuktian kuasa dan wacana yang ada dalam teks-teks tersebut ialah:

- Pada Hadis 1: wacana yang terbangun dalam teks sebagai bentuk penguatan atas penokohan Nabi Muhammad serta Tuhan yang dimaksud (Allah) dalam mempersiapkan diri menghadapi kiamat. Hal ini dibuktikan dalam isi Hadis "*aku tidak banyak menyiapkan apa-apa, hanya saja aku mencintai Allah dan Rasul-Nya.*". kemudian narasi ini diperkuat lagi dengan sabda Nabi "*Seseorang akan bersama yang dicintainya.*". Sedangkan hal yang diwacanakan untuk kelamatan ialah tentang "cinta".
- Pada Hadis 2, 3, dan 4: konteks ruang dan waktu yang tertera dalam teks Hadis tersebut ialah pada saat adzan berkumandang. Hal yang sangat tampak dalam Hadis tersebut ialah relasi yang terbentuk. Dimana kuasa tidak lagi seperti pemahaman klasik, hanya mampu dipegang oleh

¹⁴⁴ Arif Syaifuddin, Pengaruh Kekuasaan atas Pengetahuan (Memahami Relasi Kuasa Michel Foucault), Jurnal Filsafat dan Pemikiran Islam, 2018, 148-151.

satu pihak kemudian digunakan untuk mendiskriminasi yang lain. Tidak demikian dengan Hadis tersebut, Hadis yang berbicara saat tibanya adzan tersebut dapat membentuk relasi yang berimbang, objek relasi yang terbentuk ialah Adzan > sholawat > surga, sedangkan subyek yang tercantum dalam relasi tersebut ialah muadzin, kalian (pendengar adzan), Nabi Muhammad, dan Tuhan (Allah). Masing masing subjek akan memiliki kuasa, salah satu kuasa yang mampu peneliti tunjukkan ialah kuasa dari pendengar adzan untuk mendapatkan surga, kuasa ini dapat dilakukan dengan mengucapkan apa yang diucapkan muadzin, kemudian bersholawat, serta diikuti dengan wasilah kepada nabi. Pada Hadis 3 tidak jauh berbeda dengan Hadis kedua, namun pada Hadis ketiga terdapat penambahan beberapa teks, seperti kedudukan dan syafaat. Hadis 4 pembahasannya ialah masih dalam konteks adzan. Namun teks yang masuk lebih banyak lagi dibandingkan dengan Hadis pertama. Dalam Hadis ini juga nyantumkan Abu Isa, serta penjelannya tentang ke-shahihan.

- Pada Hadis 5: teks yang terbangun ialah tentang konservasi lingkungan. teks peristiwa yang terbangun ialah tentang bercocok tanam sekaligus hasil dari bercocok tanam. Relasi yang terbangun ialah meliputi 'seorang muslim' (pelaku bercocok tanam) dan subjek lain yang ikut menikmati (orang lain atau binatang ternak). Sedangkan wacana yang sedang dibentuk ialah konsep ikhlas.
- Pada Hadis 6: teks yang terbangun ialah tentang membuka atau menghidupkan tanah mati

sekaligus tentang kepemilikan. Pada teks ini wacana yang terbentuk ialah pemanfaatan lahan kosong ataupun membuka lahan baru. Ini merupakan salah satu wacana sebagai penguat untuk peduli terhadap lingkungan yang terbelah.

- Pada Hadis 7 dan 8: wacana yang terbentuk dalam Hadis tersebut ialah tentang tatakrma membuang hajat. Teks tersebut berdiri diHas moral seseorang untuk menghormati yang lainnya. Penghormatan tersebut dapat dibuktikan dengan beberapa tempat yang ditampakkan dalam teks, yaitu sumber air, jalan manusia, dan tempat berteduh.

Beberapa teks Hadis yang ditunjukkan oleh mahasiswa dapat dilihat adanya keterkaitan antar teks satu dengan teks yang lain atau sebelumnya. Menurut Foucault, objek kajian penelitian ini terletak pada pengulasan dokumen, yang merupakan akumulasi dari keberadaan wacana. Arkeologi adalah analisis wacana dalam bentuk kearsipannya. Sedangkan untuk mengetahui arkeologi sekaligus genealogi, dalam ilmu Hadis dapat ditelisik melalui kajian matan beserta sanadnya, dari matan inilah arkeologi tentang wacana dapat diketahui maksud secara khusus dan lebih rinci untuk mengetahui konteks peristiwa serta isi dalam Hadis tersebut. Sedangkan dalam sanadnya, maka akan mengetahui struktur ataupun relasi kuasa yang berada di luar teks Hadis itu sendiri, karena dalam sanad akan diketahui dari mana teks Hadis itu dipersandarkan.

Wacana (*discourse*) dalam konsep Foucault dapat bermaksud artikulasi ideologis dari kenyataan

yang dibentuk oleh kelompok-kelompok yang saling berkompetisi untuk memperebutkan kebenaran tafsir sejarah, termasuk di dalamnya wacana agama. Oleh karena itu wacana adalah kontruksi ideologis (*ideological construction*) yang dipakai untuk melegitimasi, mempertahankan dan memperebutkan kekuasaan. Dalam pemikiran ini ditegaskan bahwa pemikiran keagamaan adalah *discourse*, yaitu konstruksi ideologis untuk melegitimasi dan mempertahankan dominasi secara *social*, politik maupun ekonomi.¹⁴⁵ Peran Hadis dalam agama salah satunya ialah memperkokoh keberadaan agama itu sendiri melalui wacana-wacana yang dibangun. Selain Alquran, Hadis merupakan sumber rujukan untuk menata kehidupan umat Islam di dunia dari waktu ke waktu. Wacana keberagamaan tidak hanya satu tafsir, banyak tafsir yang keluar dalam satu sumber (Alquran, begitupun dengan Hadis). Terpelajarinya tafsir tersebut oleh umat islam tentu merupakan satu proses konstruksi atau memiliki andil besar dalam memnentukan praktik keberagamaan seorang muslim, proses inilah yang disebut bahwa Hadis juga mampu untuk dijadikan salah satu konsep konstruksi ideologis untuk mempertahankan dominasi agama dalam kehidupan sosial.

Studi agama yang historis diharapkan dapat memberikan kontekstualisasi dan aktualisasi ajarannya di segala tempat dan waktu, khususnya budaya lokal. Dalam kajian Alquran dan Hadis, sudah ada pengembangan dengan budaya lokal seperti kajian living. Kajian ini mengedepankan resepsi masyarakat

¹⁴⁵ Umyy Hanifah, Konstruksi ideologi gender pasa majalah wanita (analisis wacana kritis majalah Ummi), KOMUNIKA, Vol 5, No. 2, Juli-Desember 2011. hal. 4

atas realitas sosial, sejarah, budaya dan fenomena terhadap kajian Alquran dan Hadis.¹⁴⁶ Berangkat dari kajian seperti living inilah yang kemudian mampu untuk mengantarkan pemahaman Hadis pada kehidupan masyarakat lokal. Sampai pada ruang ini, maka secara otomatis relasi yang terjadi dalam Hadis juga ikut berkembang. Relasi bukan hanya dimiliki oleh perawi, namun masyarakat lokalpun akan masuk dalam ruang relasi yang dimaksudkan Foucault, sekaligus praktik-praktik yang terjadi di dalamnya, selagi masih mampu dijangkau oleh Hadis tersebut.

Persinggungan kajian antara Alquran dan Hadis dengan Ilmu Sosial modern antara lain dilakukan oleh Mohammed Arkoun. Dalam studinya, kajian atas teks Alquran adalah untuk mencari makna lain yang tersembunyi. Maka, untuk menuju rekonstruksi (konteks), harus ada dekonstruksi (teks). Arkoun dengan pemikirannya berusaha memperkenalkan pendekatan pemikiran hermeneutika sebagai metodologi kritis yang akan memunculkan informasi, makna dan pemahaman baru ketika suatu teks dan aturan di dekati dengan cara pandang baru, terutama dengan menggunakan metode hermeneutika historiskontekstual.¹⁴⁷ Bagitupun dalam pembahasan disini, pemaknaan “konteks” yang dimaksudkan oleh “teks” tidaklah bersifat paten. Ada celah celah khusus untuk memasukinya menuju proses dekonstruksi teks menuju makna baru. Satu contoh yang bisa peneliti tunjukkan ialah pada Hadis;

¹⁴⁶ Moh. Muhtador, Pemaknaan ayat Alquran dalam Mujahadah: Studi living Quran di PP AL-Munawwir Krapyak Komplek Al-Kandiyas, Jurnal Penelitian, Vol. 8, No. 1, Februari 2014, 104.

¹⁴⁷ Nasrudin, Manhaj Tafsir Mohammad Arkoun, Maghza Vol 1, No. 1, Januari-Juni 2016, 86.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ
عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ وَهْبِ بْنِ كَيْسَانَ عَنْ جَابِرِ بْنِ
عَبْدِ اللَّهِ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ أَحْيَى
أَرْضًا مَيِّتَةً فَهِيَ لَهُ قَالَ أَبُو عَيْسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ
صَحِيحٌ¹⁴⁸

“Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Basya, Telah menceritakan kepada kami Abdul Wahhab, telah menceritakan kepada kami Ayyub dari Hasyim bin ‘Urwah dari Wahb bin Kaisan dari Jabir bin Abdullah dari Nabi Saw, beliau bersabda: “Barangsiapa menghidupkan tanah mati (membuka lahan baru), maka tanah tersebut menjadi miliknya.” Abu Isa berkata Hadis ini hasan shahih.

Hadis ini jika diterapkan untuk saat ini mungkin kurang relevan, apalagi jika masyarakat muslim hidup di perkotaan. Letak problem yang perlu di rekonstruksi ialah dalam konteks “menghidupkan” dan “kepemilikan”. Di Indonesia, kepemilikan tanah sudah diatur dalam undang-undang agraria yang berlaku, maka masyarakat muslim tidak mampu atau bahkan tidak diperbolehkan untuk melakukan klaim kepemilikan tanah atas dasar *telah menghidupinya* yang kemudian berbuntut kepemilikan secara sepihak. Terlebih tanah di Indonesia merupakan salah satu aset yang berharga, baik milik rakyat ataupun negara, maka jika klaim itu dilakukan akan berbuntut suatu hal fatal.

¹⁴⁸ Sunan Tirmidzi, *Kitāb Ṣaḥīḥ Tirmidhī, Bāb Dzikru fī Iḥyā’ al-Arḍi al-Mawat*, Juz V, 395.

Maka, rekonstruksi pemahaman perlu dilakukan sesuai dengan berjalannya kehidupan sosial yang berlaku, dan dalam kasus seperti inilah bertarungnya diskursus-diskursus sebagai wacana untuk melakukan praktik sosial yang lebih relevan.

Karena sikap dari setiap pengarang, teks dan pembaca tidaklah lepas dari konteks sosial, politis, psikologis, teologis dan konteks lainnya dalam ruang dan waktu tertentu, maka dalam memahami sejarah yang di perlukan bukan hanya transfer makna, melainkan juga transformasi makna. Pemahaman tradisi Islam selalu terbuka dan tidak pernah selesai, dalam istilah lain bahwa pintu ijtihad belumlah tertutup karena pemaknaan dan pemahamannya selalu berkembang seiring dengan perkembangan ummat Islam yang selalu terlibat dalam penafsiran ulang dari zaman ke zaman.¹⁴⁹

Dengan begitu, tidak semua doktrin dan pemahaman agama berlaku sepanjang zaman. Gagasan universal Islam tidak semua tertampung oleh bahasa Arab yang bersifat lokal kultural, serta terungkap melalui tradisi kenabian saat itu. Itulah sebabnya dari zaman ke zaman selalu muncul ulama' tafsir yang berusaha mengaktualisasikan pesan Alquran dan Hadis dan tataran tradisi keislaman yang tidak mengenal batas akhir waktu.¹⁵⁰ Disinilah sebenarnya salah satu fungsi dan bertemunya ilmu-ilmu sosial dengan ilmu-ilmu keagamaan. Kedua hal tersebut bukan berarti berbeda penuh dan terpisah secara totalitas dalam ruang dan waktu. Salah satunya mereka akan bertemu

¹⁴⁹ Umar Fauzan, Analisis wacana kritis dari model Faclough hingga Mills, Jurnal Pendidik, tahun 2014 vol. 6, no. 1, hal. 3

¹⁵⁰ Islah Gusmian, Tafsir Alquran di Indonesia: Sejarah dan Dinamikanya, Nun, vol 1, no 1, 2015, 4.

dalam kasus-kasus seperti ini, artinya keberadaan dari keduanya bukanlah suatu hal yang selalu mendominasi satu sama lain, namun saling memperhatikan dan mengontrol satu sama lain. Terlebih dalam pembicaraan postmodernisme, nalar berfikir tidak lagi tertuju pada sentraitas, namun lebih mebuca ruang-ruang pembacaan lokalitas. Lokalitas disini diartikan sebagai bidang keilmuan yang beragam. Namun perlu dipertanyakan jika sifat agama adalah untuk menjadi dominasi dalam kehidupan?

B. KONSTRUKTIVISME PRODI DAN TENAGA PENGAJAR PADA PEMAHAMAN HADIS

Tidak bisa dipungkiri bahwa turunnya Alquran sebagai wahyu dalam proses transmisinya sejak masa Rasulullah sampai saat ini, selalu bersinggungan dengan tradisi maupun budaya masyarakat. Alquran yang diturunkan dalam bahasa Arab merupakan salah satu bukti persinggungan antara wahyu dan dengan budaya. Penulisan teks ayat dalam kulit unta, pelepah kurma, tulang dan pada generasi berikutnya pada lembaran kertas kemudian dibukukan dalam mushaf, hal ini juga menunjukkan adanya persentuhan teks dengan produk budaya. Seperti halnya, praktik baca Alquran yang menelurkan ilmu qiraah sehingga terjadi suatu dialektika.

Hal demikian juga terjadi pada Hadis Nabi. Rasulullah yang berperan sebagai pengemban amanah sekaligus penyampai risalah kenabian, selalu bersentuhan dengan interaksi masyarakat. Beliau membaur dengan masyarakat, baik dalam budaya maupun segala aktivitasnya, sebab tak satupun seorang nabi diutus kecuali berinteraksi budaya kaumnya. Salah satu produk budaya tersebut adalah

bahasa.¹⁵¹ Selain itu, Rasulullah menjadi sentral kendali yang berperan menyulih budaya jahiliah yang ekuivalen dengan ‘kegelapan’ (*ẓulumāt*) menjadi budaya keislaman yang ekuivalen dengan ‘cahaya’ (*nūr*).

Terlahirnya dialektika tersebut, tampak dari adanya disiplin ilmu yang mengurai konteks sosio-historis yang menjadi latar belakang diturunkannya ayat atau surat dan Hadis. Terkait hal tersebut, turunnya ayat atau surat dalam Alquran disebut dengan Ilmu *Asbāb al-Nuzūl* dan yang berkaitan dengan munculnya Hadis disebut dengan Ilmu *Asbāb al-Wurūd*. Sehingga mengisyaratkan bahwa turunnya ayat maupun munculnya Hadis tidak bisa dipisahkan dengan budaya dan aktivitas masyarakat.

Apabila dihubungkan dengan konsep agama dan keberagamaan, adapun agama (*al-dīn*) merupakan ajaran yang disampaikan kepada manusia melalui wahyu Tuhan. Setelah wahyu diterima, kemudian akan mengalami suatu proses pemahaman. Tahap selanjutnya adalah proses pengamalan, ajaran yang telah dipahami berubah menjadi aktivitas keberagamaan disebut dengan *tadayyun*, yang tidak terlepas dari adanya usaha dan inovasi (*al-kasb al-insānī*).¹⁵² Dari sini terlihat dialektika antara *al-dīn* (bersifat universal dan ideal) dan *tadayyun* (bersifat parsial).

Dialektika tersebut merupakan jawaban atas pertanyaan teks-teks agama –Hadis Nabi– yang mulia dipahami dan diinterpretasikan dalam realitas sosial masyarakat dengan netral. Disamping itu juga masih terkait sebuah relasi antara Hadis dan konteks masyarakat agar terjalin hubungan yang harmonis, sehingga baik budaya

¹⁵¹ Disebutkan dalam riwayat Ahmad dari (*ḥaddathana*) Waki’ dari (*‘an*) Umar bin Dzarr dia berkata: “Mujahid berkata dari (*‘an*) Abu Dzarr dia berkata: “Rasulullah saw. Bersabda: “Allah tidak mengutus seorang Nabi kecuali dengan Bahasa kaumnya”. Lihat, Musnad Ahmad bin Hanbal, Musnad al-Anṣār, Hadis Abi Dzarr al-Ghifari.

¹⁵² Abdul Majid al-Najar, 1995, *Fi Fiqh al-Tadayyun Fahman wa Tanzīlan*, al-Zaitunah, Tunisia, 11

maupun segala aktivitas senantiasa bersendikan nilai-nilai keagamaan. Namun apabila terpisah antara keduanya, sama artinya dengan memisahkan manusia dengan tujuan atas penciptaannya dan agama dengan pengamalannya.

1. Konstruk atas Pemahaman Hadis Cinta pada Rasulullah

a. *Mencintai Rasulullah dan Amalannya*

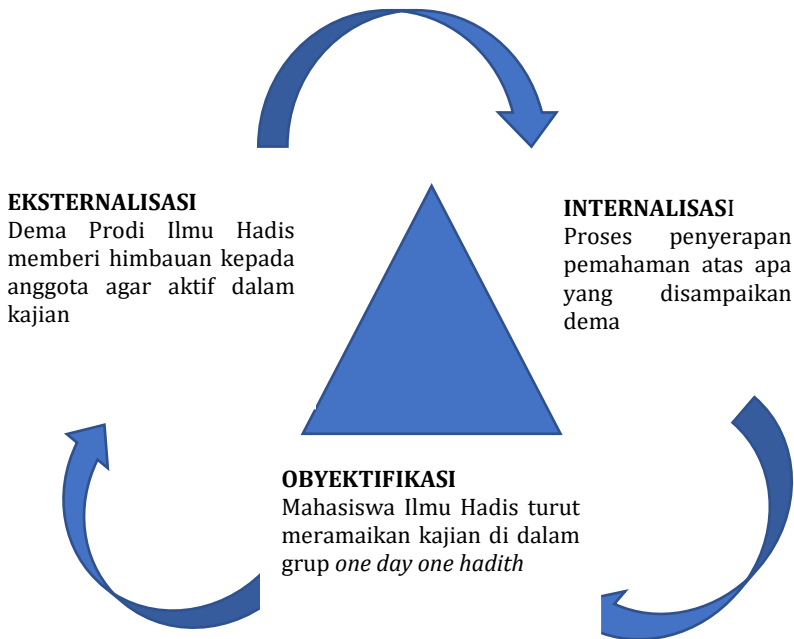
One day one hadith merupakan grup whatsapp yang dibentuk oleh Dema Prodi Ilmu Hadis pada tahun 2016 sebagai implementasi dari Hadis cinta pada Rasulullah dengan melaksanakan apa yang diperintahkan dan disukai oleh beliau. Tujuan pembentukan grup whatsapp tersebut dapat dilihat dari dua sudut, yaitu segi keilmuan dan segi sosial. Melihat dari segi keilmuan awalnya sebagai media sharing dan diskusi Hadis. Kemudian di dalam grup tersebut dilakukan kajian Hadis yang sudah dishare dengan sistem satu hari satu Hadis. Disamping itu, grup tersebut sebagai penunjang dari diskusi yang dilaksanakan secara offline atau tatap muka terkait hal-hal yang belum tuntas dikaji. Selain itu, dari segi sosial sebagai media silaturahmi antar angkatan mahasiswa Prodi Ilmu Hadis agar saling mengenal satu sama lain. Disamping itu, untuk menambah keakraban antar mahasiswa Prodi Ilmu Hadis.

Dema menghimbau kepada anggota grup agar turut aktif meramaikan kajian Hadis di grup ataupun sekadar silaturahmi. Namun seiring berjalannya waktu lambat laun grup tersebut mulai sepi. Sebenarnya hal itu, merupakan hak dari seluruh mahasiswa Prodi Ilmu Hadis yang tergabung dalam grup whatsapp *one day one hadith*, ingin mengaktifkan atau membiarkannya

saja. Adanya banyak kemungkinan grup *one day one hadith* mulai pasif, diantaranya: materi yang dijelaskan dalam perkuliahan sudah jelas, mahasiswa mempunyai banyak tugas dari kampus sehingga tidak terfokus kembali pada grup, mahasiswa mempunyai kesibukan aktivitas tersendiri di luar kegiatan kampus, dan lain-lain.

Adanya grup *one day one hadith* apabila sistemnya kerjanya dioptimalkan sebenarnya akan sangat bermanfaat apalagi dalam grup tersebut beranggotakan mulai dari angkatan pertama sampai angkatan terbaru. Alternatif lain sebagai jalan keluar agar grup tidak pasif maka harus dibentuk tim operasional harian. disamping itu bisa diisi dengan kajian-kajian yang berbeda di setiap minggunya agar tidak bosan. Selain itu juga bisa diisi dengan motivasi-motivasi agar membangkitkan spirit belajar mahasiswa Prodi Ilmu Hadis yang bisa diisi oleh alumni-alumni sebagai ajang berbagi pengalaman.

Gambar Konstruksi Sosial dalam grup *one day one hadith*:



b. Bershawat kepada Rasulullah

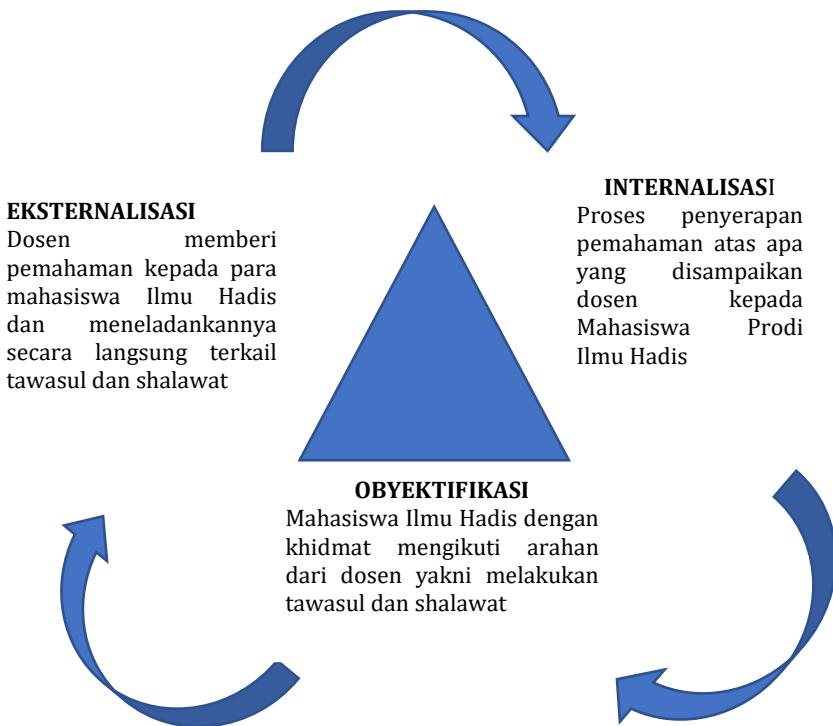
Sebelum kegiatan belajar mengajar (KBM) dimulai, dosen memulai dengan tawasul dan shalawat kepada Nabi Saw terlebih dahulu, agar ilmu yang didapat menjadi berkah. Disamping itu, Rasulullah Saw merupakan kekasih Allah yang diberi keistimewaan bisa memberikan syafaat kepada umatnya, oleh sebab itu tawasul dan shalawat kepada Nabi Saw., sangat dianjurkan. Oleh karena itu, Allah menunjukkan kasih sayang dan ampunan-Nya juga merupakan campur tangan dari Nabi Saw. Apabila kita mencintai kekasih-Nya maka kita juga akan mendapatkan cinta dari-Nya. Harap dalam mempelajari Ilmu Hadis kelak akan mendapat syafaat dari Rasulullah Saw dan menjadi umat yang dicintainya. Hal itulah yang diteladankan oleh para dosen kepada mahasiswanya. Mengingat begitu banyak faedah bershawat, jika bershawat satu kali saja diganjar dengan sepuluh kebaikan.

Apabila dilihat dengan perspektif Konstruksi Sosial Peter L. Berger, dialektika teks Hadis dengan konteks aktivitas tawasul dan shalawat kepada Nabi Muhammad Saw tersebut, dapat diuraikan sebagai berikut.

- a. **Ekternalisasi:** Para dosen senantiasa membuka Kegiatan Belajar Mengajar (KBM) dengan bertawasul dan bersshalawat kepada Rasulullah. Hal tersebut merupakan bagian dari pemahaman bahwasanya dengan melakukan kegiatan tersebut akan menjadi umat yang dicintai oleh Rasulullah Saw., dan mendapat syafaatnya di *yaum al'-akhir* kelak.

- b. **Internalisasi:** Terjadi proses penyerapan pemahaman pada masing-masing mahasiswa Prodi Ilmu Hadis dari apa yang diteladankan oleh para dosen Prodi Ilmu Hadis.
- c. **Obyektifikasi:** Para mahasiswa mengikuti dengan khidmat apa yang telah diajarkan oleh para dosen, kemudian hal tersebut terealisasi dalam keseharian.

Gambar Konstruksi Sosial dalam memulai Kegiatan Belajar Mengajar di kelas dengan bertawasul dan shalawat:



2. Konstruksi Atas Pemahaman Hadis Konservasi Lingkungan

Dalam rangka mewujudkan kampus hijau, civitas Fakultas Ushuluddin dan Dakwah (FUDA) IAIN Kediri menggelar acara penghijauan kampus dengan tema “Hijaukan Bumi untuk Negeri”. Kegiatan tersebut diadakan pada Jumat, 6 Maret 2020. Acara tersebut merupakan kerjasama antara pihak IAIN Kediri dengan PT Sukses Mitra Sejahtera.

Secara resmi dilakukan penandatanganan atas pemberian 1000 pohon sengon kepada pihak IAIN Kediri. Kemudian, secara simbolik dilakukan penanaman pohon oleh direktur PT. Sukses Mitra Sejahtera dan diikuti mahasiswa FUDA. Disamping itu para mahasiswa tampak antusias khususnya –mahasiswa Ilmu Hadis- dalam melakukan penanaman pohon sengon.

Mahasiswa Ilmu Hadis sangat mendukung kegiatan “Go Green” tersebut dengan ikut terjun langsung ke lapangan. Disamping itu juga sebagai implementasi atas ilmu yang telah dipelajari yakni Ilmu Hadis. Sebagaimana yang telah diteladankan oleh Rasulullah Saw bahwasanya salah satu upaya konservasi lingkungan adalah dengan melakukan penghijauan. Apabila kita mencintai alam, maka alam akan memberikan banyak manfaat bagi kita, betupula sebaliknya.

Program kerja yang diadakan Dekan Fakultas Ushuluddin dan Dakwah (FUDA) yang didukung oleh Kaprodi Ilmu Hadis, tampak terlihat dialektika antara teks dengan konteks program “Go Green”. Pemahaman Kaprodi Ilmu Hadis atas Hadis konservasi lingkungan, dengan turut mendukung program dari Dekan tersebut kemudian dipaparkan kepada Mahasiswa Prodi Ilmu Hadis agar ikut berpartisipasi dalam kegiatan tanam pohon.

Apabila dilihat dengan perspektif Konstruksi Sosial Peter L. Berger, dialektika teks Hadis dengan konteks aktivitas tanam pohon dalam program “Go Green” tersebut, bisa diuraikan sebagai berikut:

- a. **Ekternalisasi:** Ada program dari Dekan Fakultas Ushuluddin dan Dakwah (FUDA) kegiatan tanam pohon merupakan program menuju kampus hijau sebagai upaya menjaga kelestarian alam. Terkait pemahaman Hadis konservasi lingkungan, untuk mendukung program tersebut Kaprodi Ilmu Hadis memberi pemahaman kepada beberapa mahasiswa Ilmu Hadis untuk ikut terlibat karena penghijauan itu bagian dari pengamalan Hadis sebagai ajaran dari Rasulullah untuk menjaga dan melestarikan lingkungan, bahwasanya ada nilai sedekah dibalik setiap menanam pohon.
- b. **Internalisasi:** Terjadi proses penyerapan informasi dan pemahaman pada masing-masing mahasiswa Prodi Ilmu Hadis dari apa yang disampaikan Kaprodi.
- c. **Obyektifikasi:** Beberapa mahasiswa Ilmu Hadis terlibat dalam penanaman pohon di lingkungan Fakultas Ushuluddin dan Dakwah pada tanggal 6 Maret 2020. Selain itu mahasiswa Prodi Ilmu Hadis mengaplikasikan dengan melakukan penelitian di Desa Tertek tentang KRPL.

Hasil Penelitian Mahasiswa Prodi Ilmu Hadis di Desa Tertek tentang Program KRPL

KRPL singkatan dari Kawasan Rumah Pangan Lestari. KRPL merupakan program konservasi lingkungan dengan memanfaatkan pekarangan ramah lingkungan agar terbentuk ketahanan dan kemandirian pangan. Disamping itu diversifikasinya berbasis sumber

daya lokal dan membantu meningkatkan income masyarakat. Konservasi sumber daya genetik pangan biasanya berupa tanaman, ternak, dan ikan. Namun sebagaimana program yang dijalankan masyarakat Desa Tertek adalah “GEMAR TABUR” (Gerakan Masyarakat Tanam Buah dan Sayur) yang dimulai sejak tahun 2012. Kegiatan tersebut merupakan ide atau program dari Pemerintah Desa Tertek yang mewajibkan masyarakatnya menanam sayuran organik dengan memanfaatkan lahan yang ada di rumah. Hal tersebut sebagai upaya konservasi lingkungan.

Desa Tertek mempunyai potensi yang luas lahannya 247,29 Ha yang melebihi luas lahan pertanian 137,46 Ha. Terdapat 30 varietas tanaman baik buah maupun sayur-mayur yang ditanam. Menurut Data Potensi Desa dan Kelurahan, tahun 2016 program belum berjalan dengan optimal sebab hanya 23 anggota saja yang tergabung dalam program tersebut. Kemudian tahun 2018 mengalami peningkatan yakni berjumlah 30 anggota. Lambat laun semakin berkembang dan mendapatkan respon semakin baik, tahun 2019 menjadi 40 anggota, khususnya -warga RT. 01/ RW. 09- giat dalam menjalankan program. Sehingga mendapatkan penghargaan dari Pemerintah Kabupaten Kediri dalam “Anugrah Desa Terbaik 2019” dengan kategori inovasi bidang pengelolaan lingkungan.¹⁵³

Awal dalam merintis program ini tak banyak yang menjalankan namun lambat laun, masyarakat semakin gentar dalam melaksanakan program ini. Dalam program KRPL ini ada berbagai tanaman sayur (cabai,

¹⁵³ Wawancara dengan Bu Masliah Farida (sekretaris program KRPL), tanggal 9 Februari 2020

tomat, sawi, bawang merah, seledri, dan sebagainya), tanaman buah (jambu, belimbing, sawo, dan sebagainya), dan adapula tanaman hias (anggrek, mawar, pedang-pedangan, gelombang cinta, dan sebagainya). Tanaman-tanaman tersebut ditanam kedalam polybag dengan pelbagai ukuran di depan halaman rumah mereka, bahkan hingga ditempatkan di sudut-sudut ruang seakan tak ada ruang yang kosong.

154

Adapun selama program berjalan, tidak luput masyarakat juga diberi pembekalan. Pak RT mengumpulkan warganya setiap satu bulan sekali dilaksanakan rutinan guna membahas program KRPL. Dalam acara tersebut membahas terkait penyampaian ide atau kendala yang dihadapi. Selain itu, ada binaan dari dinas agar pengembangan program berjalan dengan baik. Dinas Ketahanan Pangan juga ikut memantau perkembangan dari program KRPL. Disamping itu pemerintah desa memberikan dukungan dengan membuat tower air yang digunakan untuk sarana irigasi di lingkungan warga dan membuat rumah bibit yang digunakan sebagai pusat penyuplai untuk warganya.¹⁵⁵

Tanaman sayur-mayur dan buah-buahan ini, selain dikonsumsi sendiri sebagai pemenuhan asupan gizi dijual untuk umum. Tak luput pemerintah desa membantu pemasaran bekerjasama dengan swalayan yang siap menampung hasil panen milik warga. Biasanya tanaman-tanam ini dipanen setiap 40 hari sekali dengan sistem kejujuran. Maksudnya, petugas bagian panen (Bapak Saelan Maulana) tidak perlu

¹⁵⁴ Wawancara dengan Ustadz Yasin (tokoh agama), tanggal 4 Januari 2020.

¹⁵⁵ Wawancara dengan Bu RT (RT.01/RW.09), tanggal 4 Januari 2020.

mencatat berapa jumlah tanaman warga yang dijual, namun petugas langsung memberikan uang hasil penjualan kepada warga pengelola tanaman tersebut. Keunggulan dari tanaman ini adalah tanaman organik non pestisida. Sehingga sangat laku di pasaran. Disamping itu, masyarakat juga mendapat income tambahan dari penjualan tanaman.¹⁵⁶

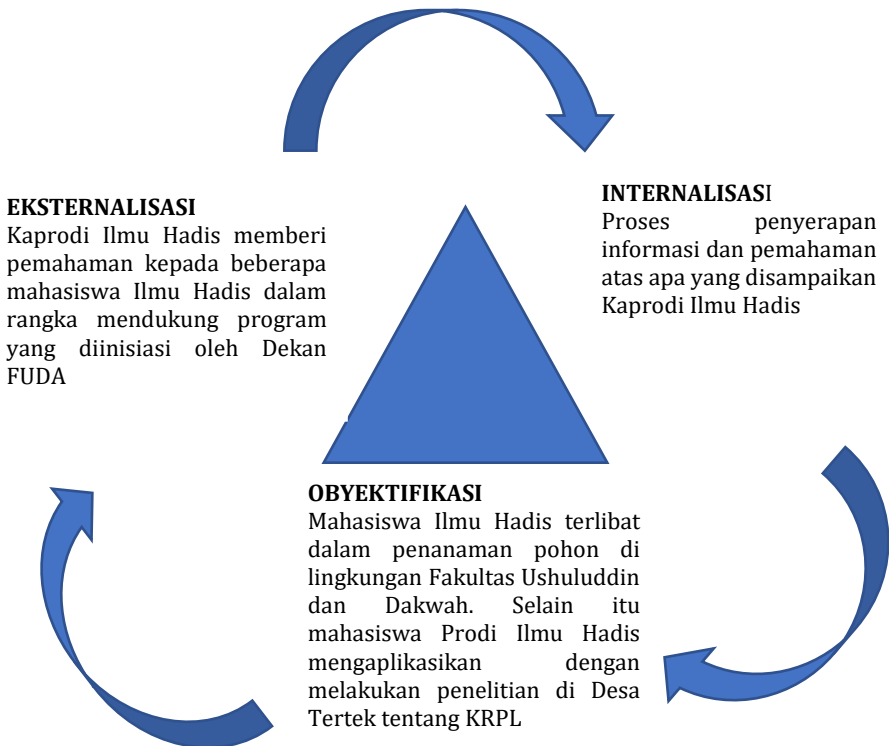
Manfaat yang yang didapatkan dari program KRPL yaitu (1) mempercantik rumah sehingga tampak asri; (2) sayur-mayur dapat digunakan sebagai bahan untuk memasak; (3) menambah income masyarakat, (4) sebagai media pembelajaran kepada anak-anak (edukasi); (5) dan pemenuhan asupan gizi dalam keluarga. ¹⁵⁷ Harapan ke depan dalam program Kawasan Rumah Pangan Lestari (KRPL) ini di antaranya: pertama, program ini berjalan dengan baik. Kedua, program ini tidak hanya berkembang di RT. 01/RW. 09 saja, namun juga di RT maupun desa-desa lainnya. Ketiga, menjadikan tempat ini (Desa Tertek) sebagai sarana wisata edukasi (memperkenalkan berbagai jenis tanaman).¹⁵⁸

¹⁵⁶ Wawancara dengan Bu Maslihah Farida (sekretaris program KRPL), tanggal 9 Februari 2020

¹⁵⁷ Wawancara dengan Bu RT (RT.01/RW.09), tanggal 4 Januari 2020.

¹⁵⁸ Wawancara dengan Bapak Edy Subiyakto (Kepala Desa Tertek), tanggal 17 Januari 2020.

Gambar Konstruksi Sosial dalam Program “Go Green”:



C. PRAKTIK SOSIAL MAHASISWA PADA PEMAHAMAN HADIS DI ILMU HADIS IAIN KEDIRI

1. Dialektika Habitiasi Integrasi Ilmu Hadis dan Ilmu Sosial Prodi Ilmu Hadis IAIN Kediri

Pada posisi awal, diskursus yang dibangun Prodi Ilmu Hadis tahun 2016, sebuah landasan epistemologi dalam pemahaman mahasiswa. Hal ini tidak luput dari peran para tenaga pendidik yang sedari awal telah membentuk konstruktivisme pengetahuan atas bidang keilmuan Hadis di prodi. Habitiasi lama dari berbagai latar belakang mahasiswa menandai bahwa pengetahuan tidak ajek dan akan selalu berubah-ubah. Tanpa terkecuali dealektika baru seperti habitiasi baru yang dihasilkan oleh wacana dan konstruktufisme di dalam lingkungan kampus hingga prodi Ilmu Hadis.

Sebagaimana makhluk yang bersifat sosial, mahasiswa ilmu Hadis yang terdiri dari (angkatan) dan (nominal) membuktikan jika akan banyak gesekan pengetahuan yang nanti akan terbentuk satu pengetahuan baru dan habitiasi baru dari mahasiswa IH. Mahasiswa IH adalah mahasiswa yang secara karakteristik cenderung lekat dengan bidang keagamaan, tidak jauh berbeda dengan prodi lain seperti Sosiologi Agama, Studi Agama-Agama, rumpun keilmuan Ushuluddin tidak akan asing dengan pemikiran keagamaan terlebih-lebih di PTKIN, hingga tak heran jika mahasiswa yang berada di lingkungan kampus islam akan banyak terpengaruh oleh ideologi keislaman, baik secara nalar, karakter dan cara pengaplikasian kehidupan dari mahasiswa.

Perilaku yang terbentuk selama masa kuliah, lingkungan sosial yang berada di daerah Kediri, dan beberapa mahasiswa yang mondok juga sangat berpengaruh terhadap habituasi baru mahasiswa IH. Terlihat dari beberapa kajian yang telah diaplikasikan dalam bentuk kajian Hadis atau *one day one Hadis*. Kajian ini berlangsung lebih kurang satu tahun dengan landasan berfikir bahwa diperlukan semacam penanaman modal sosial, dan simbolik sehingga mejadi karakteristik dari mahasiswa IH.

Proses kegiatan *one day one Hadis* ini tidak lepas dari keterlibatan mahasiswa Prodi Ilmu Hadis yang menjadi inisiator adalah DEMA Prodi Ilmu Hadis. Adapun alasan dari terbentuknya kegiatan ini adalah menindaklanjuti kajian atau diskusi yang belum selesai, sekaligus sebagai wadah sillaturrahim, selaras dengan pengetahuan mahasiswa atas bentuk kecintaan atas Rasulullah, SAW salah satunya adalah Hadis Riwayat Muslim.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَمَةَ الْمُرَادِيُّ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ
وَهْبٍ عَنْ حَيَّوَةَ وَسَعِيدِ بْنِ أَبِي أَيُّوبَ وَغَيْرِهِمَا عَنْ كَعْبِ
بْنِ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ
عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
يَقُولُ إِذَا سَمِعْتُمُ الْمُؤَذِّنَ فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ ثُمَّ صَلُّوا
عَلَيَّ فَإِنَّهُ مَنْ صَلَّى عَلَيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ بِهَا عَشْرًا ثُمَّ
سَلُوا اللَّهَ لِي الْوَسِيلَةَ فَإِنَّهَا مَنْزِلَةٌ فِي الْجَنَّةِ لَا تَنْبَغِي إِلَّا

لِعَبْدٍ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ وَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَنَا هُوَ فَمَنْ سَأَلَ لِي
الْوَسِيلَةَ حَلَّتْ لَهُ الشَّفَاعَةُ

*“Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Salamah al-Muradi telah menceritakan kepada kami Abdullah bin Wahab dari Haiwah dan Sa'id bin Abi Ayyub serta selain keduanya dari Ka'ab bin Alqamah dari Abdurrahman bin Jubair dari Abdullah bin Amru bin al-Ash bahwa dia mendengar Nabi shallallahu 'alaihi wasallam bersabda, "Apabila kalian mendengar mu'adzdzin (mengumandangkan adzan) maka ucapkanlah seperti yang dia ucapkan, **kemudian bershalawatlah atasku**, karena orang yang bershalawat atasku dengan satu shalawat, niscaya Allah akan bershalawat atasnya dengannya sepuluh kali, kemudian mintalah kepada Allah wasilah untukku, karena ia adalah suatu tempat di surga, tidaklah layak tempat tersebut kecuali untuk seorang hamba dari hamba-hamba Allah, dan saya berharap agar saya menjadi hamba tersebut. Dan barangsiapa memintakan wasilah untukku maka syafa'at halal untuknya." (Muslim - 577)*

Hadis Muslim diatas menunjukkan bahwa kecintaan atas Nabi, tidaklah hanya berhubungan secara horizontal atara individu dan Nabinya, tetapi ada hubungan yang sakral yang bersifat vertikal sehingga kecintaan atas Nabi mendorong manusia utuk selalu mengingat jasa-jasa beliau yang telah membentuk karakteristik ummat manusia yang jauh dari kejahilan dan keburukan. Jika masyarakat saja memahami dan merasakan kecintaan pada Nabi tanpa adanya dasar

pengetahuan yang didiskusikan serta dikonstruksikan, apalagi mahasiswa IH yang selama masa perkuliahan selalu bergelut dengan diskusi keilmuan Hadis.

Begitu pula yang dialami oleh mahasiswa IH, hubungan sosial dan visi misi dari prodi membentuk satu kesadaran yang tanpa disadari telah terhabituisasi bagaimana representasi mahasiswa IH pada kecintaan atas Nabi, walau dalam hal ini bervariasi dalam habituasi dikarenakan, dari beberapa mahasiswa memiliki tingkat kesemangatan yang sifatnya fluktuatif sehingga ada posisi, bosan, menyerah, dan merasa salah jurusan sehingga melatar belakangi cara penyesuaian pembentukan habituasi baru dari mahasiswa IH. Presentasi dari keseluruhan atas pemahaman Hadis cita pada Nabi, bisa disebut memiliki presentasi yang tinggi, hal ini pada dasarnya telah terpatritasi dalam diri masing-masing umat muslim yang merasa kerinduan serta keinginan untuk bertemu Nabi adalah dasar dari kesadaran yang bersifat modal budaya yang diterima dilingkungan keluarga, sekolah dan lingkungan sekitarnya.

Adanya proses kesadaran akan kecintaan pada Nabibis terus menerus menjadi habituasi seseorang yang mampu berperilaku dalam penyesuaian diri dengan lingkungannya¹⁵⁹. Sehingga tanpa disadaripun seyogyanya mahasiswa IH telah memiliki kecintaan atas Nabi secara alami. Tetapi bentuk pemahaman atas pentingnya kecintaan baru terasa saat mahasiswa IH telah mengetahui diskusi Hadis atas cinta pada Nabi dan diselaraskan dengan pembentukan

¹⁵⁹ Yulia Singgih D. Gunarsa dan Singgih D. Gunarsa, *Psikologi Remaja*, (Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 2012), 17.

konstruktivisme dari para tenaga pendidik dalam posisi ini adalah Dosen Pengampu. Keterlibatan dari tenaga pendidik sangatlah berpengaruh penting pada proses habituasi baru yang bersifat integrative.

Pemahaman integrative pada Prodi Ilmu Hadis di IAIN Kediri didorong oleh visi misi dari Fakultas Ushuluddin dan Dakwah sebagai miniature dialogis ilmu pengetahuan memiliki sifat yang komunikatif, sehingga tidak ada bidang keilmuan yang menonjol, semua bersifat integrase interkoneksi agar wawasan yang dimiliki mahasiswa Ushuluddin dan Dakwah khususnya IH menjadi kaya dalam berfikir keilmuan. Inilah sebenarnya bentuk sinergi integrase pada prodi IH, *pertama*, menselaraskan visi dan misi prodi IH dengan mahasiswa dan tenaga pendidik, karena hal ini penting IH tidak hanya berkutat dalam bidang keilmuan Hadis belaka, tetapi mampu membentuk mahasiswa memperkaya khazanah keilmuan dari IH menjadi bersifat integrative, bisa dengan bentuk pendekatan yang bersifat antropologis, atau dengan cara pendekatan teoritik yang bersifat sosiologis tanpa mengurangi kajian dari bidang keilmuan Hadis.

Kedua, zaman yang semakin maju mengharuskan prodi IH memiliki daya jual alumni yang mampu dalam berbagai bidang keilmuan agar bisa bersaing di dunia kerja, dengan adanya integrasi keilmuan mahasiswa IH mampu melihat peluang yang ada diluar untuk menduduki posisi strategis tanpa melupakan latar belakang keilmuan IH, dan terakhir bentuk interaksi keilmuan ini pada dasarnya untuk memajukan dealektika mahasiswa IH yang dilekatkan dengan mahasiswa yang bersifat “konserfatif”, “kolot” dan berbikir teologis. 3 dasar dari pembentukan integrasi

dalam keilmuan Ilmu Hadis dan Ilmu Sosial inilah yang perlu dipupuk sebagai bagian terpeting dari mahasiswa untuk membekali dirinya.

Pada dasarnya bentuk integrasi Ilmu Hadis dan Ilmu Sosial, bertemu pada titik dimana titik tersebut seperti, bentuk analisis yang menggunakan teori sosial, metode yang digunakan, serta realitas sosial yang dikontekstualisasikan dengan kehidupan yang bersifat nyata. Seperti halnya pada teks Hadis yang bersifat kontekstualisasi konservasi lingkungan. Hadis konservasi dalam kajian IH akan berkuat pada tanam pohon tetapi hal ini akan berbeda saat ada proses pengkawinan antara bidang keilmuan Hadis dan Ilmu sosial, sehingga akan melahirkan semacam teks yang dikontekstualisasikan dengan permasalahan yang terjadi saat ini dengan melihat permasalahan yang terjadi misalnya.

حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَا مِنْ مُسْلِمٍ غَرَسَ غَرْسًا فَأَكَلَ مِنْهُ إِنْسَانٌ أَوْ دَابَّةٌ إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ¹⁶⁰.

¹⁶⁰ Imam al-Bukhari, *al-Jāmi'ū al-Ṣaḥiḥ*, Juz III (Libanon: Dār Thauqu al-Najati, 1442 H), 103.

“Telah menceritakan kepada kami Abu al-Walid, telah menceritakan kepada kami Abu ‘Awanah dari Qatadah dari Anas bin Malik dari Nabi Saw., beliau bersabda:” Tidaklah seorang muslim yang bercocok tanam, lalu tanaman tersebut dimakan orang lain atau binatang ternak, melainkan baginya adalah sedekah.”

Dalam kajian ilmu sosial, Hadis ini bisa dijadikan dasar bahwa, cara manusia mempertahankan hidup ada bercocok tanam, sedangkan bercocok tanam memiliki biang keilmuan yang harus dibelajari. Tanpa adanya ilmu yang bisa menjadi pondasi pengetahuan bercocok tanam akan membuat permasalahan baru seperti kesalahan pada pemilihan tanaman dengan musim, atau kecocokan tanaman dengan pupuk yang digunakan, atau bahkan kondisi geografispun bisa mempengaruhi apa yang akan kita tanam. Hal ini membuktikan bahwa dengan cara bercocok tanam berarti kita telah menjaga lingkungan agar senantiasa mendapat asupan makan yang sehat, bukannya dalam sebuah (Hadis apa Alquran) di dalam tubuh yang sehat terdapat jiwa yang sehat. Hal ini membuktikan bahwa apa yang kita konsumsi akan membentuk kesehatan serta mental kita, baik untuk kehidupan maupun beribadah kepada Allah.

Bentuk tanaman yang kita konsumsi, jika ditarik secara vertical, kita akan menemukan kenikmatan yang diberikan Allah kepada makluknya tanpa melihat latar belakang agama, suku, ras dan bangsa. Allah memberi rahmat berupa melimpahnya tanaman yang bisa dikonsumsi manusia adalah sebuah rizki yang patut kita sadari bersama, sehingga kasih dan saying Allah pada

kita mampu memupuk keimanan kita semakin baik. Sinergi inilah yang patut kita lihat dalam bentuk integrasi keilmuan, seperti pada prodi Ilmu Hadis, karena bagaimanapun kita adalah makhluk Allah yang lemah, dengan kelemahan kita, maka perlu dan wajib kita introspeksi diri dalam menjaga amanah Allah seperti konservasi lingkungan.

Jika apa yang dimanahkan Allah pada kita, tidak dijaga maka yang terjadi adalah bencana, banjir, longsor serta yang lainnya. Hal ini bukan serta merta kemurkaan Allah, tetapi cara dan sikap kita pada lingkungan tidak ada dialektika yang bersifat saling memiliki. Bukankah dalam Agama Islam kita diajarkan sinergi adanta hubungan kepada Allah, yang bersifat fertikal seperti berdoa, dan beribadah. *Hablum minnas*, dimana kita sebagai manusia tidak akan lepas dari manusia yang lainnya dalam segala hal, dengan ini menunjukkan bahwa kita adalah makhluk sosial yang tidak akan lepas dari manusia lain, dan ketiga adalah *hablum minannas*, cara yang paling sederhana adalah menjaga lingkungan sekitar, dengancara salhsatunya menghidupkan lahan yang mati, seperti Hadis:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ
عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ وَهْبِ بْنِ كَيْسَانَ عَنْ جَابِرِ بْنِ
عَبْدِ اللَّهِ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ أَحْيَى

أَرْضًا مَيِّتَةً فَهِيَ لَهُ قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ
صَحِيحٌ¹⁶¹

“Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Basya, Telah menceritakan kepada kami Abdul Wahhab, telah menceritakan kepada kami Ayyub dari Hasyim bin ‘Urwah dari Wahb bin Kaisan dari Jabir bin Abdullah dari Nabi Saw, beliau bersabda: “Barangsiapa menghidupkan tanah mati (membuka lahan baru), maka tanah tersebut menjadi miliknya.” Abu Isa berkata Hadis ini hasan shahih.

Dengan cara konservasi lingkungan, menghidupkan tanah yang kosong untuk dijadikan lahan bercocok tanam agar mendapat asupan makan, dan melanjutkan kehidupan manusia, serta pembinaan dan pemberdayaan patut digaungkan oleh mahasiswa IH, seperti peran mahasiswa IH dalam program yang diadakan Dekan Fakultas Ushuluddin dan Dakwah dengan dukungan Kaprodi Ilmu Hadis untuk menanam bunga dan pepohonan di lingkungan kampus, salah satu bentuk implementasi nyata dialektika keilmuan Ilmu Hadis dan Ilmu Sosial tanpak disisi ini. Hadis diHas sangat jelas bagaimana pentingnya menghidupkan tanah yang mati, serta sikap gotong royong antara elite kampus, tenaga pengajar, civitas akademik dan mahasiswa dalam propragm tersebut, menandakan bahwa mahasiswa IH telah melahirkan habituasi baru dari hasil internalisasi eksternal dalam lingkungan kampus dan internalisasi eksternal pada pengetahuan Hadis-Hadis konservasi lingkungan.

¹⁶¹ Sunan Tirmidzi, *Kitāb Ṣaḥīḥ Tirmidhī, Bāb Dzīkru fī Iḥyā’ al-Arḍ Fī al-Mawāt*, Juz V, 395.

D. PENERAPAN TEORI SOSIAL DALAM KONTEKSTUALISASI HADIS DI PRODI ILMU HADIS IAIN KEDIRI

1. Implementasi Hadis Cinta pada Rasulullah Saw

a. *Mencintai Rasulullah dan Amalannya*

Sebagai implementasi dari Hadis cinta pada Rasulullah dengan melaksanakan apa yang diperintahkan dan disukai oleh beliau dengan melakukan pembentukan grup whatsapp yang dinamakan *one day one hadith*. Dilihat dari dua sudut, yaitu segi keilmuan dan segi sosial. Melihat dari segi keilmuan awalnya sebagai media sharing dan diskusi Hadis. Kemudian di dalam grup tersebut dilakukan kajian Hadis yang sudah dishare dengan sistem satu hari satu Hadis.

Disamping itu, grup tersebut sebagai penunjang dari diskusi yang dilaksanakan secara offline atau tatap muka terkait hal-hal yang belum tuntas dikaji. Selain itu, dari segi sosial sebagai media silaturahmi antar angkatan mahasiswa Prodi Ilmu Hadis agar saling mengenal satu sama lain. Disamping itu, untuk menambah keakraban antar mahasiswa Prodi Ilmu Hadis.

b. *Bershalawat kepada Rasulullah*

Kegiatan tawassul yakni dengan membaca Alfatihah yang ditujukan kepada Rasulullah, keluarga dan sahabat-sahabat beliau, kemudian dilanjutkan dengan membaca shalawat kepada Rasulullah Saw., sebelum KBM Prodi Ilmu Hadis dimulai yang dipimpin oleh dosen yang mengajar. Hal tersebut merupakan salah satu cara agar diakui sebagai umat Rasulullah dan

sebagai upaya agar mendapatkan cinta dari beliau. Shalawat biasanya dibaca dalam ritual ibadah atau suatu tradisi keagamaan Islam, namun tidak menampik kemungkinan bertawasul dan bershalawat dapat dilakukan kapanpun.

Pembacaan shalawat, sebenarnya juga merupakan bagian dari ibadah dengan bertujuan mengagungkan Nabi Muhammad Saw., yang juga bertujuan mendekatkan diri pada Allah SWT. pembacaan shalawat merupakan doa yang ditujukan kepada Nabi Saw., sebagai bukti kerinduan, kecintaan dan kehormatan kepadanya. Sehingga, shalawat bukan hanya berarti pembacaan syair-syair yang indah saja namun juga merupakan jalan untuk mendekatkan diri kepada Allah dan rasa terimakasih umat kepada Rasulullah. Sebagaimana yang dijelaskan dalam Kitab al-Fawaid al-Mukhtaroh yang menyatakan keutamaan bershalawat kepada Rasulullah Saw yang menyatakan bahwa bershalawat sekali akan diberi pahala rahmat sepuluh kali lipat, meskipun tidak mengetahui arti dari bacaan tersebut.

2. Implementasi Hadis Konservasi Lingkungan

a. *Menghidupkan Hadis dalam Program “Kampus Hijau” sebagai Usaha Konservasi Lingkungan*

Hadis sebagai pendamping Alquran yang menjadi sumber ajaran akan tetap akseptabel baik dengan segala aktivitas dari para pengamalnya dimanapun berada. Hal tersebut dapat terlihat dari cara berpakaian masyarakat muslim yang bertempat di daerah yang berbeda. Perbedaan juga tampak dari cara bercocok tanam yang menyesuaikan kontur bidang lahan sesuai daerahnya masing-masing, bahkan dalam satu negara maupun beda negara.

Tak urung, Alquran dan –dalam hal ini Hadis– merupakan sebuah konsepsi agama yang dibumikan sebagai ajaran yang lahir dengan sebuah program sebagai bentuk interpretasi sekaligus implementasi dalam aktivitas yang terlembagakan dan dilakukan secara kontinu. Oleh sebab itu, ajaran agama tidak tampak dalam lembaran kertas yang di dalamnya terkandung teks-teks suci, namun sudah tumbuh dan terjaga dalam perilaku yang terlembagakan. Bahkan, tidak jarang teks yang menjadi pemahaman sumber aplikasi terabaikan, sehingga masyarakat tidak merasa sedang menjalankan ajaran agama yang sebenarnya sudah menyatu dalam napasnya. Selain itu, apabila ditanya terkait dalil yang menjadi sumber rujukan, mereka menjawab tidak mengetahuinya.

Kegiatan tanam pohon (program “Go Green”) merupakan satu diantara beberapa buktinya. Apabila yang ditanya tokoh (Kaprodi Ilmu Hadis) dari kampus terkait latar belakang dan motivasi mendukung kegiatan tersebut, tidak heran jika bisa menguraikan teks-teks Hadis dan ayat-ayat Alquran yang menjadi akar pemahaman kemudian disampaikan kepada mahasiswa. Sehingga perintah yang diberikan oleh Kaprodi Ilmu Hadis, direspon baik oleh Mahasiswa Prodi Ilmu Hadis.

Melalui ulama sanad keilmuan yang benar dan bisa dipertanggungjawabkan. Bukan hanya tugas ulama, namun juga bagi setiap yang –mampu- salah satunya Mahasiswa Prodi Ilmu Hadis untuk mengakses dan menggali dalil-dalil tersebut (*istidlal*), kemudian memahaminya dengan benar sampai pada tahap mengambil simpulan (*istinbāt*), dan mengimplentasikannya. Agar pesan yang terkandung dalam dalil bisalebih diresapi dan diamankan, maka tidak cukup hanya dengan memiliki kompetensi menghafalkan teksnya, namun juga harus memiliki kemampuan dalam memahami segi kontekstualnya.

Hal itu, seperti halnya program “Go Green” yang diadakan oleh Dekan Fakultas Ushuluddin dan Dakwah, kemudian didukung oleh Kaprodi Ilmu Hadis sebagai respon atas pemahaman Hadis konservasi lingkungan. Kegiatan tanam pohon yang selaras dengan nilai-nilai Mahasiswa Ilmu Hadis sebagai akademisi yang relevan di bidangnya, sehingga program tersebut turut diramaikan dengan senang hati oleh Mahasiswa Ilmu Hadis.

Menanam pohon mempunyai nilai sedekah sebab apabila tanaman tersebut dimakan oleh hewan yang merupakan makhluk Allah akan berbuah pahala yang merupakan pengamalan dari Hadis مَا مِنْ مُسْلِمٍ عَرَسَ غَرْسًا فَأَكَلَ مِنْهُ إِنْسَانٌ أَوْ دَابَّةٌ إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ. Selain itu, menanam pohon merupakan kegiatan yang positif untuk mengisi lahan yang kosong sehingga tampak asri yang merupakan anjuran dari Hadis

مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ

Kemudian sebagai implementasi dari Hadis اتَّقُوا

الْمَلَاعِنَ الثَّلَاثَةَ الْبَرَّازَ فِي الْمَوَارِدِ وَقَارِعَةَ الطَّرِيقِ وَالظَّلَّ
diimbangi dengan menjaga kebersihan lingkungan yakni dengan tidak membuang sampah sembarangan.



BAB IV



PENUTUP

Memahami makna Hadis hakikatnya merupakan upaya untuk menggali atau melakukan interpretasi makna yang ada pada redaksi matan, baik yang tampak tersurat maupun yang tersirat. Upaya tersebut dilakukan karena sebagai teks normative yang menjadi dasar perumusan konsep agama, Hadis harus dipahami dengan baik dan benar. Kesalahan dalam memahami bisa berdampak kesalahan dalam merumuskan konsep yang berdampak pula pada salah dalam pengamalan.

Untuk mendapatkan pemahaman yang baik dan benar tersebut tidak cukup hanya dengan memahami makna leksikal dari teks matan saja. Diperlukan beberapa perangkat keilmuan yang relevan untuk menguraikannya. Karena mengkaji teks Hadis bukan semata untuk mendapatkan jawaban dari pertanyaan apa terjemahnya, namun juga untuk menggali informasi tentang konteks apa Hadis tersebut dimunculkan dan bagaimana signifikansinya dengan perkembangan zaman. Dalam hal ini, tidak jarang diperlukan keterlibatan ilmu-ilmu yang relevan untuk mengkajinya, termasuk ilmu sosial.

Dari uraian tersebut, tergambar pola integrasi antara hadis dan ilmu social. Dalam hal ini, hadis sebagai teks sumber yang digali maknanya untuk selanjutnya dipahami dan diamalkan. Sedangkan ilmu-ilmu sosial sebagai perangkat ilmu yang digunakan untuk menelaah bagaimana pesan-pesan yang ada dalam hadis dipahami dan diamalkan menjadi praktik sosial, baik secara individu maupun pada suatu kelompok masyarakat.

Dalam buku ini, hadis-hadis yang menjadi titik awal pemahaman terangkum dalam tiga kategori. Pertama, hadis tentang cinta kepada Rasulullah saw. Kedua, hadis tentang keutamaan bershalawat atas beliau. Ketiga, hadis tentang konservasi lingkungan. Adapun teori dalam ilmu sosial yang

dianggap relevan untuk membaca dan menelaah secara teoretis adalah teori diskursus Michel Foucault, konstruksi sosial Peter L Berger dan Habitus dari Pierre Bourdieu.

Untuk menjawab pertanyaan terkait pembacaan teoretis ilmu-ilmu sosial, penulis telah menyajikan beberapa contoh yang penulis kumpulkan dari hasil penelitian pada program studi ilmu hadis IAIN Kediri. Diawali dari bagaimana diskursus pemahaman hadis, dilanjutkan dengan bagaimana konstruktivisme pemahaman hadis oleh para tenaga pengajar pada prodi tersebut, kemudian ditutup dengan pembahasan terkait bagaimana penerapan ilmu-ilmu sosial dalam upaya kontekstualisasi pemahaman hadis.

Penentuan hadis dan teori tersebut bukan merupakan pembatasan yang menutup kemungkinan adanya hadis-hadis lain maupun teori-teori lain yang relevan untuk diterapkan dalam kajian pemahaman hadis. Akan tetapi, merupakan contoh yang diharapkan menjadi pemantik untuk kajian-kajian selanjutnya, utamanya yang berbasis lapangan. Hal itu, karena ilmu sosial hakikatnya adalah ilmu tentang praktik yang ada di masyarakat. Teori-teori yang ada juga hakikatnya adalah untuk meneliti bagaimana praktik sosial yang ada di masyarakat. Oleh karena itu, penelitian hadis dengan pendekatan ilmu sosial menuntut peneliti terlibat langsung atau setidaknya mengamati langsung bagaimana praktiknya di masyarakat dan berdialog langsung dengan masyarakat pengamalnya.



DAFTAR PUSTAKA



- Abdullah, Amin. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Abdurrahman, M. *Pergeseran Hadits: Ijtihad al-Hakim dalam Menentukan Status Hadits* Jakarta: Jakarta: Paramadina, 2000.
- Al-Azhim Abu Ath-Thayyib Muhammad Syamsul Haq. *'Aunul Ma'bud Syarah Sunan Abu Daud*, Terj. Asmuni, Jilid: 1. Jakarta: Pustaka Azam, 2007.
- al-Bukhari, Imam. *al-Jāmi'u al-Ṣaḥīḥ*, Juz III. Libanon: Dār Thauqu al-Najati, 1442 H.
- Al-Fandi, Samsul Munir Amin dan Haryanto. *The World Idol: Muhammad Rasulullah*. Jakarta: Amzah, 2008.
- Al-Khalb, Muhammad 'Ajjaj. *Uṣūl Al-Ḥadīth* Terj. M. Qodirun Nur dan Ahmad Musyafiq. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007.
- Al-Khatib, Muhammad Ajjaj. *Abu Hurairah Rawiyat al-Islam*. Beirut: Maktabah Wahbah, 1982.
- Al-Sijistani, Abu Daud Sulaiman al-Asy'ats. *Sunan Abī Daud*. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.
- Al-Suyuthi, Jalal al-Din. *Asbāb Al-Wurūd al-Ḥadīth*, taḥqīq Yahya Isma'il Ahmad. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984.
- Al-Tirmidzi, Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa bin Tsaurah. *Sunan al-Tirmidī al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. Beirut: Dār al-Fikr, 1983.
- _____, Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa bin Tsaurah. *Kitāb Ṣaḥīḥ Tirmidhī, Bāb Dzīkru fī Ihyā' al-Arḍi al-Mawat*, Juz V.

- Arikunto, Suharsini. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktis*. Jakarta: Rineka Cipta, 1993.
- Beilharz, Peter. *Teori Social: Observasi Kritis Terhadap Para Filosof Terkemuka*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Bourdieu, Pierre. *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, Cicago and London: The University of Cicago Perss, 1997.
- Bourdieu, Pierre. *In Other Words: Essay Towards A Reflexive Sociology*. Cambridge, Polity Pres, 1990.
- Burke, Peter, *Sejarah dan Teori Sosial*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001.
- Dawud, Abu. *Sunan Abī Dāwūd*. Riyad: Dār al-Salām, 1999.
- Descartes, Rene. *Diskursus Dan Metode*. Yogykarta: Ircisod 2003.
- Fashari, Fauzi. *Penyingkpan Kuasa Symbol: Apropriasi Reflektif Pemikiran Pierre Bourdieu*. Yogyakarta: Juxtapose, 2007.
- _____, Fauzi. *Peerre Bourdieu: Menyingkap Kuasa Symbol*. Yogyakarta: Jalsutra, 2014.
- Giddens, Anthony. *Central Problem in Social Theory*. Barkley and Los Angles: University of California Press, 1997.
- Gunarsa, Yulia Singgih D. dan Singgih D. Gunarsa, *Psikologi Remaja*. Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 2012.
- Halwati, Umi. “Analisis Foucault dalam Membedah Wacana Teks Dakwah di Media Massa”. *At-Tabsyir Jurnal Komunikasi Penyiaran Islam*, Volume 1, Nomor 1, Januari – Juni 2013,

- Hambal, Ahmad bin. *Musnad Ahmad*. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.
- Hanifah, Ummy, “Konstruksi Ideologi Gender Pasa Majalah Wanita (Analisis Wacana Kritis Majalah Ummi)”. *Jurnal Komunika*, Vol 5, No. 2, Juli-Desember 2011.
- Haryanto, Sindung. *Sosiologi Agama: dari Klasik hingga Postmodern*, cet. II. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016.
- Ismail, M. Syuhudi. *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma’ani al-Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- _____, M. Syuhudi. *Kaidah Keşahīhan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*. Jakarta: Bulan Bintang, 2005.
- Karnanta, Kukuh Yudha. “Paradigma Teori Arena Produksi Kultural Sastra: Kajian Terhadap Pemikiran Pierre Bourdieu”. *Jurnal Poetika*, Vol. 1 No. 1, Juli 2013.
- Morissan. *Psikologi Komunikasi*. Bogor: Ghalia Indonesia, 2013.
- Muhtador, Moh. “Pemaknaan ayat Alquran dalam Mujahadah: Studi living Quran di PP AL-Munawwir Krapyak Komplek Al-Kandiyas”. *Jurnal Penelitian*, Vol. 8, No. 1, Februari 2014.
- Munawwar, Said Agil Husin. Abdul Mustaqin dan Mathori A. Elwa. *Asbabul Wurud: Study Kritis Hadis Nabi Pendekatan Sosio-Historis–Kontekstual*. Yogyakarta: PT. Pustaka Pelajar, 2001.

- Mustaqim, Abdul. *Ilmu Ma'ānī al-Ḥadīth* Yogyakarta: Idea Press, 2016.
- Nasrudin. Manhaj Tafsir Mohammad Arkoun, Maghza Vol 1, No. 1, Januari-Juni 2016.
- Ndraha, Talaziduhu. *Research Metodologi Administrasi*. Jakarta: Bina Aksara, 1985.
- Palmquis, Stephen. *Pohon Filsafat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2007.
- Poloma, Margaret M. *Sosiologi Kontemporer*, terj. Jakarta: Rajagrafindo Persada dan Yasogama, 2007.
- Priono, B Henry. *Anthony Giddens Satu Pengantar*. Jakarta: KPG, 2002.
- Ritzer, George and Douglass J. Goodman, *Teori Sosiologi dari Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Akhir Teori Social Post Modern*. Bantul: Kreasi Wacana, 2010.
- Smith, Jonathan A. *Dasar-Dasar Psikologi Kualitatif*. Bandung: Nusamedia, 2009.
- Solomon, Robert C. dan Kathleen M. Higgins, *Sejarah Filsafat*. Yogyakarta: Benteng 2006.
- Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R & D*. Bandung: Alfabeta, 2012.
- Sukanto, Sujono. *Sosiologi: Suatu Pengantar*. Jakarta: Raja Grafindo, Persada, 2013.
- Supardan, Dadang. *Pengantar Ilmu Sosial: Sebuah Kajian Pendekatan Struktural*. Jakarta: Bumi Aksara, 2013.
- Suryadi, Muhammad Alfatih Suryadilaga. *Metodologi Penelitian Hadis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

- Syaifuddin, Arif. “Pengaruh Kekuasaan atas Pengetahuan (Memahami Relasi Kuasa Michel Foucault)”, *Jurnal Filsafat dan Pemikiran Islam*, 2018.
- Syam, Nur. *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LKis Pelangi Aksara, 2005.
- Takwin, Bagus. *Habitus: Pelengkapan Dan Kerangka Paduan Gaya Hidup*. Yogyakarta: Jalasutra, 2006.
- Usman, Husain. *Metode Penelitian Sosial*. Jakarta: Bumi Aksara, 1998.
- Ya’qub, A. Mustafa. *Imam Bukhari dan Metodologi Kritik dalam Ilmu Hadis*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996.
- Yunus, Mahmud. *Kamus Arab Indonesia*. Jakarta: PT. Mahmud Yunus, 2007.

PROFIL PENULIS



Dr. Hj. Umi Hanik, M.Ag. Lahir di Kediri, 26 Oktober 1960. Menyelesaikan program Strata satu tahun 1985, di Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Surabaya. Melanjutkan program Magister Studi Islam di Universitas Muhammadiyah, tahun 1999 dan menyelesaikan S3 Ilmu Sosial di Universitas Merdeka Malang tahun 2007. Penulis pernah menjabat Ketua Program Studi Ilmu Hadis IAIN Kediri, tahun 2014 sampai 2022. Selain sebagai akademisi, penulis juga aktif pada beberapa organisasi nonakademik sampai sekarang, seperti dewan pakar Muslimat NU Cabang Kota Kediri sejak 2013, Penasehat Fatayat NU Cabang Kota Kediri sejak 2013 sampai sekarang, Pengurus MUI Kota Kediri, Pengurus Bela Negara Kabupaten dan Kota sejak 2013 sampai sekarang, Pengurus Lembaga Pengembangan Tilawatil Qur'an (LTPQ) Kota Kediri sejak 2013 dan Pengurus Ikatan Sarjana NU Kota Kediri sejak 2013. Karya penulis yang dipublikasikan dalam bentuk artikel jurnal antara lain *Pluralisme Agama Di Indonesia* (2014),

Pluralisme Agama Perspektif Teori Strukturalisme Fungsional Dan Interksionisme Simbolik (2017), Sikap Ahlus Sunnah Terhadap Pemerintah Republik Indonesia Yang Berideologi Pancasila (2018), The Study Of Living Hadith Of The Ancak Tradition In Wedoroklurak Village, Candi, Sidoarjo (2019), Relasi Makna Selfie Dengan Hadis Tentang Riya'dalam Perpektif Mahasiswa Ilmu Hadis Iain Kediri (2019), Slametan Sebagai Simbol Harmoni Dalam Interaksi Sosial Agama Dan Budaya Masyarakat Desa Tanon Kecamatan Papar Kabupaten Kediri (2020), Disparity Of Silaturrahi Culture And New Way Of Society On Globalization Era (2020), Pemahaman Hadis Konservasi Lingkungan Dan Internalisasinya Pada Civitas Akademika Program Studi Ilmu Hadis Iain Kediri (2021), Distinction Of Societal Religiosity During Covid-19 Pandemic Era (2021). Karya yang dipublikasikan dalam bentuk buku antara lain *Interaksi Sosial Masyarakat Plural Agama (2018), Persepsi Stakeholders terhadap Identitas dan Citra Program Studi Ilmu Hadis IAIN Kediri (2019), Ekateologi Masyarakat Suku Sasak di NTB: Studi Kasus Festival Mandalika (2021) dan Integrasi Hadis dan Ilmu Sosial (2022)* yang saat ini ada di tangan pembaca yang Budiman.