

METODOLOGI PEMAHAMAN HADITS ISLAMOLOG DAN ULAMA KONTEMPORER

Zainuddin

Fakultas Ushuluddin IAIN Ar-Raniry
Kopelma Darussalam Kota Banda Aceh
Email: tgkdibireun@yahoo.com

ABSTRACT

One of methods formulated by contemporary Ulama to approach *hadith* is *ikhtilaf hadith*. This method could be developed become frame of *maudu'i* understanding. Using this method in analyzing cases in *hadith* is expected to prevent ignorance in summarizing process. If understanding is being trapped in *tarjih al hadith*, which is historical, one may be trapped in the method, *tarjih al hadiths*, through analyzing *sanad*. While in fact, the *tarjih* the only one method within the process of *hadith*, which is seen contradictive (*ikhtilaf*).

Pendahuluan

Permulaan pemahaman terhadap *hadīth* dilakukan oleh Nabi Muhammad sendiri yang berkapasitas sebagai *Rasūlullāh*, pemimpin masyarakat, negara dan umat *Islām*. Secara faktual Nabi bertindak sebagai penetap dan penjelas perkara-perkara ukhrawi dan dunia baik dalam keadaan biasa maupun dalam keadaan konflik yang terjadi dalam masyarakat. Dasar ketetapan dan penjelasan Nabi adalah wahyu, kebijakan Nabi serta kebijakannya dalam bentuk musyawarah bersama *sahabat*.¹

Para *sahabah* dan muslim komit bahwa kebijaksanaan apapun yang diputuskan Nabi adalah berdasarkan petunjuk Allah melalui wahyu maupun yang tampak sebagai kebijakan Nabi. Bahkan keputusan melalui musyawarah *sahabah* adalah bernilai ke-*Ilāhi*-an meskipun nilainya terletak pada prinsip aplikasi di mana merujuk pada bingkai ke-*Ilāhi*-an dan bukan pada *materi* keputusan yang dihasilkannya. Oleh karenanya dalam konteks pengertian ahli *hadīth* dipahami bahwa *athar al-sahabī* dan *al-tābi'īn* adalah bagian dari *hadīth* dalam bentuk *mawqūf* dan *maqtū'*. Selanjutnya tentang hal ini perlu dibedakan dengan *qawl al-Sahabī* dan *tābi'īn*, dalam konteks pernyataan pribadi yang tidak bermuara pada *tasyri' ilāhiyah*.²

Pada masa Nabi pemahaman terhadap *hadīth* belum dibukukan atau *tadwin* meskipun proses ke arah itu telah mulai dalam bentuk lisan atau *syafāwiyah* dan tulisan atau *Kitābah*. Wujud pemahaman dalam bentuk tulisan atau *al-kitābah* dan dalam bentuk tanskrip atau *al-sahīfah* di kemudian hari menunjukkan bahwa adanya fakta pemahaman-pemahaman para *sahabah* tentang apa yang dijelaskan Nabi di samping dipahami dalam bentuk ingatan atau *hifz fi al-sudūr* juga dicatat dalam naskah-naskah yang berbentuk *sahīfah* dan *kitāb*.

¹Al-Syāfi'ī, *al-Risālah*, ditahqīq oleh Ahmad Muhammad Syakīr, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.), hal. 9.

²Al-Tarmasī, *Manhāj Zawī al-Nazar*, cet. IV, (Mesir: al-Bābī al-Halabī, 1985), hal. 8-10.

Pemahaman-pemahaman tentang apa yang disampaikan Nabi dibukukan dalam literatur yang beragam kemudian disebut secara umum dengan pemahaman *hadīth* atau *fahm al-hadīth*, *fiqh al-hadīth*, *syarh al-hadīth* dan *fahm ma'ānī al-hadīth*. Sedangkan *fahm ma'ānī al-Hadīth* lebih spesifik kepada pemahaman makna *hadīth*-nya saja tanpa lebih jauh membicarakan tentang persoalan-persoalan sanad. Meskipun demikian analisis terhadap sanad juga mendapat tempat sebelum proses pemahaman makna dimulai.

Apabila ditilik secara perspektif metodologi dan dalam konteks *tahammul wa al-'adā'* pola pemahaman Nabi diaplikasikan ke dalam tiga bentuk; *pertama*, pemahaman makna *hadīth* disampaikan oleh Nabi dalam bentuk lisan. *Kedua*, pemahaman makna *hadīth* yang disampaikan oleh Nabi dan selanjutnya ditulis oleh *sahabah* dalam pola tulisan. *Ketiga*, pemahaman yang dicontohkan Nabi melalui praktek.³

Metode pengajaran Nabi yang kemudian disebut dengan *tahammul wa al-'adā'*⁴ dalam proses pemahaman makna *hadīth*, kemudian telah melahirkan beberapa istilah berikut ini, *pertama*, *Fiqh al-hadīth*, *fahm al-hadīth*, *syarh al-hadīth* dengan spesifikasi kajian meliputi *naqd matn al-hadīth*, *ilāl al-hadīth*, *tashif wa tahrif al-hadīth*, *zawā'id wa ziyādah al-hadīth*, *idraj wa tadlis matn al-hadīth*, *musykilāt al-hadīth*, *gharīb al-hadīth*, *'ijāz al-hadīth*, *ikhtilaf al-hadīth*, *talfiq wa tawfiq al-hadīth*, *qawā'id usūl al-hadīth*, *munāsabah al-hadīth*, *asbāb al-wurūd al-hadīth*, *ta'wīl ma'ānī al-hadīth*, *tarjīh al-hadīth*, *nasakh wa al-mansukh al-hadīth*, dan *tarjīh al-hadīth*. Semua spesifikasi ini menyatu dalam bingkai *ilmu ma'ānī al-hadīth*.

Pemahaman nabi secara umum lebih dominan dalam bentuk *bi al-ma'thur* atau suatu pemahaman yang dicontohkan Nabi berdasarkan petunjuk-petunjuk *al-Qur'ān*. Terkadang sesekali Nabi memberi pemahaman dengan mengulangi perkataannya dengan praktek atau praktek dengan perkataannya bahkan pemahaman dalam bentuk pengulangan perkataan dan perbuatannya. Unsur pemahaman *bi al-ra'yi* juga sesekali ditampilkan oleh Nabi dalam kapasitas beliau sebagai pemimpin masyarakat dan manusia biasa. Bentuk ini meliputi usul dan saran para *sahabah* baik yang muncul dalam dialog non formal maupun dalam musyawarah formal. Bentuk pendekatan pemahaman *al-ra'yi* ini dalam pemahaman selanjutnya dikenal dengan pemahaman *hadīth* non *risālah* atau *ghayr tasyri'* sedangkan bentuk pendekatan pemahaman *bi al-ma'thur* dikenal dengan pemahaman *hadīth risālah* atau *tasyri'*.⁵

³Muhammad Mustafā 'Azamī, *Studies In Early Hadīth Litarature With A Critical Edition Of Some Early Texts*, (Indianapolis, Indiana: American Trust publication, 1978), terj. Mustafā Yaqūb di bawah judul *Hadīth Nabi dan Sejarah Kodifikasinya*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999), hal. 123-583

⁴Muhammad Mustafā 'Azamī, *Metodologi Kritik Hadīth*, terj. Mustafā Yaqūb, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), hal. 27.

⁵Ulama yang pertama kali memahami al-Sunnah dalam demensi hukum dan non hukum atau *Risālah* dan non *Risālah* adalah Syah Wali Allah al-Dahlawī (w.176 H). Al-Dahlawī, *Hujjah Allah al-Bālighah*, (Cairo: Matba'ah al-Khairiyah, 1322 H), hal. 78-102, Syihāb al-Dīn al-Qarafī, *al-Furūq*, (Cairo: Dār al-Makrifah, tt.), hal. 105-208 dan *al-Ihkam fī Tamyizī al-Fatwā min al-Ahkam wa Tasarrufāt al-Qādi wa al-Imām*, (Cairo: al-Bābī al-Hālabī, tt.), hal. 86-109, Ibn al-Qayyim memahami *hadīth* adalah sejalan sebagaimana pemahaman al-Qarafī. Ibn al-Qayyim, *Zād al-Ma'ād*, Jilid III, (Cairo: Muassasah al-Risālah, tt.), hal. 489.

Islamolog, Ulama Kontemporer dan Metode Pemahaman Hadits

Pada pembahasan ini tulisan diarahkan untuk mengkaji bagaimana metodologi para Islamolog dan ulama *Islām* kontemporer dalam memahami *hadīth-hadīth Rasūlullāh*. Mengenai pemahaman terhadap *hadīth* juga diperbincangkan secara meluas oleh beberapa sarjana orientalis dan Islamolog yang tekun mempelajari literatur *Islām* di mana mereka melakukan penelitian selanjutnya memberi pemahaman terhadap *hadīth-hadīth Nabi* di antaranya adalah Ignaz Goldziher,⁶ Wensinck,⁷ Joseph Schacht,⁸ dan lain-lain. Di mana mereka telah mengeritik metode ahli *hadīth* tentang cara memahami *ma'ānī al-hadīth* kemudian mereka menawarkan metode baru yaitu “*Metode Kritik Matn Hadīth*” sebagai solusinya.

Metodologi Ignaz Goldziher

Metodologi pemahaman Ignaz Goldziher terhadap makna *hadīth* terlihat pada pemahaman *hadīth* berikut ini:

لا تشدوا الرحال الا الى ثلاثة مساجد، المسجد الحرام ومسجدى ومسجد بيت المقدس

Goldziher mengutip keterangan al-Ya'qūbī, selanjutnya ia mengatakan bahwa 'Abd al-Malik Ibn Marwan melarang penduduk Syam naik haji ke Makkah, dikhawatirkan mereka melakukan bai'at terhadap 'Abd Allah Ibn al-Zubair. Melihat hal tersebut, penduduk Syam melakukan demonstrasi memprotes khalifah. Kemudian khalifah mengatakan, ini al-Zuhrī yang meriwayatkan *hadīth* tersebut kepada kalian, agar kalian naik haji ke al-Quds Yerusalem sebagai ganti haji ke Makkah dan *tawaf*-lah di kubah *al-Sakhrāh* karena nilainya sama dengan *thawaf* di Ka'bah di samping ia dipakai sebagai tempat shalat juga merupakan tempat pijakan kaki *Rasūlullāh* SAW pada waktu Isra' dan Mi'raj.

Atas kebutuhan itu, khalifah membangun kubah di atas batu tersebut dan diselimuti dengan sutera serta ditugaskan orang untuk merawatnya. Demi tujuan politis tersebut, khalifah mempercayai al-Zuhrī untuk memalsukan *hadīth* yang sanadnya bersambung kepada *Rasūlullāh* SAW, sehingga dapat dipahami bahwa ada tiga mesjid untuk beribadah haji yaitu, Mesjid Haram di Makkah, Mesjid Nabi di Madinah dan Masjid *Bayt al-Ma'mur* di al-Quds.

Pemahaman Goldziher semacam ini, menurut penulis telah mendiskreditkan tiga hal. *Pertama*, ia telah menuduh khalifah 'Abd al-Malik Ibn Marwān untuk propaganda. *Kedua*, ia telah menuduh al-Zuhrī memalsukan *hadīth Rasūlullāh* SAW dan ketiga, bahwa *hadīth* tersebut adalah palsu.⁹

Metodologi A. J. Wensinck

Metodologi pemahaman A.J. Wensinck terhadap *hadīth* diaplikasikan pada contoh *hadīth* berikut ini:

⁶Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, jilid II, terj: Leon Bencher, (Paris: t.tp., 1952), hal. 35. dan al-Ya'qūbī, *al-Tārikh*, (Beirut: Al-Bābī Al-Halabī, t.t.), hal. 311.

⁷Wensinck, *The Muslim Creed*, (USA: Cambridge, 1932), hal. 19 dan 32.

⁸Joseph Shacht, *On Musa B. 'Uqba's Kitab al-Maghazi*, (Paris: Acta Orientalia, vol. 1953, hal. 288-300.

⁹Ignaz Goldziher, *Muhammedanische...*, hal. 35.

بني الإسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وحج البيت وصيام رمضان

Ia mengatakan, bahwa setelah Nabi SAW. wafat, terjadi perkembangan pemikiran tokoh-tokoh spiritual muslim untuk menjelaskan *Islām* berdasarkan *hadīth* Nabinya. Seperti *hadīth* yang menyatakan “*Islām ditegakkan di atas lima pilar...*”, menurutnya adalah *hadīth* itu dibuat oleh *sahabah* sesudah Nabi SAW wafat, padahal Nabi tidak pernah mempunyai ucapan khusus untuk orang-orang yang baru memeluk *Islām*. *Hadīth* itu diciptakan ketika orang *Islām* bertemu dengan orang Kristen di Syam. Melihat kristiani mempunyai ucapan khusus, maka mereka merasa perlu untuk membuat ungkapan baru seperti orang kristiani yang tergambar dalam *hadīth* di atas. Menurut Wensinck, *hadīth* di atas berisi dua syahadat oleh karenanya *hadīth* tersebut mustahil berasal dari Nabi SAW., bahkan shalat baru selesai dalam bentuknya yang terakhir sesudah Nabi wafat.

Menurut penulis, pemahaman pengarang *al-Mu'jam al-Mufahras li-Alfāz al-Hadīth al-Nabawī* adalah keliru karena sangat mustahil syahadat itu diungkapkan setelah Nabi Muhammad wafat. Dalam sejarah ucapan syahadat tersebut telah tergambar dalam azan dan shalat. Sedangkan azan dalam shalat telah ada pada masa Nabi SAW.¹⁰

Metodologi Joseph Schacht

Metodologi pemahaman Joseph Schacht terhadap *hadīth* dapat ditemukan dari pemahamannya terhadap *hadīth* berikut ini:

قال ابن شهاب ثنا انس بن مالك ان رجالا من الأنصار استأذنوا رسول الله ﷺ فقالوا ائذن لنا يا رسول الله فلنترك لابن اختنا عباس فداءه. فقال "لا والله ولا تدرؤا درهما"

Menurut Schacht mengutip kitab al-Maghazī karya Mūsā Ibn ‘Uqbah al-’Asādī (w. 141 H), selanjutnya mengeritik *hadīth-hadīth* pilihan dalam al-Maghazī, bahwa *hadīth-hadīth* pilihan termasuk *hadīth* nomor 6 di atas menurutnya adalah sesuatu yang dibuat pada masa pertengahan abad kedua, di mana pengaruh dinasti Abassiyah yang membenci Alawiyah serta sebelumnya bersikap fair terhadap pemerintah Abū Bakar ra. Ini menunjukkan bahwa, *hadīth* tersebut adalah palsu dan dibuat untuk mempengaruhi keadaan demi kepentingan dinasti Abbasiyah yang sedang berkuasa dengan cara menceritakan leluhur mereka yang telah berperang melawan Nabi SAW. Kemudian ditahan oleh Nabi dan orang-orang *Islām* serta diwajibkan untuk membayar tebusan.

Menurut penulis, pemahaman Joseph Schacht adalah tidak logis, karena seandainya Bani Abbas mau memalsukan *hadīth* untuk kepentingan politis, mengapa mereka tidak menghilangkan kata-kata “membayar tebusan” dan kata-kata “Nabi tidak mau menerima tebusan” selanjutnya digantikan dengan kalimat lain yang mengangkat derajat Bani Abbas.¹¹

¹⁰Wensinck, *The Muslim...*, hal. 19 dan 32.

¹¹Joseph Shacht, *On Musa ...*, hal. 288-300.

Mengenai metode tersebut, ‘Azami¹² mengomentari bahwa para *orientalis* banyak mencurahkan waktunya untuk meneliti dan memahami sastra sejarah dan lain-lain dari literatur *Islām* ketimbang *hadīth* itu sendiri. Para *orientalis* yang serius serta sampai pada kesimpulan dalam mempelajari *hadīth* adalah jumlahnya dapat dihitung dengan jari-jari tangan. Selanjutnya penelitian dan pemahaman mereka terlihat kurang matang dan kurang ilmiah. Pekerjaan mereka tersebut sebenarnya telah melakukan hal yang berbahaya dalam sejarah penelitian dan pemahaman *hadīth* Nabi SAW.

Komentar ‘Azami di atas ada sisi benarnya, karena *orientalis* telah melakukan penyimpangan dalam memahami *hadīth* dengan metodenya itu untuk kepentingan *missionaris*. *Hadīth-hadīth* yang tidak kondisional telah mereka artikan sebagai yang bukan berasal dari Nabi SAW melainkan hasil renungan dari tradisi-tradisi *ulama* awal. Pemahaman-pemahaman semacam itu dapat kita temukan dalam literatur-literatur para *orientalis*. Meskipun demikian metode yang mereka kemukakan sedikitnya bahkan banyak dapat menolong umat *Islām* dalam memahami *hadīth* Nabi SAW setelah melalui prinsip-prinsip *tabayyun*.

Kondisi *metodologis* pemahaman *hadīth* di atas dirasakan oleh sarjana komtemporer perlu kepada adanya metode-metode baru dalam berbagai tataran pendekatan. Hal ini terlihat dalam pemahaman Mahmud Syaltut, Taher bin ‘Asyur, Muhammad al-Ghāzalī, Mustafā al-Sibā’ī, Muhammad Mustafā ‘Azamī, Yūsūf Qardawī, Fazlur Rahman dan Syuhudi Ismail.

Metodologi Rasyid Rida

Syeikh Rasyid Rida, misalnya, telah menjelaskan klasifikasi *sunnah* ketika ia memaparkan masalah *ittiba’* atau mengikuti *sunnah* Nabi SAW dan kesalahan pemahaman yang terjadi terhadap masalah *ittiba’* ini, yaitu dalam menafsirkan firman Allah surat al-A‘raf ayat 158 “dan ikutilah ia supaya kamu mendapat petunjuk” dan ayat yang berbunyi: “dan ikutilah dia” yang dinilai lebih umum daripada ayat sebelumnya yang berbunyi: “dan orang-orang yang beriman yang mengikuti cahaya terang yang diturunkan kepadanya (*al-Qur’ān*) dan mereka itulah orang-orang yang beruntung”. Menurut Rasyid Rida, maksud ayat tersebut adalah *ittiba’* hanya terbatas pada mengikuti *al-Qur’ān* secara khusus. *Sunnah* yang tidak harus diikuti adalah hal-hal yang berkaitan dengan adat kebiasaan nabi.¹³ Demikian pula ketika ia menafsirkan ayat 31 surat ‘Alī ‘Imrān: “Jika kalian benar-benar mencintai Allah maka ikutilah saya niscaya Allah akan mencintai kalian” bahwa apa saja yang dibawa oleh Nabi Muhammad dari sisi Allah adalah jelas karena Allah, baik perintah-perintah maupun larangan-larangan-Nya.

Tanda kecintaan terhadap sesuatu adalah mengetahui sesuatu yang dicintai itu, mengetahui larangan dan perintah serta menjalankan segala perintah dan meninggalkan segala bentuk larangan. Semua ini adalah sarana dan pra syarat untuk membuktikan kecintaan kepada Allah.¹⁴ *Ittiba’* dalam ayat tersebut juga berkaitan dengan hal-hal yang bersifat formal atau *syar‘īyyah*.

¹²Muhammad Mustafa ‘Azamī, *Studies ...*, hal. 5-6.

¹³Rasyid Rida, *Tafsīr al-Manār*, Juz. IV, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986), hal. 123.

¹⁴Rasyid Rida, *Tafsīr...*, hal. 282.

Metodologi Mahmud Syaltut

Pada kenyataannya, permasalahan *sunnah* dalam konteks modernitas kembali muncul dengan teori-teori baru yang muncul tentang *sunnah*. Seorang ulama yang pertama kali menggunakan istilah ini, yakni istilah *Sunnah tasyri'iyah* dan *Sunnah* bukan *tasyri'iyah* dan pembagian *Sunnah tasyri'iyah* kepada yang bersifat umum serta abadi dan yang bukan, menurut Yūsūf al-Qardawī adalah Syeikh Mahmud Syaltut. Ia mencetuskan istilah ini dalam tulisannya *Fiqh al-Qur`ān wa al-Sunnah; al-Qisās*. Tulisan ini merupakan bagian dari isi kitabnya *al-Islām, al-'aqidah wa al-Syari'ah*.¹⁵

Mahmud Syaltut mengklasifikasikan *sunnah* ke dalam tiga macam: Pertama, *Sunnah* dalam konteks hajat hidup manusia; misalnya makan, minum, tidur, berjalan, saling berkunjung, mendamaikan orang dengan cara lumrah, memberikan perantara dan menawar dalam jual beli. Kedua, *Sunnah* yang merupakan hasil eksperimen dan kebiasaan individual dan sosial. Misalnya *hadīth-hadīth* tentang pertanian, kedokteran serta panjang pendeknya baju. Ketiga, *Sunnah* dalam konteks manajemen manusia dalam mengantisipasi kondisi tertentu. Contohnya pembagian kelompok pasukan untuk ditempatkan di pos-pos perang, mengatur barisan dalam suatu pertempuran dan di barak persembunyian militer, langkah menyerang dan mundur, memilih tempat-tempat strategis untuk kubu pertahanan, dan kebijaksanaan lain yang disesuaikan dengan situasi-situasi tertentu.

Ketiga bentuk *sunnah* di atas bukan merupakan hukum syari'at yang berhubungan dengan perintah atau larangan, melainkan merupakan persoalan humanistik semata yang tidak terdapat sumber *Tasyri'* di dalamnya. Keempat, *sunnah* dalam konteks hukum syari'ah. *Sunnah* ini terbagi dalam beberapa bagian: Pertama, semua *sunnah* yang bersumber dari Nabi dalam bentuk *tablīgh* dalam kedudukan beliau sebagai *Rasūl*. Dalam hal ini Nabi Muhammad berfungsi menjelaskan ayat-ayat al-Qur`ān yang bersifat *mujmal*, men-*takhsis*-kan ayat-ayat yang berbentuk *'ām*, men-*taqyid*-kan ayat-ayat yang berbentuk *muthlaq*. Nabi juga menjelaskan masalah-masalah *ibadah* praktis, hukum halal dan haram, aspek *āqidah* dan akhlak serta hal-hal yang terkait dengan masalah-masalah tersebut. Menurut Mahmud Syaltut, *sunnah* jenis ini dinamakan *sunnah Tasyri'* dan berlaku umum hingga hari kiamat.

Kedua, *sunnah* yang bersumber dari beliau sebagai kepala negara dan pemimpin umat *Islām*. Misalnya mengirim pasukan untuk berperang, mendayagunakan harta *baitul māl* dengan baik, mengumpulkan harta *bait al-māl* dari sumber-sumber tertentu, melantik para hakim dan pejabat, membagi harta rampasan perang atau *ghanīmah*, mengadakan perjanjian dan seluruh rangkaian tugas yang menyangkut dengan kepala negara dan tugas-tugas kemaşhalatan umat. Hukum-hukum ini menurut Mahmud Syaltut bukan *sunnah Tasyri'* yang berlaku secara umum hingga hari kiamat.

Pelaksanaan hukumnya wajib atas dasar keizinan pemerintah yang berlaku dan berkuasa pada waktu itu dan seseorang tidak dapat memaksakan pelaksanaan hukum dengan dalil bahwa Nabi Muhammad pernah melakukannya dan menuntut umatnya harus melakukan seperti itu. Ketiga, *Sunnah* yang bersumber dari beliau sebagai seorang hakim. Di samping berstatus sebagai *Rasūl*

¹⁵Rasyid Rida, *Tafsīr...*, hal. 23.

yang menyampaikan hukum dari Tuhan sebagai pemimpin umum umat *Islām* yang mengatur berbagai permasalahan mereka dan mengurus masalah politik, Nabi juga berstatus sebagai hakim yang memutuskan berbagai perkara dengan menggunakan berbagai bukti, keterangan saksi sumpah dan pembelaan. Status *sunnah* ini hampir sama dengan *sunnah* sebelumnya., yakni *sunnah Tasyri'* yang tidak berlaku sepanjang masa dan memiliki peluang untuk mengembangkan keputusan-keputusan hukum.¹⁶

Banyak ulama kontemporer yang merujuk pada Mahmud Syaltut dalam tulisan mereka tentang *sunnah* dan pembagiannya kepada *Sunnah Tasyri'iyah* dan *Ghayr Tasyri'iyah*. Mereka mengambil ide topik dan istilah yang digunakan Mahmud Syaltut, adapun mengenai isinya jauh sebelumnya telah dibahas oleh Rasyid Rida dari kalangan tokoh modernis dalam tafsirnya *al-Manār*.

Metodologi Yūsūf Qardawī

Menurut Yūsūf Qardawī, hampir mayoritas ulama kontemporer, saat ini memahami di antara *sunnah syar'iyah* dan *sunnah non syar'iyah* melalui beberapa pendekatan pemahaman, namun kesemuanya masih mengikuti serta menyerap pendapat-pendapat al-Dahlawī, al-Qarafī dan Rasyid Rida.¹⁷

Kenyataan juga menunjukkan bahwa masalah besar yang terus menjadi bahan kajian millenium ini dan terus membutuhkan kajian yang lebih serius dan mendalam yaitu masalah memahami *hadīth* antara *risālah* dan *non risālah*, antara *prophane* dan *transidental*, antara sarana yang tetap dan *temporal*, antara kajian *tekstual* dan *kontekstual*, antara *majazī* dan *hakikī* serta pengaruhnya dalam tataran aplikasi.

Temuan kajian dari beberapa metodologi tentang pemahaman *hadīth* dalam dimensi hukum dan non hukum atau *risālah* dan *non risālah* atau *tasyri'* dan *non tasyri'* adalah pertama kali dilakukan oleh Syah Waliyullāh al-Dahlawī.¹⁸ Metodologi yang dikembangkan oleh al-Dahlawī merupakan reduksi dari metodologi pemahaman makna *hadīth* sebelumnya yang dilakukan oleh al-Syāfi'ī.¹⁹

Metodologi Yūsūf al-Qardawī mengenai pemahaman makna *hadīth*, dibagi atas beberapa prinsip. *Pertama*, *hadīth* dipahami berdasarkan petunjuk *al-Qur'ān*. Dasar pikirannya bahwa *al-Qur'ān* bukan sumber yang menempati derajat tertinggi dari seluruh sistem hukum *Islām*. Keberadaan *hadīth* hanya bayani atas prinsip-prinsip *al-Qur'ān*. Oleh karenanya *hadīth* sebagai penjelas tidak boleh bertentangan dengan *al-Qur'ān*.²⁰

Kedua, *hadīth* harus dipahami dalam satu topik bahasan dengan tujuan agar makna *hadīth* ditangkap secara menyeluruh tanpa terpenggal-penggal. Al-Qardawī mengambil kesimpulan bahwa memahami makna teks suatu *hadīth*

¹⁶Mahmud Syāltut, *Islām 'Aqidah wa Syari'ah*, (Mesir: Dār al-Qalam, 1966), hal. 508-510.

¹⁷ Yūsūf Qardawī, *Kayfa ...*, hal.7-12. Dan Yūsūf Qardawī, *al-Sunnah Masdar Li al-Ma'rifah wa Hadārah*, (Cairo: Dār al-Syuruq, 1957), hal. 21-57.

¹⁸Al-Dahlawī, *Hujjah Allah...*, hal. 78-102.

¹⁹Al-Syāfi'ī, *al-Risālah...*, hal. 19 dan *al-'Umm...*, hal. 37.

²⁰Yūsūf Qardawī, *Kayfa...*, hal. 21-57.

tanpa memandang *hadīth-hadīth* lain yang berkaitan dengan tema tersebut dapat membuka peluang bagi kerancuan pemahaman terhadap *hadīth*.

Ketiga, *hadīth* harus dipahami berdasarkan latar belakang kondisi dan tujuannya, artinya eksistensi *hadīth* harus dipahami sesuai dengan latar belakang tertentu dan penyebab tertentu yang tertuang dalam teks *hadīth* atau tersirat dari maknanya atau dari kenyataan dhahirnya teks *hadīth*. Pemahaman semacam ini akan menemukan makna *hadīth* dan signifikansinya bagi kebutuhan historis si pensyarah *hadīth* sehingga dapat menemukan solusi bagi problematika yang dihadapi dan mampu mewujudkan kemaslahatan yang menjadi tujuan syari'at.

Al-Qardawī dalam pemahamannya memberi gambaran bahwa *hadīth* memuat dua dimensi, *pertama*, dimensi wasilah adalah sanat rentan dengan perubahan ruang dan waktu an siatnya sangat temporal dan yang *kedua*, dimensi riwayat di mana sifatnya sangat permanen. Perbedaan keduanya harus diperhatikan di dalam memahami makna *hadīth* agar tidak terjebak pada kekeliruan antara sarana dan tujuan. Al-Qardawī dalam memahami *hadīth* juga memperhatikan kaidah-kaidah kebahasaan dan harus dibedakan antara makna *hakikī* dan *majazī* sesuai dengan kaedah bahasa Arab.²¹

Metodologi Syuhudi Ismail

Metodologi Syuhudi Ismail tentang pemahaman *hadīth* dilandasi oleh surat al-Mā'idah: 3, di mana ia menegaskan karakter *Islām* sebagai ajaran yang berlaku untuk semua umat manusia. Sebagai ajaran, *Islām* relevan dengan perubahan sosial dan temporal serta berlaku untuk semua umat dalam segala ras dan generasinya. Akan tetapi begitu *Islām* memasuki wilayah sejarah, ia akan terkena batasan-batasan kultural yang berlaku pada dunia manusia, sehingga *Islām* harus terejawantahkan dalam waktu. Berdasarkan latar belakang ini, Syuhudi membedakan antara ajaran *Islām* yang berwatak universal di satu sisi dan ajaran *Islām* yang berwatak temporal dan lokal di sisi lain.²²

Selanjutnya Syuhudi memahami bahwa posisi Nabi, diutus sebagai rahmat bagi semesta alam. Pada bagian lain dinyatakan dalam *al-Qur'ān* bahwa Nabi diutus untuk semua umat manusia. Ini berarti bahwa kehadiran Nabi Muhammad membawa kebijakan dan rahmat bagi umat manusia di segala waktu dan tempat. Akan tetapi, adalah kenyataan bahwa Nabi Muhammad hidup dalam batasan ruang dan waktu tertentu. Dengan demikian, *hadīth* Nabi yang merupakan sumber otoritatif ajaran *Islām* juga berwatak universal di satu sisi dan di sisi lain berwatak temporal dan lokal.²³

Universal, temporalitas dan lokalitas *hadīth* Nabi tersebut juga ditentukan oleh fungsi dan perannya di dalam rentang sejarah hidupnya. Dalam sejarah, Nabi Muhammad berperan dalam banyak fungsi, antara lain sebagai *Rasūlullāh* dan kepala negara, pemimpin masyarakat, hakim dan juga pribadi. Ini menunjukkan

²¹Yūsūf Qardawī, *Kayfa ...*, hal. 11-35.

²²Syuhudi Ismail, *Hadīth Nabi yang Tekstual dan Konstekstual; Tela'ah Ma'ānī al-Hadīth tentang Ajaran Islām yang Universal, Temporal dan Lokal*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), hal. 3-4.

²³Syuhudi Ismail, *Hadīth...*, hal. 3-7.

bahwa penafsiran dan pemahaman terhadap *hadīth* Nabi perlu dikaitkan dengan keanekaragaman fungsi dan peran Nabi ketika *hadīth* itu muncul.

Prinsip-prinsip pemahaman *hadīth* menurut Syuhudi Ismail adalah harus mempertimbangkan segi-segi yang berkaitan erat dengan diri Nabi dan suasana yang melatar belakangi maupun menyebabkan terjadinya *hadīth* tersebut yang mempunyai kedudukan penting dalam pemahaman suatu *hadīth*. Mungkin saja suatu *hadīth* tertentu lebih tepat dipahami secara tersurat atau tekstual sedang *hadīth* tertentu lainnya lebih tepat dipahami secara tersirat atau kontekstual. Pemahaman dan penerapan *hadīth* secara tekstual dilakukan bila *hadīth* yang bersangkutan, setelah dihubungkan dengan segi-segi yang bersangkutan dengannya, misalnya latar belakang terjadinya, tetap menuntut pemahaman sesuai dengan apa yang tertulis dalam teks *hadīth* yang bersangkutan. Dalam pada itu, pemahaman dan penerapan *hadīth* secara kontekstual dilakukan bila “dibalik” teks suatu *hadīth* ada petunjuk yang kuat yang mengharuskan *hadīth* yang bersangkutan dipahami dan diterapkan tidak sebagaimana maknanya yang tersurat atau tekstual.²⁴

Titik tekan metodologi pemahaman *hadīth* Syuhudi tampaknya lebih diarahkan pada pembedaan makna tekstual dan kontekstual *hadīth*. Perbedaan ini dapat dilakukan dengan memperhatikan sisi-sisi *linguistik hadīth* menyangkut *style* bahasa, seperti *jawāmi‘ al-kalīm* atau ungkapan-ungkapan singkat namun padat makna, *tamthil* atau perumpamaan, ungkapan *simbolik*, bahasa percakapan dan ungkapan *analogi*.

Metodologi Muhammad Iqbal

Metodologi pemahaman *hadīth* Muhammad Iqbal lebih banyak diarahkan pada *hadīth-hadīth* hukum. Seseorang dalam memahami *hadīth* harus membedakan di antara *hadīth-hadīth* yang *non legal character*. Untuk ini perlu penelitian sejauhmana *hadīth-hadīth* hukum tersebut mengandung kebiasaan bangsa Arab pra *Islām* yang membiarkan beberapa kasus tetap berjalan dan beberapa kasus yang lain dimodifikasi oleh Nabi.²⁵

Iqbal menemukan kesulitan di dalam memahami *hadīth-hadīth* yang mengandung kebiasaan bangsa Arab karena para penulis terdahulu tidak banyak yang menjadikan kebiasaan-kebiasaan pra *Islām* sebagai acuan dalam memahami *hadīth*. Akan tetapi Iqbal dengan tegas menyatakan bahwa kebiasaan-kebiasaan pra *Islām* yang dibiarkan berlaku melalui persetujuan Nabi atau *taqrīr* tidak mungkin dimaksudkan sebagai bersifat universal dalam penerapannya.

Pemahaman Iqbal, terinspirasi oleh pandangan al-Dahlawī dalam memahami *hadīth-hadīth* sebagai ketentuan hokum. Nabi sangat memperhatikan kebiasaan-kebiasaan, cara-cara dan spesifikasi-spesifikasi masyarakat yang dihadapinya. Mereka dijadikan semacam “*pilot project*”, atau dalam bahasa Iqbal *nucleus*, untuk membangun syari‘at *Islām* yang bersifat universal untuk diaplikasikan dalam kasus-kasus kongkrit yang dihadapi masyarakat Arab pada saat itu. Hukum-hukum yang dihasilkan dari aplikasi tersebut, misalnya aturan-aturan mengenai hukuman kejahatan, adalah spesifik untuk masyarakat tersebut.

²⁴Syuhudi Ismail, *Hadīth...*, hal. 5-7.

²⁵Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious thought in Islām*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), hal. 171-173.

Oleh karenanya, hal itu tidak harus diterapkan secara persis bagi kasus-kasus yang dihadapi generasi selanjutnya.²⁶

Berdasarkan pola pemahamannya itu, Iqbal menganggap bahwa Abū Hanīfah wajar menggunakan konsep *istihsan* daripada mendasarkan pemahamannya pada *hadīth*.²⁷ Sikap demikian diambil oleh Abū Hanīfah karena ia lebih memandang kepada tujuan-tujuan universal *hadīth* daripada koleksi-koleksi *hadīth* semata. Oleh karenanya, jika para modernis liberal tidak mempergunakan *hadīth-hadīth* secara sewenang-wenang sebagai sumber hukum, adalah bukti mereka mengikuti pola pemahaman Abū Hanīfah.²⁸

Metodologi Iqbal tampak lebih mementingkan tujuan universal *hadīth* dari pada koleksi-koleksi *hadīth*, namun bukan berarti Iqbal menafikan sama sekali peran koleksi-koleksi *hadīth*. Sebab pengumpulan *hadīth* adalah sebuah prestasi yang luar biasa dalam pembinaan hukum *Islām* dan patut mendapatkan penghargaan. Akan tetapi Iqbal lebih menekankan pada “spirit” daripada teks *hadīth* itu sendiri, hal ini sejalan dengan nilai-nilai dari prinsip-prinsip hukum yang sesuai dengan *Al-Qur’ān*.²⁹

Pemahaman Iqbal menunjukkan bahwa sebenarnya ia ingin mengembangkan metodologi pemahaman terhadap *hadīth* Nabi secara kontekstual dengan memperhatikan latar sosiologi dan setting situasional masa Nabi dan masa sekarang melalui studi historis yang memadai. Ia tidak memandang *hadīth* hanya sebagai koleksi hukum yang mengatur tingkah laku manusia secara kaku, melainkan menjadi prinsip dinamis yang menjadi petunjuk arah bagi umat. Prinsip-prinsip pemahaman *hadīth* oleh Iqbal inilah yang sedikit banyak memberikan inspirasi bagi rumusan pemahaman *hadīth* Fazlur Rahman.³⁰

Metodologi Fazlur Rahman

Fazlur Rahman, memahami bahwa seseorang Nabi adalah sosok yang sangat berkepentingan untuk mengubah sejarah sesuai petunjuk Allah. Dengan demikian, baik wahyu maupun *hadīth* Nabi tidak dapat terlepas dari situasi historis yang aktual pada masanya. Artinya *hadīth* yang berciri suatu situasi tertentu, harus dapat menembus dan melampaui konteks historisnya.

Prinsip pemahaman *hadīth* oleh Fazlur Rahman adalah, *pertama*, *hadīth* nabi dipahami sebagai sebuah konsep pengayoman atau *a general umbrella concept* bahwa ia mempunyai sebuah kandungan khusus yang bersifat spesifik secara mutlak. *Kedua*, secara teoritik bahwa *sunnah* adalah sebuah terma perilaku nabi atau *behavioral term*. Oleh karena di dalam prakteknya tidak ada dua buah kasus yang benar-benar sama latar belakang situasionalnya secara moral, psikologis dan material, maka *sunnah* tersebut harus dapat diinterpretasikan dan diadaptasikan. *Ketiga*, *hadīth* dipahami sebagai penunjuk arah atau *pointer in a direction* dari pada serangkaian peraturan-peraturan yang telah ditetapkan secara pasti atau *an exactly laid-out series of rulers*.

²⁶Muhammad Iqbal, *The Reconstruction...*, hal. 171-172.

²⁷Muhammad Iqbal, *The Reconstruction...*, hal. 172.

²⁸Muhammad Iqbal, *The Reconstruction...*, hal. 173.

²⁹Muhammad Iqbal, *The Reconstruction...*, hal. 173.

³⁰Nasim Ahmad Jawed, “*Religion and Modernity: Nineteenth and Twentieth Century, Indo-Pakistan Ideas*” dalam *The World*, Vol. 61, 1971, hal. 76-77.

Metodologi pemahaman *hadīth* yang dikembangkan oleh Fazlur Rahman telah melahirkan teori tentang pemahaman terhadap *hadīth* berdasarkan pendekatan “*situasional*” dan “*kondisional*”. Ia menegaskan bahwa kebutuhan kaum muslimin dewasa ini adalah melakukan re-evaluasi terhadap aneka ragam unsur di dalam *hadīth* dan reinterpretasinya yang sempurna sesuai dengan kondisi-kondisi moral-sosial yang sudah berubah pada masa kini. Hal itu hanya dapat dilakukan melalui studi historis terhadap *hadīth* dengan mereduksinya menjadi *sunnah* yang hidup dan dengan secara tegas membedakan nilai-nilai nyata yang dikandungnya dari latar belakang situasionalnya.

Contoh dari pemahaman Fazlur Rahman adalah bahwa *hadīth-hadīth* hukum, harus dipandang sebagai suatu masalah yang harus ditinjau kembali atau *a problem to be retreated* dan bukan dipandang sebagai hukum yang sudah jadi yang dapat secara langsung dipergunakan atau *a ready-made law*. Jadi pemahaman *hadīth* pendekatan situasional melalui studi historis dalam rangka mencairkan *hadīth-hadīth* ke dalam bentuk “*sunnah* yang hidup” adalah sangat penting, karena hanya dengan memahami latar belakang yang terdiri atas hal-hal yang telah diketahui secara pasti tentang Nabi dan umat *Islām* awal adalah faktor pentingnya bahwa seseorang telah memahami metodologi *hadīth*.

Berdasarkan metodologinya, Fazlur Rahman telah menolak ajakan “kembali kepada *al-Al-Qur’ān* dan *sunnah*” secara tekstual dari Ibn Taimiyah. Menurutnya *hadīth* sebagai warisan masa lalu harus dipahami dengan menggunakan perspektif masa kini. Dalam kaitan ini Rahman dengan tegas menyatakan bahwa kembali kepada *al-Qur’ān* dan *sunnah* sebagaimana yang dilakukan pada masa lalu adalah secara sederhana kembali ke liang kubur.

Metodologi pemahaman *hadīth* berdasarkan situasional yang dikehendaki Rahman mengisyaratkan adanya beberapa langkah. *Pertama*, *hadīth* harus dipahami berdasarkan latar belakang situasionalnya, yakni menyangkut situasi Nabi dan masyarakat pada periode nabi secara umum. Kajian ini dibahas dalam pendekatan *asbāb al-wurūd*. *Kedua*, *hadīth* harus dipahami berdasarkan petunjuk-petunjuk Alquran. *Ketiga*, perlu penubuhan kembali pemahaman tentang prinsip ideal moral yang terdapat dalam *hadīth* selanjutnya diaplikasikan dan diadaptasikan dalam latar sosiologis dewasa ini. Inilah yang dimaksud Rahman dengan pemahaman *hadīth* menjadi “*sunnah* yang hidup”. Dengan demikian, metodologi situasional Rahman ini terlihat mengkombinasikan dua pendekatan, yaitu historis dan sosiologis di dalam memahami *hadīth-hadīth Rasūlullāh SAW*.

Kesimpulan mengenai ragam metodologi pemahaman yang telah dipaparkan di atas secara umum tergeneralisasikan kepada dua bentuk. *Pertama* metodologi *tahlilī* dan metodologi *mawdu’ī*. Cara pemahaman *hadīth* melalui metode *tahlilī* ialah para ahli *hadīth* mensyarah kandungan *hadīth* dari berbagai segi secara beruntun sebagaimana tercantum dalam naskah, mushaf dan kitab *hadīth* maupun penjelasan terhadap suatu *hadīth*. Metode ini dikenal dengan metode *tajzi’i*. Langkah ini diawali dengan penjelasan kosakata, *asbāb al-wurūd* dan *munāsabah al-hadīth*.

Metode ini dinilai sangat luas, namun tidak mampu menyelesaikan satu pokok bahasan, karena seringkali satu pokok bahasan diuraikan kelanjutannya pada *hadīth* yang lain sehingga tidak menjadi satu kesatuan tema. Meskipun demikian, metode ini masih selalu digunakan sebagai pelestarian khazanah di

samping belum ada metode lain yang telah baku dalam tataran aplikatif, kecuali hanya dalam tataran teori dan beberapa contoh terapannya saja.³¹

Oleh Karenanya untuk memahami satu permasalahan pokok perlu diterapkan metode *maudu'ī*, yaitu para muhadditsin berupaya menghimpun *hadīth-hadīth* dalam berbagai naskah, mushaf dan kitab-kitab *hadīth* yang berkaitan dengan tema yang sama, selanjutnya memberi analisa pemahaman maknanya sehingga menjadi kesatuan tema yang utuh.³²

Pendekatan pemahaman *hadīth* lewat kaedah-kaedah *ihhtilaf al-Hadīth* misalnya dapat dikembangkan menjadi kerangka pemahaman *maudu'ī*. Sehingga dalam menganalisis kasus-kasus *hadīth* tidak banyak *hadīth* yang terabaikan ketika pengambilan kesimpulan. Kemudian bila pemahaman terkurung pada pemahaman *takhrij hadīth* yang hanya bersifat historis, maka sangat mudah terjebak dalam pen-*tarjih*-an *hadīth* lewat analisis *sanad*. Pada hal *tarjih* ini merupakan langkah yang kesekian dalam penyelesaian *hadīth* yang nampak *ikhhtilaf*.

Oleh karenanya Yūsūf al-Qardawī dalam pemahaman *hadīth* memberi solusi bahwa *al-Jam'u muqaddam 'alā al-tarjih*. Sebab ketergesaan kedalam *tarjih* akan mengamalkan satu *hadīth* dan mengabaikan banyak *hadīth* yang lainnya. Sehingga tanpa sadar tergiring ke dalam perilaku *inkar al-sunnah*.

Kesimpulan

Mengakhiri uraian ini agaknya dapat dikatakan sekiranya pola pemahaman *hadīth* seperti yang dikembangkan ulama klasik sebangsa al-Syāfi'ī dan tokoh reformis Ibnu Taimiyyah, apa yang menggejala dalam sementara masyarakat di Indonesia berupa sikap ekstremitas dalam kembali kepada *al-sunnah* tidak akan terjadi. Ekstremitas ini sesungguhnya disebabkan oleh telah terjadinya loncatan kepada *tarjih* dengan segenap konsekuensinya dan terkurung kaku di dalamnya. Hal seperti ini tidak tampak dalam pola pikir ke-*hadīth*-an Ibnu Taimiyyah sebagai tokoh yang banyak dirujuk dalam bidang pemikiran ke-*Islām*-an.

³¹Baqīr al-Shadr, *al-Tafsīr...*, hal. 10.

³²Abd al-Hay al-Farmawī, *al-Bidāyah...*, hal. 23.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Al-Dahlawī, *Hujjah Allah al-Bālighar*, Cairo: Matba‘ah al-Khairiyah, 1322 H.
- Al-Syāfi‘ī, *al-Risālah*, ditahqīq oleh Ahmad Muhammad Syakīr, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.t.
- Al-Tarmasī, *Manhāj Zawī al-Nazar*, cet. IV, Mesir: al-Bābī al-Halabī, 1985
- al-Ya’qūbī, *al-Tārikh*, (Beirut: Al-Bābī Al-Halabī, t.t.
- Daniel Djuned, *Peradigma Baru Studi Ilmu Hadīth*, Banda Aceh: Citra Karya, 2002.
- Ibn al-Qayyim memahami *hadīth* adalah sejalan sebagaimana pemahaman al-Qarafī. Ibn al-Qayyim, *Zād al-Ma‘ād*, Jilid III, Cairo: Muassasah al-Risālah, tt.
- Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, jilid II, terj: Leon Bencher, Paris: t.tp., 1952.
- Joseph Shacht, *On Musa B. ‘Uqba’s Kitab al-Maghazi*, Paris: Acta Orientalia, vol. 1953.
- Mahmud Syāltut, *Islām ‘Aqidah wa Syari‘ah*, Mesir: Dār al-Qalam, 1966.
- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious thought in Islām*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1981.
- Muhammad Mustafā ‘Azamī, *Metodologi Kritik Hadīth*, terj. Mustafā Yaqūb, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.
- Muhammad Mustafa ‘Azamī, *Studies In Early Hadīth Litarature With A Critical Edition Of Some Early Texts*, Indianapolis, Indiana: American Trust publication, 1978, terj. Mustafā Yaqūb dibawah judul *Hadīth Nabi dan Sejarah Kodifikasinya*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999.
- Nasim Ahmad Jawed, “*Relegion and Modernity: Nineteeth and Twentieth Century, Indo-Pakistan Ideas*” dalam *The World*, Vol. 61, 1971.
- Rasyid Rida, *Tafsīr al-Manār*, Juz. IV, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986.
- Syihāb al-Dīn al-Qarafī, *al-Furūq*, Cairo: Dār al-Makrifah, tt.
- , *al-Ihkam fī Tamyiz al-Fatwā min al-Ahkam wa Tasarrufāt al-Qādi wa al-Imām*, Cairo: al-Bābī al-Hālabī, tt.
- Syuhudi Ismail, *Hadīth Nabi yang Tekstual dan Konstekstual; Tela‘ah Ma‘ānī al-Hadīth tentang Ajaran Islām yang Universal, Temporal dan Lokal*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Wensinck, *The Muslim Creed*, USA: Cambridge, 1932.
- Yūsūf Qardawī, *Kayfa ...*, hal.7-12. Dan Yūsūf Qardawī, *al-Sunnah Masdar Li al-Ma‘rifah wa Hadārah*, Cairo: Dār al-Syuruq, 1957.