

SEJARAH EVOLUSI SUNNAH: Studi Pemikiran Fazlur Rahman

Sahid HM

Jurusan Siyasaah Jinayah, Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel
Surabaya, Jl. A. Yani 117 Surabaya email: sahidhm@yahoo.co.id.

Abstract: *This study tries to analyze Fazlur Rahman's thought on the historical evolution of the sunnah as his response to some orientalists when he was in the West and to muslim scholars who had blamed him when he was in Pakistan. In fact, the study of Prophetic Sunnah applied by orientalists came up with conclusion that the sunnah is not original from the Prophet period. It is so since muslim scholars in Indo-Pakistan contradiction and are not in line with Rahman's views of sunnah. In criticizing the orientalists's views of Prophetic Sunnah, Rahman tried to elaborate the historical context of sunnah. According to him, the false views of orientalists were naturally caused by their overlapping perception of sunnah as the living practice and the concept of normative. For muslim scholars, Rahman realized the numerous thoughts among them. Rahman pointed out that evolution of sunnah was historically valid and originally sourced from Muhammad. It is the source of Islamic law. Rahman also said that sunnah is a living tradition of prophet's Muhammad and a general umbrella concept.*

المخلص: تقدم هذه الدراسة تفكير فضل الرحمن في التطور التاريخي من السنة اجابة للمستشرقين عندما كان فضل الرحمن في الغرب وردا على العلماء الذين جذفوه عندما كان في باكستان. وفي الواقع، كان المستشرقون في دراستهم للحديث والسنة يتطلبون بأحكام غير صالحين وليس لهما أصل من عهد الرسول. وبالإضافة إلى ذلك، قد وقع الجدل بين العلماء في الهند وباكستان في مفهوم السنة. هتان الدراسات المتناقضتان والمنطقة المختلفة تجعل فضل الرحمن في القلق حتى تطلبه لإلقاء الإجابة عن الدراسة السابق ذكرها. تجاه دراسة الاستشراق، حاول فضل الرحمن ان يفصل السياق التاريخي للسنة، ثم وصل الي نتيجة دراسته أن

المستشرقين قد غلطوا حين اشتبهت عندهم مكانة السنة بين كونها ممارسة حياة وفكرة معيارية. تجاه نظر العلماء، حاول فضل الرحمن جسر فكرة مثيرة بتقدم الحل واطاف قائلا بأن السنة قد تطورت تاريخيا وذلك مفهوم صحيح لمكانتها كممارسة الحياة ولاشك ايضا انها مصدر من مصادر التشريع الإسلامي.

Keywords: sunnah, hadis, evolusi, histori, valid

PENDAHULUAN

Dalam bangunan dan sumber keilmuan Islam, hadis¹ atau sunnah² menempati posisi kedua setelah al-Qur’ān. Sunnah adalah fondasi

¹Secara etimologis kata “hadis” diambil dari bahasa Arab *ḥadīth*, jamaknya adalah *aḥādīth*. Secara etimologis kata “hadith” bermakna *jadīd* (baru) lawan dari arti *qadīm* (lama), *khābar* (informasi), dan *qarīb* (dekat). Muḥammad ‘Ajjāj al-Khaḥīb, *Uṣūl al-Ḥadīth: ‘Ulūmuh wa Muṣṭalaḥuh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 26-27. Al-Ḥusayn ‘Abd al-Majīd Hāshim, *Uṣūl al-Ḥadīth al-Nabawī: ‘Ulūmuh wa Maqāyīsih* (Mesir: Dār al-Shuruq, 1986), 24. Lihat Ibn Manẓūr, *Lisan al-‘Arab*, juz 2 (Mesir: Dār al-Miṣrīyah, t.t.), 436-439. Lihat juga Muḥammad al-Fayūmī, *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr li al-Rāfi‘ī*, juz 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1978), 150-151. Secara terminologis, ulama berbeda pendapat dalam memberikan definisi hadis. Menurut ahli hadis, hadis ialah segala ucapan, perbuatan, ketetapan, dan keadaan Nabi. Menurut ulama uṣūl al-fiqh, hadis ialah segala perkataan, perbuatan, dan ketetapan Nabi yang berkaitan dengan hukum. Nūr al-Dīn ‘Itr, *Manhaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), 27. Lihat al-Khaḥīb, *Uṣūl al-Ḥadīth*, 27.

²Secara etimologis kata “sunnah” berarti jalan yang dilalui, baik jalan itu terpuji atau tercela. Kata “sunnah” juga berarti kebiasaan atau tradisi. Secara terminologis, ulama berbeda pendapat. Menurut mayoritas ahli hadis, sunnah ialah segala yang bersumber dari Nabi berupa perkataan, perbuatan, ketetapan, perangai, budi pekerti, perjalanan hidup, baik sebelum diangkat menjadi Rasul maupun sesudahnya. Berbeda dengan ahli hadis, ahli uṣūl mengatakan bahwa sunnah ialah perkataan, perbuatan, dan penetapan Rasul, yang dapat dijadikan dalil hukum *shar‘ī*. Muḥammad Abū Zahw, *Al-Ḥadīth wa al-Muḥaddithūn* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1984), 8-9. Al-Khaḥīb, *Uṣūl al-Ḥadīth*, 17-18. Hāshim, *Uṣūl al-Ḥadīth*, 23. Dengan demikian, sifat, perilaku, sejarah hidup, dan segala yang bersumber dari Nabi yang tidak berkaitan dengan hukum *shara‘* dan terjadi sebelum diangkat menjadi Rasul tidak dikatakan sunnah. Selain itu, segala yang bersumber dari sahabat dan tābi‘īn, baik perkataan, perbuatan, maupun ketetapan tidak dapat dikatakan sunnah. Munzier Suparta, *Ilmu Hadis* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002), 10. Menurut ulama fiqh, sunnah ialah segala sesuatu dari Nabi baik perkataan, perbuatan, atau ketetapan yang bukan hukum *farḍ* atau wajib. Muṣṭafā al-Sibā‘ī, *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tashrī‘ al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Salam, 1998), 58. Hashim, *Uṣūl al-Ḥadīth*, 23. Abū Zahw, *al-Ḥadīth*, 9-10. Dalam hal ini, sunnah ialah hukum *taklīfī* yang berkaitan dengan pembebanan suatu hukum. Jika dikerjakan, pelakunya akan mendapat pahala. Jika ditinggalkan, pelakunya mendapat siksa. Perbedaan pengertian tersebut didasarkan atas kepentingan masing-masing. Ulama hadis menekankan pada pribadi dan perilaku Rasulullah sebagai teladan manusia, ulama uṣūl menekankan pada pribadi sebagai peletak dasar hukum, sedang ulama fiqh meresponsnya sebagai pribadi yang melandasi hukum *shara‘* dalam kaitannya dengan perbuatan *mukallaf*. M. Alfatih Suryadilaga, “Kassim Ahmad: Orisinalitas Hadis,” dalam *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2003), 211.

yang sangat pokok. Sebagai sentral acuan umat Islam, logis dan wajar jika sunnah diapresiasi oleh umat Islam melebihi yang lain. Sunnah merupakan sumber inspirasi dan ajaran umat Islam. Dengan demikian, aspek kesejarahan sunnah perlu diangkat ke permukaan.

Hadis yang merupakan refleksi dari sunnah adalah sebuah pernyataan historis yang bersifat singular dan bukan merupakan deskripsi menyeluruh mengenai bagian tertentu dari masa silam. Hadis yang menceritakan bahwa Nabi Saw. pernah memutuskan perkara berdasarkan satu saksi dan satu sumpah adalah sebuah pernyataan singular mengenai satu peristiwa, yaitu peristiwa pemutusan perkara dengan satu saksi dan satu sumpah. Dengan demikian, setiap hadis adalah suatu pernyataan singular di sekitar Rasulullah Saw.³ Secara historis, pada mulanya hadis hanya disandarkan kepada Nabi. Sepeninggal Nabi, apa yang datang dari sahabat dimasukkan sebagai hadis. Pada perkembangan berikutnya, fatwa yang dikeluarkan *tābi'īn* juga disebut hadis. Dalam ilmu hadis, hadis yang disandarkan kepada Rasulullah, sahabat, dan *tābi'īn* kualifikasinya berbeda. Dalam pemilihan ini, hadis yang bersumber dari Rasulullah disebut hadis *marfū'*, yang bersumber dari sahabat disebut hadis *mawqūf*, dan yang bersumber dari *tābi'īn* disebut hadis *maqṭū'*.⁴

Historisitas sunnah secara evolutif dengan kajian yang menekankan pada otentisitas hadis dalam menyeleksi dan mengkritik hadis sejak abad pertama Hijriah sampai abad ketigabelas Hijriah tidak mengalami problem. Pada tahun 1980 M, dunia penelitian hadis dikejutkan dengan munculnya metode baru dalam kritik hadis. Kajian akademis yang menolak persyaratan-persyaratan atau kriteria otentisitas hadis muncul baik dari kalangan non-muslim maupun muslim.⁵ Kemunculan metode baru ini terjadi pro dan kontra di kalangan intelektual.

³Syamsul Anwar, "Paradigma Pemikiran Hadis Modern," dalam *Wacana Suatu Hadis Kontemporer* (Yogyakarta: PT Tiara Wacana yogya, 2002), 157.

⁴Muh. Zuhri, *Hadis Nabi: Telaah Historis dan Metodologis* (Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 1997), 8.

⁵Ali Mustafa Ya'qub, *Kritik Hadis* (Jakarta: Penerbit Pustaka Firdaus, 1995), 14.

Diskursus pemikiran sunnah yang dilakukan para pemikir Islam (*insider*) dan para orientalis (*outsider*) adalah dinamika yang signifikan. Fazlur Rahman dari Indo-Pakistan merupakan representasi dari para pemikir Islam yang berupaya mengkaji sunnah dalam konteks evolusi historis hadis. Ignaz Goldziher, Joseph Schacht, dan tokoh non-muslim lain yang merupakan representasi dari kalangan orientalis juga mengkajinya secara sama. Dalam kajian mereka, diakui atau tidak problem akademis muncul dan menarik untuk diteliti. Representasi dari kalangan muslim juga memunculkan problem akademis adalah Sir Sayyid dan Parwez yang skeptis terhadap sunnah dan hadis. Terlepas dari kontradiksi tersebut, Fazlur Rahman adalah tokoh yang berusaha menjelaskan secara akademis tentang hadis atau sunnah. Ia merespons tantangan yang muncul dari kalangan umat Islam itu sendiri dan para orientalis. Dalam studi ini, penulis berupaya membahas pemikiran Fazlur Rahman tentang hadis dan sunnah.

SEJARAH SINGKAT FAZLUR RAHMAN

Fazlur Rahman lahir pada tanggal 21 September 1991 di tengah-tengah keluarga Malak yang letaknya di Hazara sebelum terpecahnya India, kini merupakan bagian Pakistan. Ia wafat pada tanggal 26 Juli 1988 di Chicago, Illionis. Ayahnya bernama Maulana Shihabuddin, alumnus Dār al-‘Ulūm Deoband.⁶ Di Deoband Shihabuddin belajar dengan beberapa tokoh terkemuka, di antaranya Maulana Mahmud Hasan (w. 1920) dan Maulana Rasyid Ahmad Gangohi (w. 1905). Meskipun Rahman tidak belajar di Dār al-‘Ulūm, ia menguasai kurikulum Darse-Nizami yang ditawarkan di lembaga tersebut dalam kajian privat dengan ayahnya. Ini melengkapi latar belakangnya dalam memahami Islam tradisional dengan perhatian khusus pada fiqh, ilmu kalam, hadis, tafsir, mantiq, dan filsafat. Setelah itu ia melanjutkan studi ke Punjab University di Lahore. Ia lulus

⁶Deoband adalah lembaga pendidikan Islam di India Utara. Madrasah ini didirikan pada pertengahan abad ke-19 oleh murid-murid Syekh Waliyullah. Selain Deoband terdapat madrasah lain seperti Madrasah Ahli Hadis dan Madrasah Barelawy. Kurikulum ketiga madrasah ini terbatas pada keagamaan murni seperti hadis, tafsir, hadis, fiqh, dan ilmu tata bahasa Arab.

dengan penghargaan dalam bidang Bahasa Arab dan di sana mendapatkan gelar M.A.⁷

Pada tahun 1946, ia memutuskan untuk melanjutkan studi ke Oxford University. Keputusan ini merupakan awal sikap kontroversial Rahman. Ia dianggap ganjil oleh ulama Pakistan jika seorang muslim belajar Islam di Barat. Lebih dari itu, sikap yang cenderung ke Barat dinilai negatif meskipun langkah yang ditempuh untuk kebaikan dan kemajuan umat Islam. Menurut Rahman, kondisi objektif masyarakat Pakistan belum mampu menciptakan intelektual yang solid dan baik.⁸ Secara kelembagaan, pendidikan Islam tingkat tinggi di Pakistan belum memenuhi standar akademik. Kapasitas guru besar dengan tradisi penelitian masih di bawah standar jika dibandingkan dengan Barat. Kondisi ini berpengaruh pada Rahman yang pada akhirnya ia tetap melanjutkan studi ke Barat.

Kondisi di atas berbeda dengan di Barat. Wacana ilmiah yang rasionalistik berkembang dengan pesat. Suburnya pemikiran di bidang kajian ilmiah tidak hanya dalam bidang sains, tetapi juga filsafat dan keislaman. Ignaz Goldzhiher, Joseph Schacht, H.R. Ghibb, N.J. Coulson, dan J.N.D. Anderson adalah contoh konkret. Mereka dicetak di Barat dengan kemampuan akademik dalam bidang pemikiran filsafat dan keislaman. Kemajuan yang dicapai Barat itu adalah pilar penting bagi Rahman untuk melanjutkan ke sana.

Selama di Inggris Rahman giat mempelajari beberapa bahasa Barat, di antaranya bahasa Latin, Yunani, Inggris, Perancis, dan Jerman. Penguasaan Rahman terhadap bahasa-bahasa itu membantu upayanya dalam memperdalam dan memperluas wawasan keilmuannya, khususnya dalam studinya terhadap literatur keislaman yang ditulis oleh para orientalis.⁹ Dengan penguasaan tersebut, Rahman

⁷Ibrahim Musa, "Kata Pengantar," dalam Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi tentang Fundamentalisme Islam*, terj. Aam Fahmia (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000), 1. Lihat John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, Vol. 3 (New York: Oxford University Press, 1955), 408.

⁸Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: Chicago University Press, 1982), 121.

⁹Ghufron A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaruan Hukum Islam* (Jakarta: Manajemen PT Raja Grafindo, 1997), 19.

berani mengkritisi karya-karya orientalis dalam kajian pemikiran Islam, khususnya dalam kajian hadis dan sunnah.

Pada tahun 1950, Rahman menyelesaikan studi doktornya di Oxford University dengan mengajukan disertasi tentang Ibn Sīnā di bawah pengawasan Simon van Den Bergh. Selama itu ia juga merampungkan penerjemahan karya Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāh* untuk diterbitkan di Oxford University Press dengan judul *Avesina psychology. Kitāb al-Najāh* itu merupakan ringkasan Ibn Sīnā dari *Kitāb al-Shifā'*, karya Ibn Sīnā yang terbesar. Belakangan ia juga menyunting *Kitāb al-Nafs* karya Ibn Sīnā yang lain yang juga bagian dari *Kitāb al-Shifā'*.¹⁰ Kemampuan Rahman mengelaborasi pemikiran Ibn Sīnā mengangkat karirnya sebagai tokoh yang ahli dalam bidang ketimuran. Ia dinilai sebagai pakar yang ahli dalam bidang pemikiran Ibn Sīnā.

Setelah di Oxford, ia mengajar Bahasa Persi dan Filsafat Islam di Durham University dari tahun 1950-1958. Ia meninggalkan Inggris untuk menjadi Associate Professor pada kajian Islam di Institute of Islamic Studies Mc. Gill University Kanada di Montreal.¹¹ Ketika di Durham University, ia merampungkan karya orisinalnya, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*. Buku ini diterbitkan pada tahun 1958. Penulisan karya ini dilatarbelakangi oleh kenyataan bahwa selama itu sarjana-sarjana modern yang mengkaji pemikiran keislaman kurang menaruh perhatian terhadap masalah doktrin kenabian. Buku ini merupakan titik sentral yang sama-sama dihadapi oleh arus pemikiran Islam tradisional dan helenis. Dalam karya ini, Rahman mengulas sumber-sumber helenis dari doktrin filosofis dalam berbagai aspek.¹²

Setelah menjadi profesor tamu di University of California Los Angeles pada tahun 1969, ia dikukuhkan sebagai guru besar pemikiran Islam di University of Chicago di musim gugur 1969. Pada tahun 1986 ia dianugerahi *Harold H. Swift Distinguished Service*

¹⁰*Ibid.*

¹¹Musa, "Kata Pengantar," dalam Rahman, *Gelombang*, 2.

¹²Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (London: George Allen & Unwin, 1958), 7.

Professor di Chicago. Penghargaan ini disandanginya sampai ia meninggal pada tahun 1988.¹³

KEGELISAHAN AKADEMIK FAZLUR RAHMAN TERHADAP STUDI ORIENTALIS DAN ULAMA TENTANG SUNNAH

Fazlur Rahman berpandangan bahwa hadis dan sunnah secara realistik berevolusi secara historis. Pendekatan Rahman ini merupakan respons terhadap para orientalis ketika ia berada di Barat dan respons terhadap ulama Islam tradisional dan fundamental yang menghujatnya sewaktu ia berada di Pakistan; juga sebagai respons terhadap tokoh Islam modernis.

Menurut Ignaz Goldziher, hampir tidak mungkin ada keyakinan untuk menyaring banyak materi hadis sehingga diperoleh suatu hadis yang dapat dipastikan berasal dari Rasulullah dan para sahabat awal. Karena itu, hadis harus dianggap sebagai catatan atau pandangan dari generasi muslim awal daripada sebagai catatan kehidupan dan ajaran Nabi dan sahabat-sahabatnya.¹⁴ Namun ia mengakui adanya sunnah bagi umat Islam yang diartikannya sebagai norma-norma praktis yang ditarik dari ucapan-ucapan dan tindakan-tindakan yang diwartakan.¹⁵ Dengan demikian, ia mendefinisikan sunnah sebagai praktik yang hidup.¹⁶ Perbedaan antara hadis dan sunnah adalah bahwa hadis merupakan laporan-laporan teoritis, sedang sunnah merupakan laporan-laporan yang memperoleh kualitas normatif dan telah menjadi prinsip praktis bagi generasi muslim.¹⁷ Artinya, sebagian besar materi hadis lebih merupakan hasil perkembangan religius, historis, dan sosial Islam selama dua abad pertama. Konsekuensi logisnya, Goldziher menyimpulkan bahwa produk-produk kompilasi hadis tidak dipercaya sebagai sumber ajaran dan perilaku Nabi Muhammad sendiri. Sementara tentang sunnah, ia mengemukakan bahwa konsep ini telah ada pada masa Arab pra Islam dengan

¹³Musa, "Kata Pengantar," dalam Rahman, *Gelombang*, 4.

¹⁴Ignaz Goldziher, *Muhammadanische*, Jilid 2 (Halle University Press, 1961), 5. Ini dikutip oleh Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman*, 128.

¹⁵*Ibid.*, 13.

¹⁶*Ibid.*, 12.

¹⁷*Ibid.*

makna tradisi, adat, dan kebiasaan nenek moyang bangsa Arab yang menjadi panutan. Tetapi dengan datangnya Islam, konsep ini berubah menjadi model perilaku Nabi, dan idealitas sunnah orang Arab pra Islam berakhir.¹⁸

Selain Goldziher terdapat Snouck Hurgronje. Dalam penelitiannya terhadap evolusi hadis, dia berpandangan bahwa sunnah yang terdapat dalam berbagai hadis merupakan postulat dogmatis umat Islam. Keyakinan para pemimpin Islam pada dua atau tiga abad pertama Islam bahwa setiap aturan yang diikuti oleh masyarakat Islam harus didasarkan pada sunnah. Dengan demikian, para ulama pada periode awal menambah pandangan dalam setiap masalah yang dianggap penting bagi masyarakat dalam bentuk hadis.¹⁹

Demikian juga Margoliouth, menurutnya Muhammad sama sekali tidak meninggalkan sunnah. Sunnah yang dipraktikkan umat Islam awal bukan merupakan sunnah Nabi tetapi kebiasaan bangsa Arab pra Islam yang telah dimodifikasi al-Qur'ān. Menurutnnya, untuk memberikan otoritas dan normativitas terhadap kebiasaan-kebiasaan tersebut, umat Islam pada abad kedua Hijriah telah mengembangkan konsep sunnah Nabi dan menciptakan mekanisme hadis untuk merealisasikan konsep tersebut.²⁰

Tokoh orientalis yang lain adalah Joseph Schacht. Menurut Schacht, konsep sunnah merupakan kreasi umat Islam belakangan. Al-Shāfi'ī merupakan ahli hukum Islam pertama yang secara konsisten memberi batasan terhadap sunnah sebagai model perilaku Nabi yang identik dengan tradisi Nabi. Menurutnnya, bagi generasi sebelum al-Shāfi'ī, sunnah mencerminkan kebiasaan tradisional masyarakat yang membentuk “tradisi yang hidup” pada basis yang sama dengan praktik yang disepakati secara umum.²¹ Menurutnnya,

¹⁸Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Penerbit Mizan, 1996), 163.

¹⁹Snouck Hurgronje, *Selected Works* (Leiden: E.J. Brill, 1957), 7.

²⁰Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago & London: University of Chicago Press, 1979), 45.

²¹Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (London: Oxford University Press, 1979), 2-3.

“tradisi yang hidup” mendahului hadis Nabi.²² Artinya, beredarnya hadis pertama kali pada dasarnya disandarkan pada tābi‘īn, kemudian pada sahabat, dan akhirnya pada Nabi.

Menurut ‘Azamī, Ignaz Goldziher adalah orientalis pertama yang melakukan kajian tentang hadis, kemudian disusul orientalis lain seperti Joseph Schacht dan lain-lain. Apabila Ignaz Goldziher hanya sampai pada kesimpulan bahwa apa yang disebut hadis diragukan otentisitasnya sebagai sabda Nabi, maka Joseph Schacht sampai pada kesimpulan bahwa tidak ada satu pun hadis yang otentik dari Nabi, khususnya hadis-hadis yang berkaitan dengan masalah hukum.²³

Dari batasan-batasan sunnah yang diberikan para orientalis itu sangat jelas bahwa mereka tidak menghubungkan sunnah kepada Nabi. Pengaitan sunnah dinilai muncul masa belakangan. Dengan demikian, sunnah yang menjadi pegangan umat Islam selama ini sebagai perbuatan dan perkataan Nabi tidak pernah ada.

Di tengah kegelisahannya, kemudian Rahman menjelaskan beberapa sebab penolakan sarjana Barat terhadap hadis. Menurut Rahman, mereka menemukan (i) bahwa sebagian besar kandungan sunnah merupakan tindak lanjut dari kebiasaan dan adat istiadat pra Islam; (ii) bahwa sebagian besar kandungan sunnah merupakan hasil aktivitas pemikiran bebas ahli hukum Islam awal yang, dengan ijtihad, telah membuat beberapa deduksi dari sunnah dan menambahkan elemen-elemen baru, terutama dari sumber-sumber Yahudi dan praktik pemerintahan Bizantium serta Persia; dan (iii) ketika hadis berkembang menjadi gerakan yang besar dan menjadi fenomena massif pada akhir abad kedua, khususnya abad ketiga H, seluruh kandungan sunnah yang awal dihubungkan secara verbal kepada Nabi di bawah lindungan konsep sunnah.²⁴

²²*Ibid.*

²³Muhammad Muṣṭafā ‘Azamī, *Studies in Early Ḥadīth Literature* (Indianapolis: American Trust Publication, 1968), xvii. Lihat Khayr al-Dīn al-Zirikī, *al-A‘lām*, Juz 1 (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1980), 10.

²⁴Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), 5.

Selain tokoh orientalis, di kalangan ulama terjadi skeptisisme terhadap hadis. Tendensi skeptisisme hadis di anak benua Indo-Pakistan bermula dari Sir Sayyid dan koleganya di abad ke-19. Skeptisisme Sir Sayyid mempunyai pengaruh yang kuat terhadap kalangan modernis di anak benua tersebut. Parwez tampaknya mengelaborasi lebih jauh skeptisisme Sir Sayyid untuk memberi definisi tentang “Islam” bagi Pakistan yang semata-mata bertumpu pada al-Qur’ān. Bagi Parwez, hadis tidak dipandang sebagai sumber kedua Islam. Dengan mengembangkan metode kritik *matn* Sir Sayyid, ia sampai pada kesimpulan yang ekstrem bahwa hadis banyak mengandung hal-hal yang tidak masuk akal, terlalu antropomorfis, bahkan secara moral memalukan. Oleh karena itu, hadis tidak dipandang sebagai bersumber dari Nabi. Parwez dan kelompoknya, lewat beberapa penerbitan dalam jurnal mereka, *Tulū‘ al-Islām*, juga beranggapan bahwa walaupun sebuah hadis terbukti secara historis, namun hadis itu tidak normatif bagi umat Islam dewasa ini. Nabi dalam pernyataan dan tindakan ekstra Qur’ānīnya tidak luput dari kekeliruan. Dalam beberapa hal, Nabi hanya menafsirkan al-Qur’ān pada masanya. Pandangan Parwez semacam ini mempengaruhi perumusan artikel “Islam” dalam Konstitusi 1962. Karena gagasannya tersebut, ia mendapat fatwa *takfīr* dari kalangan ulama.²⁵

RESPONS FAZLUR RAHMAN TERHADAP VALIDITAS SUNNAH

Pemikiran para orientalis tentang teori evolusi direspons oleh Rahman. Dalam kajiannya, Rahman mengkonfirmasi temuan dan teori para orientalis tentang evolusi sunnah dan hadis, tetapi ia tidak sepakat dengan teori yang dikemukakan bahwa konsep sunnah merupakan kreasi kaum muslim belakangan. Menurutnya, konsep sunnah yang merupakan kreasi umat Islam belakangan dalam pandangan orientalis dinilai tidak valid. Menurutnya, sunnah adalah konsep yang valid dan operatif sejak awal Islam dan berlaku sepanjang masa.²⁶ Secara eksplisit, menurut Rahman, istilah sunnah

²⁵Amal, *Islam*, 86-87.

²⁶Rahman, *Islamic Methodology*, 6.

di dalam al-Qur'ān memang tidak ada, tetapi konsep sunnah sejak zaman Nabi telah ada.²⁷ Dalam pandangan Rahman, di dalam al-Qur'ān terdapat beberapa keterangan yang menjelaskan bahwa Rasulullah sebagai teladan yang baik (*uswah ḥasanah*). Oleh karena itu, umat Islam sejak awal tetap beranggapan bahwa praktik Nabi sebagai konsep.²⁸ Rahman mengartikan sunnah sebagai “perilaku teladan” (*exemplary conduct*). Pengertian semacam ini sangat dekat maknanya dengan *uswah*. Kesimpulan yang diambil oleh Rahman bahwa sunnah merupakan konsep pengayom. Konsepsi ini secara jelas mengisyaratkan bahwa Rahman berupaya meluruskan kekeliruan pemikiran tentang sunnah yang dimunculkan para orientalis.

Untuk memperkuat gagasan, Rahman mengajukan sistem periwayatan. Menurutnya, periwayatan hadis telah ada sejak zaman Rasulullah. Untuk membuktikan hal itu, Rahman mengambil contoh surat Ḥasan al-Baṣrī yang ditujukan kepada ‘Abd al-Mālīk bin Marwān. Dalam sebuah riwayat, ‘Abd al-Mālīk minta penjelasan kepada al-Baṣrī tentang kebebasan manusia yang belum pernah ada sebelumnya. Artinya, secara formal dan verbal tentang kebebasan manusia belum ada. ‘Abd al-Mālīk tidak mengetahui sahabat yang mempunyai pandangan semacam itu. Dia minta agar ditunjukkan riwayat hadis yang mengakui kebebasan manusia. Dalam jawabannya melalui surat, al-Baṣrī menjelaskan bahwa para pendahulu tidak ada yang menolak tentang kebebasan manusia dan di antara mereka tidak ada yang berbeda pendapat.²⁹

Hal yang penting dari seorang khalifah, menurut Rahman, adalah bahwa ia meminta beberapa alternatif dasar yang dipakai al-Baṣrī untuk mendukung kebenaran pendapatnya, di antaranya adalah riwayat hadis dari salah seorang sahabat Nabi. Hal ini menunjukkan bahwa sebelum masa itu telah berkembang tradisi periwayatan, sekaligus menunjukkan otoritatifnya generasi sahabat dalam hal periwayatan. Jawaban al-Baṣrī tentang sunnah Nabi yang berkaitan dengan kebebasan manusia, meskipun tidak menyebut-

²⁷Fazlur Rahman, “Islam: An Overview,” dalam *The Encyclopedia of Religion*, (ed.) Mircea Eliade, Vol. 7 (New York: Mac Millan Publishing Co., 1987), 309.

²⁸*Ibid.*, 7.

²⁹Mas’adi, *Pemikiran*, 131-132. Lihat Rahman, *Islam*, 55.

kan periwayatan yang bersumber dari Nabi, memberi sinyalemen adanya sunnah. Hal ini bukan berarti tidak ada sebuah riwayat yang menjadi dasar bagi al-Baṣrī, tetapi ia bermaksud menekankan teologi bahwa kebebasan manusia adalah sesuatu yang baru.³⁰ Selain itu, surat al-Baṣrī merupakan petunjuk arah, bukan serangkaian aturan yang ditetapkan secara pasti. Pengertian sunnah semacam ini merupakan dasar pemikiran umat Islam awal.³¹ Dengan demikian, doktrin determinasi secara implisit bertentangan dengan ajaran sunnah Nabi dan “sunnah ideal” secara realistis telah berkembang pada masa kaum muslim awal.

Untuk memperkuat hal tersebut, Rahman juga mengutip kebiasaan Imam Mālik dalam *al-Muwattaʿa* yang biasanya mengutip terlebih dahulu riwayat hadis dalam menjawab setiap masalah yang dihadapi, kemudian menyampaikan pernyataan seperti: “dan ini pun merupakan sunnah kita...,” “sunnah bagi kita adalah...,” kadang-kadang ia menggunakan istilah “sunnah yang kita akui adalah...” Imam Malik, misalnya mengutip hadis yang menegaskan bahwa Nabi menjamin hak *Shufʿah* kepada seseorang jika partner-nya hendak menjual bagiannya, lalu Mālik menyatakan “dan hal ini merupakan sunnah bagi kita.” Lantas kepada Saʿīd bin Musayyab, ahli hukum yang populer di Madinah, Mālik bertanya kepadanya: “Adakah sunnah mengenai *shufʿah*,” ia menjawab: “ya, tetapi *shufʿah* hanya berlaku atas rumah dan tanah.³² Dalam pernyataan pertama, menurut Rahman, sunnah berarti praktik yang dilakukan oleh kaum muslim Madinah, dan pengertian seperti ini tidak cocok dalam pernyataan yang kedua, karena untuk suatu praktik yang telah disepakati tidak mungkin dipertanyakan “adalah sunnah mengenai hal ini.” Untuk itu, pernyataan kedua tersebut harus suatu pre-seden yang normatif, bisa berupa sunnah Nabi dan bisa berupa sunnah sahabat yang bersumber dari Sunnah Nabi.³³

³⁰Rahman, *Islamic Methodology*, 7.

³¹*Ibid.*, 12.

³²*Ibid.*, 13.

³³*Ibid.*, 14. Mas’adi, *Pemikiran Fazlur Rahman*, 136-137.

Selain data periwayatan, Rahman menyampaikan data historis yang berkaitan dengan syair al-Kumayt, seorang penyair pro Hasyimi yang hidup antara akhir abad pertama sampai awal abad kedua H. Di dalam syair terdapat terdapat “sunnah” yang menurutnya tidak dapat diartikan lain kecuali sunnah Nabi. Bunyi syairnya sebagai berikut:

بأي كتاب أو بأي سنة ترى حبهام عارا عليّ وتحسب

*Berdasarkan kitab apa atau sunnah manakah yang engkau memandang cintaku kepada mereka sebagai kebaikan.*³⁴

Rahman juga menyajikan data historis lain dengan merujuk kepada kitab *al-Kharāj*.³⁵ Dalam kitab ini dijelaskan bahwa ‘Umar bin Khaṭṭāb pernah mengirimkan beberapa orang ke daerah tertentu untuk mengajarkan al-Qur’ān dan sunnah.³⁶ Dalam informasi ini Rahman menjelaskan, kesadaran yang berkembang pada saat itu bahwa al-Qur’ān tidak dapat diajarkan tanpa mempertimbangkan aktivitas Rasulullah. Aktivitas Rasul mencakup bidang politik, kepemimpinan, pengambilan keputusan, dan lain-lain. Dengan demikian, al-Qur’ān dan sunnah terdapat pertalian yang utuh.³⁷

Data-data historis yang diungkap oleh Rahman tentang validitas sunnah sebagai jawaban terhadap tantangan orientalis. Analisis historis sebagai respons terhadap wacana ilmiah yang berkembang merupakan kepedulian sumbangan besar Rahman dalam diskursus kontemporer. Dalam realitasnya, kalangan ahli hadis maupun fiqh zaman modern masih sedikit menanggapi tantangan orientalis di atas.

Terkait dengan gencarnya kecaman ulama terhadap Parwez dengan fatwa *takfīr*, Rahman meluncurkan dua artikel tentang sunnah dan hadis dalam *Islamic Studies* pada Maret dan Juni 1962, men-

³⁴*Ibid.*, 7-8.

³⁵Lihat Abū Yūsuf, *al-Kharāj* (Kairo: t.p., 1302 H), 8. Meskipun referensi ini agak belakangan, yaitu pada paro kedua hijriah, namun yang penting bagi Rahman adalah kebenaran informasi yang terkandung di dalamnya.

³⁶Rahman, *Islam*, 8.

³⁷*Ibid.*, 50.

jelang penunjukan sebagai Direktur Lembaga Riset Islam. Dalam tulisan tersebut, Rahman mempertahankan kesahihan dan normativitas sunnah.³⁸ Meskipun demikian, pandangan Rahman tidak sama dengan kalangan tradisionalis dan fundamentalis dalam menilai kesahihan dan kenormatifan hadis. Menurutnya, hadis-hadis teknis tidak dapat dirujuk kepada Nabi. Hadis semacam ini merupakan interpretasi yang kreatif dan dinamis terhadap sunnah.

Artikel yang digulirkan oleh Rahman menuai kritik dari kalangan tradisionalis dan fundamentalis. Ia dituduh sebagai seorang westernis dan agen orientalis. Meskipun demikian, ia tidak diklaim *takfir*. Ia hanya disalahkan dalam pandangannya.

Sebagaimana Schacht serta para orientalis pada umumnya, dan dalam taraf tertentu Sir Sayyid beserta gerakan Aligarhnya maupun modernisme klasik pada umumnya, Rahman tidak sepekat dengan pandangan tradisionalis bahwa historisitas hadis dijustifikasi oleh *isnād*. Ia memang mengakui bahwa *isnād*, di samping mengandung informasi biografis yang kaya, telah meminimalkan upaya-upaya pemalsuan hadis. Hanya saja baginya, *isnād* tidak dapat dijadikan argumentasi positif yang final. Menurut Rahman, *isnād* itu berkembang belakangan dan bermula di sekitar abad pertama Hijriah. Oleh karena itu, validitas *isnād* sebagai argumen positif terhadap historisitas sunnah dinilai kurang kuat.³⁹

KONSEP FAZLUR RAHMAN TENTANG SUNNAH SEBAGAI PRAKTIK YANG HIDUP

Dalam studi historis, Rahman mampu menunjukkan eksistensi sunnah. Ia sukses mengelaborasi realitas sunnah sebagai konsepsi yang datang dari Nabi. Meskipun demikian, sunnah Nabi merupakan konsep pengayom dan tidak memiliki kandungan spesifik yang bersifat mutlak. Sunnah dapat diinterpretasikan dan diadaptasikan. Menurut Rahman, Nabi pada dasarnya merupakan pembaru moral manusia. Hingga akhir hayatnya, Nabi sibuk dengan perjuangan moral menentang orang-orang Mekah Arab. Dia hampir tidak punya

³⁸Amal, *Islam*, 87.

³⁹*Ibid.*, 172.

waktu untuk menetapkan aturan. Meskipun demikian, dalam kasus-kasus yang akut Nabi mengeluarkan keputusan dan dalam kasus-kasus tertentu al-Qur'ān harus mengintervensi. Kebanyakan kasus semacam itu bersifat *ad hoc* dan diselesaikan secara informal.⁴⁰

Penyelesaian secara *ad hoc* dari Nabi tidak dipandang secara kaku oleh generasi muslim awal. Mereka menyempurnakan dan menafsirkan sunnah Nabi secara kreatif menjadi “sunnah yang hidup” dalam menghadapi realitas. Hal ini dapat dilihat dari kebijakan ‘Umar bin Khaṭṭāb dan para pakar hukum muslim awal.⁴¹ Dengan demikian, “sunnah yang hidup” bermula dari “sunnah ideal” yang ditafsirkan melalui *ijtihād*. Oleh karena itu, “sunnah yang hidup” identik dengan *ijmā'* dan merupakan ketentuan yang berproses.

Penyelesaian-penyelesaian *ad hoc* dari Nabi, yang juga merupakan sunnahnya, tidak dipandang secara kaku oleh generasi-generasi muslim awal. Mereka ini, menurut Rahman, menyempurnakan dan menafsirkan sunnah Nabi secara kreatif menjadi “sunnah yang hidup” untuk menghadapi faktor-faktor dan benturan-benturan baru. Pada titik ini Rahman mengkonfirmasi temuan-temuan kesarjanaan Barat bahwa kandungan aktual sunnah kaum muslim awal sebagian besarnya adalah produk *ijtihād* personal yang telah mengkristal. Hanya saja, ia memberi substansi baru pada temuan-temuan para sarjana Barat—yang juga dengan jelas membedakan teori yang diajukannya dari teori-teori Barat—dengan menegaskan bahwa sunnah kaum muslim itu berkaitan secara organis dengan preseden otoritatif dari Nabi, karena ia merupakan penafsiran terhadapnya.⁴²

Contoh-contoh di atas membawa Rahman pada kesimpulan bahwa “sunnah yang hidup” identik dengan *ijmā'* kaum muslim atau praktik yang disepakati, dan bahwa “sunnah yang hidup” merupakan suatu proses yang tengah berlangsung (*on going process*) karena disertai dengan *ijtihād* dan *ijmā'*. Pandangan-pandangan Rahmān yang telah diuraikan diringkas dengan jelas dalam kutipan:

⁴⁰Rahman, *Islamic Methodology*, 11.

⁴¹*Ibid.*

⁴²Amal, *Islam*, 168.

... (1) bahwa sunnah kaum muslim awal, secara konsepsional dan kurang lebih secara garis besarnya, berkaitan secara intim dengan sunnah Nabi dan pandangan bahwa praktik kaum muslim awal adalah hal yang terpisah dari sunnah Nabi tidak dapat dipegang sama sekali; (2) bahwa meskipun demikian, kandungan spesifik yang aktual dari sunnah kaum muslim awal ini sebagian besarnya adalah produk kaum muslim sendiri; (3) bahwa agensi kreatif dari kandungan (sunnah kaum muslim) ini adalah *ijtihad* personal yang mengkristal ke dalam *ijmā'* berdasarkan petunjuk umum sunnah Nabi yang tidak dipandang sebagai suatu hal yang amat spesifik; dan (4) bahwa konsep sunnah atau sunnah dalam pengertian (2) identik dengan *ijmā'*. Hal ini menunjukkan bahwa masyarakat secara keseluruhan merasa sangat perlu untuk menciptakan dan menciptakan kembali kandungan sunnah Nabi dan bahwa *ijmā'* merupakan jaminan untuk mencapai kebenaran, yakni untuk menjaga kesalahan (...) dari kandungannya yang baru.⁴³

Fenomena *sunnah-ijmā'* yang merupakan kristalisasi *ijtihad* tidak menghapus perbedaan pendapat. *Ijmā'* atau sunnah kaum muslim awal tidak hanya bersifat regional seperti *sunnah-ijmā'* Madinah dan Irak, bahkan lokal. Hal tersebut membuktikan bahwa proses pencapaian *ijmā'* melalui perbedaan praktik lokal dan *ijtihad* yang berbeda serta memunculkan opini publik, meskipun pada waktu yang sama proses pemikiran bebas dan penafsiran tetap berproses. Dengan demikian, pencapaian *ijmā'* pada saat itu berjalan secara demokratis. Proses pencapaian *ijmā'* yang berjalan secara demokratis itu dihentikan oleh al-Shāfi'ī dengan gerakan yang sangat kuat dan menghendaki keseragaman serta menyerukan substitusi hadis untuk proses *ijtihad-ijmā'*. Dalam konteks ini, Rahman mengkritik al-Shāfi'ī yang memberikan peranan *sunnah-ijtihad-ijmā'* kepada sunnah Nabi. Menurut Rahman, al-Shāfi'ī memahami sunnah secara harfiah dan bersifat mutlak. Penalaran al-Shāfi'ī berdampak

⁴³*Ibid.* Dan lihat Rahman, *Islamic Methodology*, 19.

pada rusaknya hubungan organis di antara *sunnah-ijtihād-ijmā'*.⁴⁴ Penyempitan makna ini tumbuh pada akhir abad kedua Hijriah karena al-Shāfi'ī menyalahi istilah yang telah lama berkembang dan mengajak masyarakat menggunakan hadis *āḥād* serta mendahulukan hadis terhadap ketentuan yang berlaku dalam masyarakat. Sejak saat itu, di kalangan ulama pengertian hadis dan sunnah adalah semakna.⁴⁵

Gerakan hadis yang dilancarkan oleh al-Shāfi'ī dilatarbelakangi oleh tumbuhnya pemikiran bebas pada saat itu yang dalam beberapa hal menghasilkan keputusan hukum yang bertentangan dengan hadis. Arah yang hendak dicapai oleh gerakan hadis al-Shāfi'ī adalah menekan tumbuhnya praktik-praktik atau "sunnah yang hidup." Al-Shāfi'ī adalah pembela utama penerimaan hadis Nabi dalam masalah hukum secara massal sebagai salah satu dasar hukum, sedang lawan-lawannya dalam aliran hukum menyatakan bahwa dasar hukum yang mereka pakai adalah sunnah Nabi yang hidup secara aktual dalam tradisi praktis. Mereka sebenarnya tidak menyangkal hadis Nabi begitu saja, tetapi menurutnya ajaran-ajaran Nabi harus dicari dalam praktik masyarakat muslim Madinah. Praktik yang diberlakukan oleh masyarakat muslim Madinah lebih mencerminkan warisan Nabi daripada hadis-hadis yang samar yang dinyatakan bersumber dari otoritas Nabi tapi tidak mempunyai dasar dalam praktik masyarakat. Lawan-lawan al-Shāfi'ī selanjutnya mengklaim bahwa para sahabat dan tābi'īn merupakan generasi yang paling mengetahui dan satu-satunya pengemban sunnah Nabi yang terpercaya.⁴⁶

Berdasarkan data perdebatan antara al-Shāfi'ī dan ahli hukum Madinah tersebut, Rahman menyimpulkan bahwa sebenarnya antara keduanya sama-sama menghendaki posisi sunnah Nabi sebagai sumber hukum Islam. Ahli hukum Madinah beralih bahwa tradisi mereka bersumber dari sunnah Nabi, sedang al-Shāfi'ī membela otoritas Nabi melalui kontroversi hadis. Realitas ini adalah bukti

⁴⁴*Ibid.*, 20-24.

⁴⁵Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddiqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits* (Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, 2002), 16.

⁴⁶Mas'adi, *Pemikiran*, 90-92.

keberhasilan al-Shāfi‘ī dalam memperjuangkan otoritas Nabi melalui kontroversi hadis. Ketika ahli hukum Madinah berargumentasi bahwa praktik mereka bersumber dari sunnah Nabi, mereka perlu menetapkan persambungan praktik dari generasi tābi‘īn dan sahabat sampai Nabi. Dengan demikian, tujuan al-Shāfi‘ī berhasil dalam memperjuangkan otoritas hadis di tengah-tengah skeptisisme Mu‘tazilah dan di tengah kelonggaran penalaran ahli hukum Irak.⁴⁷

Dalam pandangan Rahman, program al-Shāfi‘ī memperjuangkan penerimaan hadis secara besar-besaran secara tidak langsung telah menyerang doktrin *ijmā’* ahli hukum Madinah, lalu ia membatasinya pada praktik dan kewajiban-kewajiban pokok agama. Dengan tindakannya itu, maka jika *ijmā’* sudah tidak efektif kecuali pada pokok-pokok kewajiban agama yang secara esensial telah tercakup dalam hadis, maka ia mengisi seluruh kekosongan yang ditinggalkan *ijmā’* dengan hadis. Hasil akhir dari evolusi sunnah adalah terlepasnya *qiyās*, *ijtihād* atau unsur penalaran lain dari posisi sebagai penengah antara al-Qur’ān dan sunnah di satu pihak dan antara sunnah dengan *ijtihād* pada pihak lain.⁴⁸

Dalam pandangan Rahman, kuatnya gerakan hadis merupakan kesuksesan al-Shāfi‘ī yang mengampanyekan hadis sebagai pengganti “sunnah yang hidup.” Pada pertengahan abad ke-3 H, hadis telah mempunyai bentuk yang pasti dan “sunnah yang hidup” telah tenggelam ke dalam materi-materi hadis. Menurut Rahman, materi-materi hadis sangat mencerminkan pertumbuhan dan pertentangan berbagai opini keagamaan kaum muslim pada dua abad pertama Islam, meskipun materi-materi tersebut memiliki sentuhan historis dengan sunnah ideal Nabi. Pada masa ini hadis-hadis dihimpun dan disaring.⁴⁹ Menurut Rahman, pada pertengahan abad ke-2 H, gerakan hadis memperoleh kemajuan pesat, meskipun hampir seluruh hadis dinyatakan tidak bersumber dari Nabi, tetapi dari para sahabat dan generasi muslim sesudahnya. Rahman menegaskan, dalam masa ini dan selama abad ke-3 H, pandangan-pandangan kaum muslim masa

⁴⁷Rahman, *Islam*, 61.

⁴⁸*Ibid.*, 76.

⁴⁹*Ibid.*, 63-64.

lalu mulai diproyeksikan kepada Nabi. Meskipun demikian, Rahman menemukan bahwa pada waktu yang sama hadis-hadis masih ditafsirkan secara bebas.⁵⁰

Hasil penelitian Rahman tentang evolusi sunnah diringkas secara jelas dalam kutipan berikut ini:

Kita temukan bahwa dalam sejarah (Islam) awal, *ijtihād* dan *ijmā'* tidak hanya berkaitan secara intim antara satu dengan lainnya, tetapi juga berhubungan dengan sunnah yang bermula dari sunnah Nabi, yang merupakan proses interpretasi dan elaborasi kreatif yang berlangsung terus-menerus dengan diberi sanksi *ijmā'*. Namun proses kreatif ini terhenti, menciut secara perlahan hingga macet, ketika “sunnah yang hidup” tersebut mulai ditempa ke dalam bentuk hadis dan dinisbatkan kepada Nabi. Dalam proses ini, perbedaan pendapat internal mengenai masalah-masalah legal, moral, dan politik memainkan peran yang menentukan. Proses tersebut, yang mungkin bermula di sekitar pengujung abad pertama dan kedua Hijriah, memperoleh momentum yang dahsyat selama abad kedua dan membuahkannya pada abad ketiga Hijriah. Dengan hebatnya kekuatan gerakan ini sehingga mazhab-mazhab hukum yang mendasarkan pandangannya pada pemikiran bebas harus menerima pendapat al-Shāfi'ī bahwa sebuah hadis, meskipun terisolasi—hanya didukung oleh satu mata rantai perawi—harus dipandang memiliki otoritas yang lebih tinggi dari opini pribadi dan bahkan praktik (kaum muslim) atau *ijmā'*....

Setelah semua pendapat tentang masalah-masalah politik, moral, dan hukum diproyeksikan kembali kepada Nabi, terjadilah peperangan ide di dalam Islam yang akhirnya diredakan oleh usaha-usaha *ahl al-ḥadīth* yang sepanjang abad ketiga Hijriah mengumpulkan hadis-hadis yang mencerminkan pendapat mayoritas dan dengan demikian dapat dipandang mengekspresikan spirit ajaran kenabian....⁵¹

⁵⁰Rahman, *Islamic Methodology*, 33-35.

⁵¹*Ibid.*, 139-140. Amal, *Islam*, 171-172.

Rahman mengakui adanya hubungan yang erat antara sunnah dan hadis, sekalipun antara keduanya terpisah oleh jarak waktu yang cukup lama. Menurutnya, benang merah yang menghubungkan antara keduanya adalah sunnah generasi awal atau “sunnah yang hidup.” Sunnah generasi awal tersebut merupakan aktivitas *ijtihad* mereka terhadap teladan Nabi dan pada gilirannya “sunnah yang hidup” tersebut diformalisir menjadi hadis.⁵² Meskipun hadis merupakan transmisi verbal dari sunnah, namun Rahman menyampaikan perbedaan-perbedaan yang menonjol antara “sunnah yang hidup” pada generasi awal dan formulasi hadis. Menurutnya, “sunnah yang hidup” merupakan proses yang hidup dan berkelanjutan, sedang hadis bersifat formal dan berusaha menegakkan kepermanenan yang mutlak dari sintesis “sunnah yang hidup” yang berlangsung sampai abad ketiga H.⁵³ Dalam hal ini, Rahman menjelaskan bahwa upaya formalisasi “sunnah yang hidup” menjadi hadis sangat diperlukan pada saat itu. Proses keberlanjutan yang tidak disertai upaya formalisasi, pada waktu-waktu tertentu akan memutuskan kesinambungan proses itu sendiri sehingga menghancurkan identitasnya. Hanya saja, yang dihasilkan oleh hadis ternyata bukan hanya formalisasi tertentu, tetapi ketetapan yang bersifat mutlak. Untuk itu, Rahman menyarankan agar dilakukan pengendoran formalisme dan melakukan langkah baru sebagaimana sunnah terdahulu tercerah secara sukarela ke dalam hadis.⁵⁴ Dalam hal ini, Rahman berusaha membangun kembali hubungan interaksi antara *ijtihad* sahabat generasi awal dengan sunnah Nabi yang melahirkan “sunnah yang hidup.” Dengan mengendoran formalisme sunnah atau hadis-hadis amaliah, maka setiap generasi berkesempatan menghidupkan sunnah Nabi sesuai dengan zamannya sebagaimana yang diperankan oleh generasi awal kaum muslim.⁵⁵

Dari paparan di atas, Rahman menegaskan bahwa hadis Nabi eksis sejak awal perkembangan Islam. Jika sahabat membicarakan hal yang dilakukan, khususnya masalah yang berkaitan dengan ma-

⁵²*Ibid.*, 74.

⁵³*Ibid.*, 75.

⁵⁴*Ibid.*

⁵⁵Mas’adi, *Pemikiran*, 95-96.

syarakat adalah wajar dan logis. Menurut Rahman, pada masa Nabi, hadis hanya digunakan dalam hal yang informal. Perannya hanya terbatas pada pemberian bimbingan dan praktik aktual umat Islam. Setelah Nabi wafat, hadis memiliki status yang semi informal. Pada saat itu, tidak ada bukti bahwa hadis telah dihipunkan. Menurut Rahman, eksistensi hadis sebagai sesuatu yang menciptakan dan dapat dikembangkan menjadi praktik umat Islam. Oleh karena itu, hadis ditafsirkan secara bebas melalui instrumen *ijtihad* yang pada gilirannya mengkristal ke dalam bentuk sunnah umat Islam.⁵⁶

Kesimpulan Rahman dari analisis proses evolusi sunnah Nabi menjadi “sunnah yang hidup” dan kemudian diformalisir menjadi hadis adalah bahwa sebagian besar dari hadis tidak lain merupakan sunnah hasil *ijtihad* generasi pertama kaum muslim. Sunnah tersebut berasal dari ide individu, tetapi setelah lama berinteraksi akhirnya menjadi praktik yang disepakati di kalangan mereka. Dengan kata lain, “sunnah yang hidup” di masa awal tersebut terlihat sebagai hadis dengan disertakan rangkaian perawi.⁵⁷

Meskipun meragukan sebagian besar—untuk tidak mengatakan keseluruhan—hadis teknis, namun Rahman menerimanya sebagai prinsip, yakni bahwa hadis-hadis tersebut harus dipandang sebagai indeks kepada sunnah Nabi, karena ia jelas sekali tidak terpisah dari sunnah tersebut, bahkan bermula darinya. Dengan demikian, sunnah kaum muslim awal merupakan kristalisasi interpretasi kreatif terhadap sunnah Nabi, sedang hadis-hadis tidak lain dari refleksi verbal sunnah yang hidup. Dengan demikian, sunnah Nabi eksis dalam hadis sebagaimana halnya “sunnah yang hidup.” Dengan menggunakan pemahaman terhadap evolusi hadis dan sunnah semacam ini sebagai basisnya, Rahman menegaskan bahwa kebutuhan kaum muslim dewasa ini adalah menuangkan kembali atau mencairkan hadis yang ada ke dalam bentuk sunnah yang hidup melalui studi historis terhadapnya.⁵⁸

⁵⁶Rahman, *Islamic Methodology*, 31-32.

⁵⁷*Ibid.*, 45.

⁵⁸Amal, *Islam*, 172.

Penafsiran situasional itu akan menjelaskan bahwa beberapa doktrin pokok ortodoksi dimodifikasi dan ditegaskan kembali. Sunnah yang berbicara determinisme dan karsa bebas manusia yang tercermin dalam hadis perlu ditarik dalam makna historis. Dengan demikian, fungsi hadis selalu tercermin dalam berbagai konteks. Penafsiran situasional yang sama, juga harus dilakukan terhadap hadis-hadis hukum. Hadis-hadis ini harus dipandang sebagai satu masalah yang harus ditinjau kembali, bukan sebagai hukum yang sudah jadi (*ready made law*) yang harus diterapkan secara langsung. Penafsiran situasional atau historis dalam rangka mencairkan hadis-hadis ke dalam bentuk “sunnah yang hidup” ini akan membuat kita dapat menyimpulkan norma-norma dari hadis untuk diri kita sendiri melalui suatu teori etika yang memadai dan penubuhan kembali hukumnya.⁵⁹

Berdasarkan analisis konsep dan data historis di atas, Rahman menyimpulkan sifat otoritas sunnah Nabi sebagai konsep payung yang bersifat umum (*a general umbrella concept*) daripada sebuah kandungan khusus yang harus dipegangi apa adanya. Dengan demikian, Rahman mengelaborasi analisis historisnya untuk merumuskan konsep sifat otoritas sunnah agar kondusif terhadap upaya pembaruan hukum. Konsep ini sejalan dengan teorinya tentang legal spesifik al-Qur’ān yang harus dikembangkan berdasarkan situasi dan kondisi. Jika dikaitkan dengan ketetapan legal spesifik al-Qur’ān, kedudukan sunnah merupakan model aplikasi, sedang legal spesifik al-Qur’ān merupakan penjabaran dari prinsip umum al-Qur’ān. Jika al-Qur’ān dapat ditafsirkan dalam konteks yang baru, sunnah tentu lebih bisa ditafsirkan. Jika al-Qur’ān pantas ditafsirkan pada prinsip umum al-Qur’ān, maka sunnah tentu lebih pantas.⁶⁰

Sifat otoritas sunnah yang dikembangkan Rahman secara teoritis dan historis belum dikembangkan mayoritas ahli fiqih. Yang ada barulah konsep tentang otoritas sunnah Nabi sebagai *bayān al-Qur’ān* (otoritas intra Qur’ānī) dan sebagai *tashrī’* (otoritas ekstra

⁵⁹*Ibid.*, 173. Rahman, *Islamic Methodology*, 78-80.

⁶⁰Mas’adi, *Pemikiran Fazlur Rahman*, 139.

Qur'ānī). Semua bentuk *bayān* merupakan otoritas Nabi yang bersifat intra Qur'ānī. Adapaun otoritas sunnah sebagai *tashrī'*, yakni sebagai penetap hukum yang bersifat independen dalam kasus-kasus yang al-Qur'ān tidak menetapkan hukumnya, merupakan otoritas Nabi yang bersifat ekstra Qur'ānī. Karena itu, kedudukan konsep Rahman mengenai sifat otoritas sunnah Nabi, minimal dapat dikatakan tidak bertentangan dengan konsep otoritas yang telah ada sebelumnya, karena masing-masing memiliki konteks yang berbeda. Konsep otoritas sunnah sebagai *bayān al-Qur'ān* dan sebagai *tashrī'* dirumuskan dalam konteks *istinbāt al-ḥukm* dengan latar belakang kemapanan sosial masyarakat muslim saat itu, sedang konsep Rahman mengenai sifat otoritas sunnah Nabi sebagai pelayang yang bersifat luwes dirumuskan dalam konteks *taṭbīq al-ḥukm* dengan latar belakang situasional masyarakat modern abad ke-20. Selain itu, konsep yang pertama mengenai otoritas *an sich*, sedang yang kedua berbicara mengenai sifat otoritas, karena itu konsep Rahman dapat dipandang sebagai pengembangan konsep otoritas yang telah ada semenjak periode klasik.⁶¹

Uraian-uraian yang dikemukakan memperlihatkan bahwa Rahman selain mengkonfirmasi temuan kesarjanaan Barat kontemporer, juga memberi substansi yang baru terhadapnya. Penemuan Rahman bahwa konsep sunnah Nabi merupakan konsep yang valid (*ṣaḥīḥ*) dan operatif sejak sebermula Islam. Sunnah atau *ijmā'* kaum muslim awal berhubungan erat dengan sunnah Nabi. Interpretasi kreatif yang dilakukan oleh Rahman, telah membuat teorinya memiliki substansi yang berbeda dengan teori kesarjanaan Barat, meskipun bentuknya tidak dapat dikatakan tidak berbeda jauh. Skeptisisme Rahman terhadap historisitas koleksi-koleksi hadis (yakni hadis teknis) memang tidak berbeda dengan skeptisisme para sarjana Barat. Bahkan dalam kenyataannya, skeptisisme tersebut juga senada dengan Parwez. Skeptisisme semacam ini dapat dirujuk sumbernya dalam tradisi modernisme klasik di anak benua Indo-Pakistan yang diinagurasi oleh Sir Sayyid beserta gerakan Aligarhnya. Namun harus dicatat bahwa terdapat perbedaan mendasar antara

⁶¹*Ibid.*, 139-140.

gagasan Rahman dengan skeptisisme hadis modernisme klasik, karena ia memandang bahwa koleksi hadis merupakan cetakan dari sunnah kaum muslim awal yang secara organis terkait dengan sunnah ideal Nabi yang dipandang sebagai indeks kepada sunnah Nabi.⁶²

Berpijak pada pemahaman di atas, Rahman menegaskan kembali normativitas konsep Nabi yang berada satu posisi dengan kaum muslim pada umumnya, dan dalam taraf tertentu dengan Sir Sayyid yang juga menegaskan bahwa apabila suatu hadis telah terbukti kavaliditasnya secara historis, maka sunnah yang dikandungnya normatif bagi kaum muslim. Tetapi pemahaman Rahman yang dinamis terhadap sunnah Nabi sebagai suatu konsep pengayom yang harus selalu ditafsirkan secara situasional ke dalam bentuk “sunnah yang hidup,” memperlihatkan perbedaan yang tajam baik dengan Sir Sayyid atau kalangan modernis maupun kaum muslim pada umumnya.⁶³

Kerangka teoritis secara historis yang dikembangkan Rahman tersebut merupakan sumbangan ilmiah yang sangat besar. Di era modern, multi penafsiran dan ilmu terhadap berbagai kajian sangat diperlukan. Dalam konteks ini, Rahman menyodorkan konsep baru tentang sunnah sebagai payung dan tidak berlaku secara spesifik mengantarkan umat Islam pada pemahaman terhadap realitas masyarakat. Ketetapan yang tertuang dalam sunnah dapat disesuaikan dengan situasi dan kondisi. Dengan demikian, ketetapan itu tidak bersifat teologis normatif tetapi bersifat sosiologis historis.

PENUTUP

Dari beberapa formulasi di atas dapat ditarik dua kesimpulan sebagai berikut: Pertama, menurut Rahman, sunnah berevolusi secara historis dan merupakan konsep yang valid, tidak sebagaimana yang dituduhkan para orientalis. Sunnah merupakan sumber hukum Islam yang kedua tidak sebagaimana tokoh modernis Islam seperti Sir Sayyid dan Parwez. Meskipun demikian, sunnah tidak sebagaimana penilaian tokoh tradisional dan fundamentalis yang menilai

⁶²Amal, *Islam*, 175.

⁶³*Ibid.*

sunnah sebagai konsep dogmatik, yaitu hadis-hadis teknis yang di-rujukan kepada Nabi.

Kedua, menurut Rahman, sunnah merupakan praktik yang hidup, bukan sebagai praktik yang normatif. Selain itu, ia merupakan konsep payung yang bersifat umum, bukan kandungan khusus yang harus dipegangi apa adanya. Oleh karena itu, sunnah dapat ditafsirkan dengan instrumen *ijtihad* sesuai situasi dan kondisi.

DAFTAR RUJUKAN

- ‘Azamī, Muḥammad Muṣṭafā. *Studies in Early Ḥadīth Literature*. Indianapolis: American Trust Publication, 1968.
- ‘Itr, Nūr al-Dīn. *Manhaj Al-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Fikr, 1992.
- Abū Yūsuf. *al-Kharāj*. Kairo: t.p., 1302 H.
- Abū Zahw, Muḥammad. *al-Ḥadīth wa al-Muḥaddithūn*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1984.
- Al-Khaṭīb, Muḥammad ‘Ajjāj. *Uṣūl al-Ḥadīth: ‘Ulūmuh wa Muṣṭalahuh*. Beirut: Dār al-Fikr, 1989.
- Al-Sibā‘ī, Muṣṭafā. *Al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tashrī‘ al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Salām, 1998.
- Al-Zirikfī, Khayr al-Dīn. *Al-A‘lām*. Juz 1. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1980.
- Amal, Taufik Adnan. *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Bandung: Penerbit Mizan, 1996.
- Anwar, Syamsul. “Paradigma Pemikiran Hadis Modern,” dalam *Wacana Suatu Hadis Kontemporer*. Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 2002.
- Ash-Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*. Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, 2002.
- Esposito, John L. (ed.). *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*. Vol. 3. New York: Oxford University Press, 1955.
- Goldzuher, Ignaz. *Muhammadanische*. Jilid 2. (Halle University Press, 1961.

- Hāshim, Al-Ḥusayn ‘Abd al-Majīd. *Uṣūl al-Ḥadīth al-Nabawī: ‘Ulūmuh wa Maqāyisih*. Mesir: Dār al-Shuruq, 1986.
- Hurgronje, Snouck. *Selected Works*. Leiden: E.J. Brill, 1957.
- Ibn Manzūr. *Lisān al-‘Arab*. Juz 2. Mesir: Dār al-Miṣrīyah, t.t.
- Mas’adi, Ghufron A. *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaruan Hukum Islam*. Jakarta: Manajemen PT Raja Grafindo, 1997.
- Muh. Zuhri. *Hadis Nabi: Telaah Historis dan Metodologis*. Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 1997.
- Muḥammad al-Fayūmī. *Al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr li al-Rāfi‘i*. Juz 1. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1978.
- Musa, Ibrahim. “Kata Pengantar,” dalam Fazlur Rahman. *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi tentang Fundamentalisme Islam*. terj. Aam Fahmia. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000.
- Rahman, Fazlur. “Islam: An Overview,” dalam *The Encyclopedia of Religion*. (ed.) Mircea Eliade. Vol. 7. New York: Mac Millan Publishing Co., 1987.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: Chicago University Press, 1982.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1979.
- Rahman, Fazlur. *Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.
- Rahman, Fazlur. *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*. London: George Allen & Unwin, 1958.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. London: Oxford University Press, 1979.
- Suparta, Munzier. *Ilmu Hadis*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002.
- Suryadilaga, M. Alfatih. “Kassim Ahmad: Orisinalitas Hadis,” dalam *Pemikiran Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2003.
- Ya‘qub, Ali Mustafa. *Kritik Hadis*. Jakarta: Penerbit Pustaka Firdaus, 1995.