

**EKSISTENSI SUNNAH PADA ERA MODERN
DITENGAH PERGULATAN “OTORITAS RELIGIUS”
DI WILAYAH MESIR PAKISTAN
(Studi Atas Pemikiran Daniel W Brown)**

Lutfi Rahmatullah, S.Th.I, M.Hum
IAIN Surakarta

Abstrak

Tulisan ini bertujuan untuk mengelaborasi dinamika eksistensi sunnah yang berakar pada problem utama yang dihadapi ummat Islam pada abad modern yakni “pergulatan otoritas religius”, kondisi yang merupakan implikasi dari proses kebangkitan Islam sebagai buah dari tuntutan modernitas. Konsekuensi dari situsasi ini menggiring kaum Muslim untuk “memikirkan kembali” (rethinking) bahkan menuntut diadakannya reformasi terhadap “fondasi fondasi esensial/sunnah” yang selalu menjadi otoritas referensial bagi mereka. Trending topic dalam pergulatan yang terus berlangsung ini adalah mengenai hakikat, status dan otoritas sunnah. Kondisi ini menempatkan “sunnah/hadis” menjadi isue sentral serta perdebatan kontroversial dalam krisis dunia Islam modern. Daniel W. Brown melalui penelitiannya dengan tema: *Rethinking Tradition In Modern Islamic Thought*, New York USA: Cambridge University Press, pada tahun 1996. Mengulas secara gamblang perdebatan seputar sunnah dikaitkan dengan serbuan modernitas. Brown melihat secara tajam pengaruh modernitas terhadap persepsi kaum muslim tentang sunnah Nabi, yang kemudian membentuk tipologi sikap mereka yang tetap berakar pada tradisi mereka sendiri. Melalui paper/makalah ini penulis mencoba untuk memaparkan lebih lanjut perdebatan tersebut. Pertanyaan mendasar yang hendak dijawab melalui tulisan ini adalah, apa pokok-pokok fikiran Daniel W Brown yang berkaitan dengan discourses mengenai sunnah pada abad modern khususnya di wilayah Pakistan dan

Mesir, bagaimana relevansi kajian tersebut dari perspektif historisitas sunnah pada masa klasik ?

Kata Kunci: Sunnah, Hadis, Otoritas, Modernitas

A. Pendahuluan

Sejak abad ke-19, definisi otoritas Rasulullah menjadi masalah penting bagi para pemikir keagamaan Muslim. Era ini merupakan periode ketika hegemoni Barat yang berkaitan dengan kelemahan politik dan agama masyarakat Muslim telah menciptakan dorongan kuat diadakannya reformasi kelembagaan hukum dan sosial Islam. Desakan untuk dilakukannya reformasi pada gilirannya menghasilkan tekanan untuk mengkaji kembali fondasi esensial “otoritas religius” (kewenangan agama) di dalam Islam.¹ Keprihatinan mengenai hadis Nabi SAW menjadi titik pusat dalam proses pengkajian kembali. Pola peninjauan ulang hadis sebagai alat untuk beradaptasi dengan perubahan telah tertanam

¹ Tuhan, al-Qur'an, dan Nabi adalah pemegang otoritas dalam Islam, pada kenyataannya, ketiganya merupakan pemegang otoritas yang sebenarnya. Pernyataan ini cukup jelas dan tegas, akan tetapi tanpa disertai penjelasan dan batasan lebih lanjut, hal ini akan menjadi sulit untuk dipahami. Namun demikian, dalam memahami proses “otorisasi” dalam Islam, tidak dapat hanya berkuat pada otoritas Tuhan dan Nabi sebagai *syāri'*, karena generasi terdekat pada era Nabi (*ṣahābat*) dan sesudahnya dianggap mempunyai otoritas (wewenang) dalam agama. Konsep otoritas dalam Islam dibangun atas dasar “kedaulatan Tuhan dan Kehendak Tuhan” yang tertulis dalam teks suci (al-Qur'an) sebagai representasi dari “otoritas” (kewenangan) Allah swt. Tidak seorang pun mengabaikan “Kitab Suci” ini. Seorang Muslim akan selalu merujuk Kitab Sucinya ketika menghadapi masalah di dalam kehidupannya. Setelah al-Qur'an, Sunnah atau Hadis Nabi saw menjadi sumber kedua dalam ajaran Islam. Hal ini menjadikannya sesuatu yang sangat penting dan pokok. Tradisi-tradisi Islam yang hidup dan berkembang selalu mengacu kepada pribadi Rasulullah saw sebagai penjelas dan penafsir pertama atas al-Qur'an. Tradisi-tradisi itu sarat akan berbagai ajaran Islam yang keberlanjutan, terus berjalan dan berkembang sampai sekarang, sehingga umat Islam saat ini pun dapat memahami, merekam dan melaksanakan tuntunan ajaran Islam yang sesuai dengan apa yang dicontohkan Nabi saw, karena figur Nabi Muhammad selalu dijadikan barometer dan diikuti oleh seluruh umat Islam. Berangkat dari asumsi ini, Khaled Abou al Fadl, pemikir Islam progresif, membangun teori “otoritas” dengan membedakan antara *being in authority* (memangku otoritas) dan *being an authority* (memegang otoritas). Memangku otoritas dimaksudkan sebagai kekuasaan untuk mengeluarkan instruksi atau arahan karena faktor posisi struktural dalam suatu institusi resmi. Sedangkan *being in authority* (memegang otoritas) merupakan kepatuhan terhadap seseorang yang memiliki keahlian khusus. Kepatuhan disini difahami sebagai pelimpahan wewenang kepada seseorang yang memang ahli dalam bidang tertentu. Lihat Khaled Abou el-Fadl, *Speaking In God's Name: Islamic Law, Authority And Women* (Oxford: Oneeworld Press, 2001), hlm. 43.

dengan baik sebelum orang Muslim merasakan dampak langsung dari hegemoni Barat.²

Pada abad ini juga para pemikir Muslim menghadapi banyak tantangan berulang terhadap gagasan Islam klasik tentang otoritas keagamaan. Pergolakan di dunia Muslim telah mendorong meluasnya pengujian kembali sumber-sumber klasik hukum Islam karena orang Muslim telah berjuang untuk memelihara, menyesuaikan atau mendefinisikan kembali norma-norma sosial dan hukum dalam menghadapi kondisi yang berubah. Isue sentral dalam perjuangan yang terus berlangsung ini adalah masalah hakikat, status dan otoritas sunnah. Status Muhammad sebagai utusan Allah, perkataan dan perbuatannya diterima oleh mayoritas Muslim sebagai sebuah sumber kewenangan keagamaan setelah al-Qur'an, oleh karena itu *imitatio Muhammad* menjadi standar etika tingkah laku dikalangan orang-orang Muslim³, akan tetapi selama abad kedua puluh, kedudukan sunnah terancam dengan berbagai cara, ketika para pemikir Muslim mencari basis kuat bagi kebangkitan kembali Islam. Masalah sunnah telah menjadi sisi paling penting dalam krisis Muslim modern yang menduduki tempat sentral di dalam wacana keagamaan Muslim.⁴

Daniel W. Brown melalui penelitiannya dengan tema: *Rethinking Tradition In Modern Islamic Thought*, New York USA: Cambridge University Press, pada tahun 1996. Mengulas secara gamblang perdebatan seputar sunnah dikaitkan dengan serbuan modernitas yang muncul di dua negara, Pakistan dan Mesir.⁵ Brown melihat secara tajam pengaruh modernitas terhadap persepsi kaum muslim tentang sunnah Nabi, yang

² Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (New York USA: Cambridge University Press, 1966), hlm. 21.

³ Hal ini memberikan pengertian bahwa Nabi saw mempunyai otoritas penafsiran teks-teks wahyu yang sudah diterimanya dari Allah dalam bentuk al-Qur'an dan posisi *sunnah*-nya sebagai penjelas dari al-Qur'an. Lihat Khaled Abou el-Fadl, *Speaking In God's Name: Islamic Law, Authority And Women* (Oxford: Oneeworld Press, 2001), hlm. 12. Perang dan fungsi Nabi saw merujuk pada (Q.S. Al-Nisā [4]: 65). (Q.S. Al-Nisā [4]: 64). (Q.S. Al-Aḥzāb [33]: 21). (al-'Araf (7): 158).

⁴ Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition...*, hlm. 1.

⁵ Penjelasan lebih detail mengenai *discourses* sunnah khususnya di wilayah Mesir dapat ditelusuri pada penelitian lihat G.H.A Juynboll, *The authenticity of the Tradition Literatur: Discussion in Modern Egypt* (Leiden: EJ. Brill, 1969), hlm. 3; karya ini telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia oleh Ilyas Hasan, *Kontroversi Hadits di Mesir (1890-1960)* (Bandung: Mizan, 1999).

kemudian membentuk tipologi sikap mereka yang tetap berakar pada tradisi mereka sendiri. kajiannya tersebut berakar pada problem utama yang dihadapi ummat Islam pada abad modern yakni “pergulatan otoritas religius”, kondisi yang merupakan implikasi dari proses kebangkitan Islam sebagai buah dari tuntutan modernitas. Konsekuensi dari situasi ini menggiring kaum Muslim untuk “memikirkan kembali” (*rethinking*) “fondasi fondasi esensial/sunnah” yang selalu menjadi otoritas referensial bagi mereka.

Melalui paper/makalah ini penulis mencoba untuk memaparkan lebih lanjut perdebatan mengenai sunnah pada era modern ditengah pergulatan “otoritas religius”. Pertanyaan mendasar yang hendak dijawab melalui tulisan ini adalah, apa pokok-pokok fikiran Daniel W Brown yang berkaitan dengan *discourses* mengenai sunnah pada abad modern dan bagaimana relevansi kajian tersebut dari perspektif historisitas sunnah pada masa klasik ?

Academic problem tersebut akan dibahas dalam makalah ini secara singkat dengan penyajian deskriptif, analitis, interpretatif. Sisi deskriptif makalah ini terletak pada pemaparannya terhadap obyek bahasan yang dilakukan seakurat mungkin untuk menghindari kesalahpahaman terhadapnya. Kajian ini juga bersifat analitik, dalam arti bahwa data-data yang didapatkan, akan dianalisis secukupnya. Interpretasi digunakan untuk memberikan penjelasan terhadap pemikiran Daniel W. Brown, sesuai dengan tarap pemahaman penulis.

B. Pembahasan

Menelusuri ide pemikiran Daniel W. Brown yang berkaitan dengan kontroversi sunnah pada abad modern, akan terasa sulit dilakukan jika tanpa merujuk kembali pada realitas ummat Islam ketika dalam masa krisis pada dekade awal abad ke-19. Bagaimanapun pemahaman mengenai hal ini merupakan buah dari rangkaian panjang sejarah yang dialami oleh kaum Muslim, karena krisis yang terjadi dalam sebuah masyarakat atau komunitas akan membawa kepada kritik pemikiran dan kebudayaan, sedangkan krisis kebudayaan itu sendiri akan membawa kepada kritik nalar, atau paling tidak kritik terhadap dirinya sendiri dalam

artian mengkritisi kaidah-kaidah nalar, mekanisme pikiran, logika dan metode pengabsahan.⁶

Berawal dari kondisi dunia Islam Modern khususnya “dunia Arab” yang mengalami krisis yang tidak terselesaikan, dan memunculkan perselisihan yang berkepanjangan dengan proporsi yang luas antara kekuatan-kekuatan perubahan sebagai gaung modernitas, dengan kekuatan-kekuatan yang ingin memapankan tradisi. Krisis yang dihadapi ini telah berlangsung lama bermula dari awal abad ke-19, ketika kebudayaan Arab tradisional pertama kali bertemu dengan kebudayaan Eropa secara besar-besaran yang skalanya meningkat, khususnya dalam konteks hegemoni kolonial Barat yang disertai dengan penetrasi kultural secara gradual. Manifestasi krisis saat ini adalah berupa jeratan keterbelakangan Arab, dominasi imperialisme Barat, dan kekalahan dari zionisme. Hal ini telah mendorong para intelektual Muslim untuk mencurahkan upaya dalam membahas “warisan” kebudayaan Arab dengan melihat muatan, fungsi, dan nilainya. Dari aspek pemikiran dan intelektual, kreatifitas umat Islam seakan terhenti dan aktifitas ilmiah hanya terbatas untuk menjelaskan, menyingkat dan mereproduksi pengetahuan lama untuk kebutuhan terhadap masalah-masalah baru yang muncul. Keterpurukan ini telah menyadarkan sebagian masyarakat Muslim akan identitas dan eksistensinya yang jauh tertinggal di hadapan komunitas dan tradisi lainnya terutama sekali masyarakat Barat Modern.⁷

Kondisi ini menyadarkan Ummat Islam untuk bangkit kembali membangun peradaban mereka ketika memasuki era modern. Berbagai

⁶ Tesis ini diajukan oleh Ali Harb ketika mengamati maraknya upaya kritik nalar yang dilakukan oleh para intelektual terhadap tradisi keilmuan Islam. Lebih jauh menurutnya, cara penanganan dari yang demikian itu tidak cukup dengan hanya melihat kepada hasil pemikiran sebagai sebuah pendapat, konsep-konsep, mazhab, sekte-sekte dan aliran-aliran, akan tetapi lebih pada pengkajian terhadap dasar-dasar pengetahuan dan sistem-sistemnya serta pendalaman terhadap dasar-dasar kebudayaan dan bangunannya yang kokoh. Lihat ‘Ali Harb, *Naqd an-Nash* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfi al-‘Arabî, cet.. 2, 1995), hlm. 88.

⁷ Kondisi ini semakin diperparah oleh kemunculan Barat sebagai peradaban baru dengan kekuatan militer dan juga penguasaan ilmu pengetahuan. Mereka dengan mudah menguasai daerah-daerah Islam dan dijadikan sebagai koloni-koloni oleh mereka. Secara praktis, umat Islam berada di bawah kekuasaan Barat dan menjadi umat yang terjajah. Lihat al-Jâbirî, *Fikr Ibnu Khaldûn, al-‘Ashâbiyah wa ad-Daulah: Ma‘âlim Nazhariyah Khaldûniyah fi at-Târikh al-Islâmi* (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wihdah al-‘Arabiyah, cet.S, 1992), hlm. 19-33.

upaya di usahakan untuk mewujudkan hal tersebut, dari mulai perbaikan sistem politik, kebudayaan, ekonomi, sosial, pendidikan dan pola interaksi terhadap fondasi esensial otoritas agama (al-Qur'an dan Sunnah). Dalam konteks inilah kerangka kajian Daniel W Brown dimulai, yakni menelusuri pergulatan kaum Muslim dengan *turâts* yang mereka miliki, dalam hal ini adalah “*tradition*” dengan berbagai problematikanya. Sejauh penelusuran penulis terhadap karya Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition In Modern Islamic Thought*, dapat di petakan ide ide dasar pokoknya, dalam gambaran berikut :

1. Basis Nalar dan Struktur Epistemologi

Paradigma umum yang menjadi dasar pandangan para orientalis dalam mengkaji *modern Islamic thought* (pemikiran Islam modern), adalah “fase transisi” dimana para pemikir Muslim harus mencapai kata sepakat dengan kekuatan modernitas, rasionalisme dan liberalism yang berasal dari Barat. Merujuk pada karya Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, menegaskan bahwa “tradisi” dan “modernitas” berada dalam dikotomi yang tegas.⁸ Hubungan keduanya digambarkan seperti sinar yang menembus kegelapan. Dalam hal ini, perdebatan tentang sunnah harus dipandang sebagai pertarungan di medan laga antara *tradisi* dan *modernitas*, *wahyu* dan *rasio*, *liberasi* dan *reaksi*. Menurut Daniel W. Brown, paradigma ini gagal menjelaskan tingkat kedalaman seseorang dalam akar tradisi yang dihindari dan tinggalkan, ketika menuju modernitas.⁹

Berbeda dengan pandangan mengenai “pencerahan” ini, yang masih berlaku dalam kebudayaan akademik Barat. Daniel W. Brown berpendapat, bahwa tradisi bukanlah musuh perubahan, melainkan sesuatu yang dapat berubah. Tradisi berubah dan dapat digunakan untuk membenarkan perubahan, pada kenyataannya tradisi dapat menjadi revolusioner. Sejarah pemikiran Islam memberikan banyak contoh bagaimana tradisi intelektual Islam memberikan tiang fondasi bagi adaptasi, reformasi dan revolusi.¹⁰ Pada saat yang sama juga jelas, bahwa

⁸Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic...*, hlm. 2.

⁹*Ibid.*,

¹⁰Gerakan *Khawarij* awal, “revolusi” Abbasiyyah, dan reformisme Ibnu Taimiyyah merupakan contoh dinamika tradisi. Revolusi “Islam” di Iran, kekuatan kebangkitan

tradisi kerap dirujuk untuk menolak hal yang dirasa sebagai inovasi, untuk memelihara nilai-nilai yang terancam. Alternatif penggunaan tradisi dengan demikian menjadi medan pertempuran yang utama. Terdapat persaingan yang sangat ketat untuk mendefinisikan proses pendefinisian kandungan tradisi, dan bagi kaum muslim modern, sunnah menjadi titik tolak terpahit. Oleh karena itu, problematika sunnah di era modern, adalah efek perdebatan di kalangan orang-orang muslim mengenai definisi dan kandungan tradisi yang autentik, serta mengenai metode untuk mendefinisikan tradisi tersebut.¹¹

Untuk inilah, Daniel W. Brown mengajukan suatu teori yang ia sebut dengan “*prisma modernitas*”. Dalam teori ini Brown mengibaratkan tradisi yang berhadapan dengan modernitas sebagai sebuah sinar lurus yang menimpa sebuah prisma, sinar itu kembali memantul dengan bentuk yang berbeda. Dalam hal ini, tradisi memantul kembali dari prisma modernitas dalam bentuk tanggapan yang beraneka warna. Beberapa tanggapan menunjukkan pengaruh modernitas yang lebih dramatis dari yang lain. Namun di waktu yang sama, setiap tanggapan memiliki akar yang jelas dalam tradisi. Semua tanggapan tetap menjaga kesinambungan tertentu (*a certain continuity*) dengan tradisi. Seluruh respon terhadap modernitas dari tradisi keagamaan, dan bahkan yang tampaknya meninggalkan tradisi sama sekali mengandung kontinuitas tertentu dengan tradisi, seperti halnya setiap pita spektrum ada dalam cahaya yang memasuki sebuah prisma.

Fokus kajian Daniel W. Brown diarahkan pada gagasan-gagasan yang lahir dari pengaruh modernitas, dan kelihatannya muncul dari perjuangan memadukan atau merujuk antara tradisi dan tekanan-tekanan modernitas.¹² Di sini perhatian lebih ditekankan kepada kecenderungan-kecenderungan umum atau “aliran-aliran pemikiran” dari pada kepada tokoh pemikirannya. Meskipun disadari penekanan ini akan berakibat pada pengaburan ciri khas antar tokoh dan menyamaratakan berbagai gagasan yang sebenarnya berbeda-beda. Tetapi karena perhatiannya di sini pada pengaruh gagasan dan tidak pada gagasannya

kembali Sunni di dunia Arab, dan kemunculan feminisme Islam adalah beberapa contoh pergerakan baru yang berpaling ke tradisi untuk membenarkan perubahan. *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, hlm. 3.

¹² Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic...*, hlm. 4.

itu sendiri, maka penekanan ini lebih menguntungkan.¹³ Karena itu sumber penelitian yang digunakan Brown, adalah karya-karya yang terpublikasikan dan berketegori kontroversial.¹⁴ Dalam hal ini, karya yang mendapat tanggapan dan perhatian luas, bahkan yang menyulut kontroversi seputar sunnah di Mesir dan Pakistan.

Sedangkan metode yang ditempuh oleh Daniel W Brown dalam penelitiannya tersebut, adalah dengan cara “mengambil atau menentukan tema-tema penting dari karya-karya di atas”, tema atau topik ini dilihat posisinya dari keterkaitan/kontinuitas wacana antara Islam Klasik dan Modern”. Singkatnya, aplikasi metode ini dimulai dengan memetakan isu-isu mendasar (*the topoi*) di mana perdebatan tentang sunnah dikonsentrasikan dan menganalisis posisi-posisi tertentu yang diambil oleh muslim modern di seputar isu-isu tersebut. Secara lebih eksplisit, disebut sebagai *pendekatan topikal*.¹⁵

Pendekatan ini menurut Brown memiliki kelemahan dan kelebihan. Kelemahannya antara lain, tidak bisa berlaku adil kepada konteks historis dan sosial di mana setiap pendekatan terhadap sunnah muncul, dan mengisolasi sunnah sebagai isu yang berdiri sendiri mungkin akan mengaburkan interkoneksi gagasan-gagasan dari individu atau kelompok. Namun di sisi lain, metode ini memiliki kelebihan, yaitu dapat menggambarkan cara orang Islam mendekati persoalan sunnah dan dapat mencerminkan struktur dari diskusi mereka.¹⁶ Dengan metode semacam ini nampaknya Brown bermaksud untuk menggambarkan pembahasan modern mengenai sunnah sebagai bagian dari pembicaraan yang terus berlangsung di kalangan kaum Muslim yang terpusat pada pencarian bersama akan suatu visi tentang masyarakat yang setia kepada tradisi dan relevan dengan situasi kontemporer.

¹³ Oleh karena itu, perhatian Brown tidak terbatas hanya pada karya tokoh tertentu, tetapi lebih meluas pada iklim intelektual di mana gagasan itu berkembang dan mendapatkan tanggapan. Dengan kata lain, perhatian mungkin tidak ditujukan pada reaksi dari para pemikir kelas-satu, tetapi pada opini-opini yang merupakan indikator penting dari tersebar luasnya gagasan.

¹⁴ *Ibid*, hlm. 5.

¹⁵ Dengan rumusan yang hampir sama, Abudin Nata mendefinisikan pendekatan ini sebagai “mengkaji suatu masalah dalam satu bidang ilmu pengetahuan dengan cara mengelompokkannya dalam topik-topik tertentu, atau tema-tema yang terdapat pada masing-masing disiplin keilmuan. Lihat Abudin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999), hlm. 143.

¹⁶ Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic...*, hlm. 5.

Dilihat dari eksplorasi yang dilakukan Brown mengenai pengaruh modernisme terhadap gagasan Islam tentang tradisi (sunnah) dan terjadinya polarisasi kelompok di dalamnya, penelitian ini bisa dikatakan memakai pendekatan ilmu sosial (sosiologis).¹⁷ Di sisi lain, karena pengaruh tersebut dilihat secara kronologi sejak masa awal dan klasik Islam, dan selanjutnya pada abad 18 dan 19, penelitian ini bisa diduga memakai pendekatan *historis-kronologis*. Begitu pula, karena kajian ini juga membatasi pembahasannya dalam kawasan atau wilayah tertentu maka bisa dikatakan bahwa kajian ini memakai pendekatan kawasan.¹⁸

Dalam penelitiannya, Brown menetapkan unit analisis¹⁹ nya berupa tokoh-tokoh tertentu baik sebagai individu maupun dalam konteks madzhab/aliran tertentu yang memiliki keprihatinan terhadap sunnah. Dan keprihatinan itu dikemukakan dalam bentuk tulisan (literatur tentang sunnah) yang menarik banyak respon atau menimbulkan kontroversi atau isu-isu yang menonjol tentang sunnah baik dari kalangan ulama' tradisional, modernis maupun yang berkecenderungan menolak sunnah (*inkarussunnah*). Dengan kata lain teks yang dikaji adalah teks yang populer (merakyat/lokal). Dan karena penelitian ini dilakukan di

¹⁷Sebagaimana yang dikatakan oleh Charles J. Adam, bahwa bila suatu konstruksi teoritis yang dapat menjelaskan sekumpulan informasi faktual mungkin bisa dikumpulkan, atau dapat menunjukkan hubungan situasi atau perkembangan tertentu dengan kerangka tingkah laku manusia yang lebih utuh, maka barulah bisa disebut sebagai aktivitas ilmu social. Lihat Charles J. Adam, *Islamic Religious Tradition*, dalam Leonard Binder (ed), *The studi of The Middle East* (USA: Jhon Wiley dan Sons, Inc, 1976), hlm. 45.

¹⁸Pemaparan dengan pola *historis-kronologis* yang digunakan oleh Brown bertumpu pada pendekatan sejarah khususnya *history of idea* (sejarah gagasan) dan pendekatan antropologi. Dengan pendekatan sejarah Brown melihat dinamika (periodisasi) konsep dan sikap terhadap sunnah periode *qabla nubuwwah*, periode pra-pasca Imam Syafi'i dan era modern abad 19 dan 20. Sedangkan pendekatan antropologi khususnya teori *cultur system* digunakan untuk melihat varian-varian budaya yang berimplikasi pada polarisasi atau diferensiasi pola keberagamaan termasuk sikap mereka terhadap sunnah. Brown tampaknya juga menggunakan pendekatan sosiologi, khususnya teori konflik yaitu ketika Brown melihat adanya (perilaku) kegelisahan di kalangan ulama' modern sebagai akibat dari interaksinya dengan dinamika tuntutan masyarakat termasuk tuntutanannya dalam memperoleh nilai-nilai agama yang kontekstual. Dalam diri ulama' tradisional maupun modernis sama-sama mengalami kegelisahan akibat krisis otoritas keagamaan. Kalau persoalan ini tidak segera diselesaikan, niscaya *social equilibrium* di mana agama berperan di dalamnya akan terganggu (konflik). Lebih lanjut mengenai *cultur system*, lihat Clifford Geertz, *Religion As Cultural System*, dalam Daniel L. Pals, *Seven Theories Of Religion*. New York Oxford University Press, 1996, p. 243-246.

¹⁹Unit analisis adalah sesuatu yang berkaitan dengan fokus atau komponen yang diteliti. Unit analisis dapat berupa individu, kelompok, organisasi, benda, wilayah dan waktu tertentu sesuai dengan fokus permasalahannya.

Pakistan dan Mesir, maka kitab-kitab populer yang diteliti adalah yang ditulis oleh ulama' Pakistan dan Mesir.

2. *Discourses Mengenai Sunnah di Era Modern*

Bagi Brown, fenomena hubungan tradisi dan modernitas telah melahirkan ketegangan-ketegangan di antara pewaris tradisi terutama di kalangan pemikir Muslim. Puncaknya pada abad 20, ketika pemikir Muslim sedang mencari dasar yang kuat bagi kebangkitan Islam (*revival of Islam*),²⁰ Persoalan sunnah menjadi dimensi terpenting dari krisis otoritas keagamaan muslim modern, yang menempati titik sentral wacana keagamaan muslim.

Central issue atau tema utama yang menjadi pokok bahasan Daniel W Brown di sini adalah “*tradition*” yakni tradisi sebagai, “sekumpulan/khazanah pengetahuan atau kebenaran, yang berasal dari otoritas masa lalu dan diwariskan dalam suatu komunitas keagamaan”. Dalam pemikiran Islam, tradisi ini mewujud dalam bentuk “sunnah nabi” yang dijaga oleh pengikutnya dan diwarisi oleh komunitas muslim. Secara sederhana, kerangka kajian utamanya dapat dirumuskan dalam bentuk pertanyaan: “bagaimana kaum muslim modern merumuskan dan mendefinisikan ulang otoritas sunnah dalam rangka menghadapi tantangan modernitas yang tidak terelakkan ?”²¹

²⁰ Kesadaran akan adanya krisis dan kesenjangan secara politik dan juga kultural antara masyarakat Arab-Islam dan masyarakat Barat modern memunculkan satu pertanyaan substansial yaitu: Mengapa kita (masyarakat Arab-Islam) mundur, sedangkan orang lain (Barat-Modern) memperoleh kemajuan ? Hai ini memunculkan wacana kebangkitan dunia Islam yang didasari oleh kesadaran kolektif akan keterpurukan dan kemunduran dalam masyarakat Islam. Kesadaran identitas ketika berhadapan dengan peradaban lain inilah yang mendorong berbagai pemikir dan intelektual Islam untuk menggali dan menemukan akar permasalahan serta sebab-sebab mendasar dari krisis tersebut. Wacana kebangkitan di dunia Islam dimulai pada akhir abad ke 19. Gerakan-gerakan dan juga tokoh-tokoh yang memosisikan diri sebagai penarik gerbong wacana kebangkitan tersebut mempunyai kecenderungan yang berbeda-beda, meskipun dalam semangatnya untuk menemukan cara agar umat Islam memperoleh kebangkitan dan kemajuannya mereka mempunyai kesamaan dan memiliki kontinuitas secara ideal moral. Lihat misalnya Ali Rahnama (ed) dalam pengantar buku *Pioner of Islamic Revival*, London, Zed Boookd Ltd, 1994.

²¹ Pembahasan tentang cara yang ditempuh oleh muslim modern dalam menghadapi krisis otoritas keagamaan ini, dapat pula menjelaskan persoalan yang lebih luas dalam studi agama, tentang hubungan antara tradisi dan modernitas dan pertanyaan-pertanyaan yang terkait dengan bagaimana tradisi-tradisi besar menghadapi perubahan-perubahan. Bahkan, mungkin kita bisa membawa hasil analisis hubungan antara tradisi dan modernitas itu untuk diperbandingkan dengan pengalaman barat sendiri. Dalam

Perdebatan mengenai sunnah pada masa modern, dipandang sesuatu yang wajar bagi Brown, karena hal ini merupakan efek esensial dari upaya umat Islam untuk menyesuaikan doktrin agamanya dengan perubahan zaman.²² Sentralitas sunnah sebagai simbol "otoritas kenabian" menjadikannya sesuatu yang absolute untuk diterima. Kondisi ini memunculkan berbagai spektrum pendekatan terhadap sunnah. Sebagai sumber kesinambungan dengan masa lalu, wacana mengenai sunnah pada era modern selalu memiliki keterkaitan dengan perdebatan pada masa klasik. Disinilah letak urgensi perdebatan lama bagi studi ini. Dengan jelas Daniel W. Brown mengatakan :

*Modern debates about religious authority are shaped by what muslims see when they look back at the early history of Islam. Consequently, these modern debates must not be approached challenges to traditional ideas about religious authority. In some respects the discussions I will describe are indeed new and product of modern circumstance, but in order respects they look surprisingly like discussions that took place during the formative phase of Islamic legal thought. The content of muslim tradition was a matter of controversy long before reemergence of these questions in nineteenth century. In fact, hardly an element of the classical consensus about prophetic authority became establishe without serious contest.*²³

Dengan pola ini kemudian Brown mengemukakan diskusi modern mengenai sunnah yang disinyalir embrio kontroversinya sudah muncul pada masa sebelumnya, sebagaimana tema tema diskusi di bawah ini :

wacana barat, pernah terjadi ketegangan antara kelompok "agama" dengan kelompok "sekular" yang pada gilirannya dapat melahirkan sintesis baru yang berupa paham pluralisme keagamaan. Pengalaman ini mungkin bisa dijadikan wacana perbandingan bagi budaya timur sendiri. Lihat Wilfred Cantwell Smith, *Modern Culture From A Comparative Perspective*, (Albany: State University Of New York Press, 1997), hlm. 68.

²² Dalam proses ini memunculkan berbagai ide yang dalam kurun waktu tertentu mencuat ke permukaan dan mendapatkan gaungnya, namun seiring dengan perjalanan waktu ketika sebuah metode atau pendekatan yang ditawarkan menunjukkan kelemahannya, maka muncul ide baru yang menggantikan ide lama, hingga pada perkembangan terakhir muncul ide-ide baru yang menganggap kebangkitan dan kemajuan harus dimulai dengan melakukan modernisasi terhadap *turâts* atau warisan intelektual. Selama ini interaksi masyarakat Islam dengan "*turâts /tradisi*" tidak dilandasi dengan pandangan kritis, Sebagai akibatnya, pengetahuan yang dihasilkannya tidak bergerak ke arah yang lebih progresif, dan terbatas melakukan tambal sulam terhadap pengetahuan lama, baik dengan cara mengaktualisasikan dan melakukan pengembangan konseptual tanpa mampu membuat inovasi baru. Lihat al-Jâbirî dalam *Isykâliyât al-Fikr al-'Arabî al-Mu'âshir* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyah, 1989), hlm. 1001.

²³Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic...*, hlm. 6.

Discourses Studi Hadis Pada Abad Modern di Pakistan dan Mesir
 Perspektif Daniel W. Brown

No	TEMA CENTRAL	ISSUE
1	Konsep Sunnah Pada Masa Klasik	<ul style="list-style-type: none"> • Evolusi sunnah • Sunnah Pra al-syafi'i • Sunnah Pasca al-Syafi'i
2	Kritik Modern terhadap Hadis	<ul style="list-style-type: none"> • Gerakan reformasi abad ke 18 / 19 • Kritik modernis (Ahmad Khan dan Muhammad Abduh) • Gerakan Skripturalisme Qurani
3	Sifat Dasar Otoritas Nabi	<ul style="list-style-type: none"> • "Memanusiawikan" Nabi • Nabi sebagai perantara • Nabi sebagai paradigma • Nabi sebagai teladan
4	Autentisitas Hadis	<ul style="list-style-type: none"> • 'Adalah Para Sahabat • Pelestarian dan penyampaian hadis • Keefektifan kritik sanad • Sunnah tanpa hadis
5	Sunnah dan kebangkitan Islam	<ul style="list-style-type: none"> • Ahli hadis vs ahli fiqih • Sunnah dalam batasan al-Qur'an • Metode Faqih • Mencari semangat Nabi • Penalaran dan hadis
6	Spektrum Perubahan	<ul style="list-style-type: none"> • Rethinking tradition and Islamic thought

Dibawah ini penulis akan mengkaji beberapa tema central di atas yang dianggap representatif secara singkat:

a. Konsep Evolusi Sunnah

Ide pokok yang di utarakan oleh Brown mengenai diskusi ini adalah bahwa gagasan muslim awal mengenai sunnah berbeda dengan definisi klasik sunnah dalam beberapa hal penting: *pertama*, orang orang Muslim awal tidak menempatkan sunnah Nabi Muhammad saw lebih tinggi dari pada sunnah-sunnah orang Muslim terkemuka lainnya, terutama para khalifah empat beserta sahabat-sahabatnya. *Kedua*, pada tahap awal ini, orang-orang Muslim tidak selalu mengidentifikasi sunnah dengan riwayat khusus mengenai Nabi Muhammad saw, yaitu riwayat hadis tidak menjadi wahana eksklusif bagi sunnahnya, seperti yang terjadi kemudian, mengenai hal ini Brown menjelaskan :

*consequently, early Muslim ideas about sunna differed from classical definitions of sunna in important ways: first, early Muslims did not give Muhammad's sunna precedence over the sunna of other prominent Muslims, notably the early caliphs and his other companions. Second, at the early stage Muslims did not always identify sunna with specific reports about Muhammad..., and finally, early muslims did not draw the rigid distinctions between the various sources of religious authority, especially between sunna and Qur'an, that are so carefully delineated by later scholars.*²⁴

Proses kesejarahan sunnah yang dikaji oleh Daniel W Brown, mengacu pada perbedaan yang terjadi di antara dua “fase sejarah” mengenai Sunnah dan Hadits, yaitu Sunnah menurut gagasan periode awal dan sunnah menurut definisi muslim klasik. Masa awal difahami sebelum era al-Syafi’i dan masa klasik difahami setelah al-Syafi’i. Atas dasar ini Brown mengkritik tradisi pemahaman kaum muslimin tentang Hadits yang selama ini cenderung berhenti pada zaman al-Syafi’i dan produk intelektualnya. Upaya al-Syafi’i melakukan verbalisasi Sunnah, adalah usahanya untuk mengendalikan ra’yu secara berlebihan, mengakibatkan Sunnah koekstensif dengan Hadits sahih, yang kemudian disinyalir oleh Mac Donald yang mengambil kesimpulan bahwa setelah Syafi’i, zaman keemasan perkembangan yurisprudensi Islam berakhir.²⁵ Untuk itulah Brown menganggap bahwa menembus langsung dimensi sejarah Islam ke masa Rasulullah adalah tindakan yang paling jitu dan efektif.

Brown juga memandang, bahwa bangunan utama konsensus klasik mengenai Sunnah diletakan oleh Muhammad bin Idris Al-Syafi’i (w 204 H). Beliau adalah tokoh yang dipandang paling bertanggung jawab terhadap pelembagaan sunnah dari upayanya melakukan identifikasi “sunnah” dengan preseden spesifik yang digariskan Nabi Muhammad saw, yaitu dengan tradisi autentik yang berasal dari Rasulullah.²⁶ Dijadikannya Al-Syafi’i sebagai titik pijak, dikarenakan perannya dalam mengkonstruksi bangunan yurisprudensi Islam yang berpengaruh besar pada perkembangan sunnah selanjutnya.

²⁴ *Ibid.*, hlm. 9.

²⁵ Mac Donald, *Development of Muslim Theology Jurisprudence and Institutional*, (London: George Routledge and Sons, 1903), hlm. 111.

²⁶ Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought...*, hml. 8-20.

Pada era pasca Al-Syafi'i, perkembangan sunnah hanya merupakan hasil penafsiran dari teks Hadits. Artinya, apa yang disebut Sunnah kemudian adalah wacana yang diproduksi dari penafsiran oleh generasi kemudian terhadap teks Hadits. Akibatnya, tentu saja wacana sunnah awal telah mengalami proses penciutan atau pengeringan. Studi hadis kemudian menjadi bidang yang sangat rigid, kaku dan sensitif. Atau menurut Fazlur Rahman, formulasi Sunnah ke dalam Hadits, di mana Hadits adalah verbalisasi Sunnah, telah memasung proses kreatif Sunnah dan menjerat para ulama' Islam pada rumus-rumus kaku.²⁷

Teori klasik mendefinisikan sunnah sebagai: "segala sesuatu yang dinisbahkan kepada Nabi Muhammad SAW, baik ucapan, perbuatan dan taqirir maupun sifat fisik, baik sebelum beliau menjadi Nabi maupun sesudahnya".²⁸ Dengan demikian, sunnah pada masa klasik dibatasi pada, *pertama*, identifikasi eksklusif "sunnah" hanya pada nabi Muhammad saw, *kedua*, sunnah di identifikasikan dengan riwayat riwayat hadis yang bisa dilacak mata rantainya hingga Nabi Muhammad saw, *ketiga*, statusnya sebagai wahyu. Konstruksi konsensus klasik mengenai sunnah ini diletakan oleh al-Syafi'i (w. 204 H). Penetapan ini bukan berarti tanpa tantangan, "madzhab" fiqh regional awal terutama yang berada di Hijaz, Irak dan Suriah, menolak pembakuan ini, dengan memasukan unsur sunnah tidak hanya hadis Nabi saw, tetapi juga sumber-sumber lain, termasuk contoh yang diberikan sahabat, dan praktik yang telah diterima secara umum dikalangan para ahli hukum dalam madzhab tersebut, yang disebut oleh Schacht sebagai "tradisi yang hidup".²⁹

Berbeda dengan Goldzhier yang menganggap sunnah hanya sebagai praktek kesinambungan dari zaman pra-Islam, Brown justru menganggap sunnah pasca-Islam sebagai sesuatu yang diorientasikan kepada tradisi Nabi Muhammad. Karena tidaklah mungkin seorang tokoh politik dan agama terkemuka dan mulia seperti Muhammad,

²⁷ Jalaluddin Rakhmad, "Dari Sunnah ke Hadits, atau sebaliknya?" dalam Budhy Munawwar Rachman, *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 227.

²⁸ Muhammad 'Ajaj al-Khatib, *Ushul al-Hadis: 'Ulumuhu wa Mustalahuhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), hlm. 19.

²⁹ Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought...*, hml. 6-7. Bandingkan dengan Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: t.p,1950: cetak ulang 1964), hlm. 6-20 dan 133-137.

tidak dengan secara sadar berusaha dikuti oleh para pengikutnya. Akan tetapi pemahaman pada masa awal, tidak ada kekakuan mengenai konsep sunnah sebagaimana yang ditemui pada masa klasik.

Secara singkat kronologis historis munculnya sunnah dapat diruntut dari proses awalnya, dimana Muhammad sebagai utusan Tuhan punya kewajiban dan kewenangan menyampaikan apa yang diperintahkan Tuhan. Maka secara moral, Rasulullah bertugas menterjemahkan ke dalam bahasa prilaku dan tindakan agar umat Islam yang masih lemah pada waktu itu bisa memahaminya dengan baik. Aplikasi inilah yang dikenal oleh ulama' hadis dengan istilah *sunnah*. Karena itulah semasa Rasulullah saw masih hidup, sunnah mengandung kesesuaian tindakan para sahabat dengan tindakan Rasulullah. Mereka menata kehidupan mereka berdasarkan al-Qur'an sebagaimana yang dicontohkan dan digambarkan oleh prilaku Rasulullah. Setelah Rasulullah wafat, para sahabat masih memiliki al-Qur'an dan kebiasaan-kebiasaan mereka sendiri yang mereka praktekkan semasa beliau hidup. Pada waktu itu Islam sudah tersebar ke banyak negeri di luar Arabia, dan para sahabat juga sudah banyak yang tinggal di luar Arabia. Mereka tidak hanya menjadi penyampai sunnah Rasul tetapi menjadi penafsir dan pengurainya. Hal ini secara sosial meluaskan cakupan sunnah itu sendiri. Artinya sunnah berkembang menurut perkembangan dan tuntutan zaman. Sunnah menjadi lebih luas dari orbitnya semula. Dalam kondisi semacam ini lambat laun prilaku dan pendapat para Sahabat dipandang sebagai cermin dari kehidupan dan prilaku Rasulullah oleh generasi selanjutnya.³⁰

Fleksibilitas konsep sunnah pada masa awal ini tercermin dalam ajaran hukum yang ada dari madzhab hukum awal, Sebagai contoh Umar bin Khatab menjadi khalifah, pernah ia menjatuhkan hukuman 100 kali cambuk pada salah satu seorang gubernurnya. Lalu Amr Ibn al-Ash datang kepada Umar dan berkata:

“Jika engkau memperkenalkan jenis hukuman seperti ini pada gubernur-gubernurmu, hal ini akan merupakan sesuatu yang berlebih-lebihan bagi mereka dan akan menjadi sunnah pada masa-masa yang akan datang”.³¹

³⁰ Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Garnadi, (Bandung: Pustaka, 1994), hlm. 83.

³¹ Abu Yusuf, *Kitab al-Kharraj* (Kairo: 1302 H), hlm. 66.

Dalam sunnah lain disebutkan, pada zaman khalifah ‘Umar bin Khattab, seorang muazin mengumandangkan adzan subuh, ketika didapat khalifah masih tertidur pulas, muazin membaca “*al-salat khairun min naum*”, kemudian Umar menjadikannya sebagai adzan subuh. Hal ini kemudian menjadi sunnah bagi generasi Muslim selanjutnya hingga sekarang.³² Riwayat ini jelas memperlihatkan bahwa perilaku para sahabat menjadi terserap ke dalam sunnah.

Dalam riwayat lain dikisahkan bahwa “Umar Bin Khattab, ketika ditanya tentang penunjukkan seorang pengganti, menjawab bahwa dia dapat mengikuti Nabi saw, dan membiarkan masalahnya terbuka, atau mengikuti Abu Bakr dan membuat perjanjian, kedua tindakan itu adalah sunnah.³³ Dalam perkara lainnya, Ali meriwayatkan bahwa Nabi Muhammad saw dan Abu Bakr mengenakan 40 kali cambukan sebagai hukum mabuk mabukan, sementara Umar menerapkan 80 kali cambukan, kemudian Ali menerapkan kembali 40 kali cambukan, dalam kata kata tradisi, semua ini adalah sunnah.³⁴ Abu Yusuf menambahkan “para sahabat kami sepakat bahwa hukum untuk minum anggur adalah 80 kali cambukan”³⁵.

Gagasan sunnah yang fleksibel ini kemudian membentuk polarisasi kaum Muslimin pada masa awal khususnya yang berkaitan dengan Hukum Islam. Hal ini terlihat ketika Rasulullah saw sudah tidak lagi bersama mereka, secara alamiah para sahabat menerima model yang diwariskan Nabi. Pada masa awal Islam, belum terdapat hierarki antara sunnah Nabi, sahabat, dan komunitas Muslim secara umum.³⁶ Umar menyatakan bahwa baik keputusan Muhammad maupun Abu Bakr adalah Sunnah. Demikian halnya komunitas sahabat, mereka menganggap bahwa keputusan Umar adalah Sunnah. Namun demikian baik pada masa

³² Malik bin Anas, *al-Muwatta*, edit Muhammad Fuad Abdul Baqi, juz I (Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tth), hlm. 72.

³³ Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought...*, hml. 10. Merujuk pada Muhammad Ibn Sa’ad, *Kitab Al-Thabaqat Al-Kabir*, peny. E. Sachau (Leiden, 1904-1940), III/I, hlm. 248.

³⁴ *Ibid.*, merujuk pada Abu Yusuf, *Kitab al-Kharraj* (Kairo: 1302 H), hlm. 99. Bandingkan Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Oxford University, 1950), hlm. 75.

³⁵ *Ibid.*, merujuk pada Abu Yusuf, *Kitab al-Kharraj* (Kairo: 1302 H), hlm. 99

³⁶ Shofiyulloh, MZ, *Epistemologi Ushul Fikih Al-Syafi’i* (Yogyakarta: Cakrawala Media, 2010), hlm. 167.

Nabi maupun masa sahabat belum mengarah pada keputusan-keputusan detail tentang hukum dan teologi. Dalam memutuskan masalah hukum, para sahabat sudah menampakkan beberapa perbedaan mendasar.³⁷

b. Status dan Otoritas Sunnah

Sejak awal, Nabi Muhammad, sebagai pembawa pesan Allah, telah menjadi fokus kewenangan keagamaan. Namun setelah Rasulullah tidak lagi bersama mereka, orang-orang Muslim tidaklah satu fikiran mengenai bagaimana pengganti Nabi saw. Hal ini kemudian menjadi cikal bakal dilema dikemudian hari. Pada periode awal Islam, meskipun Sahabat selalu berkonsultasi kepada Nabi terhadap pemecahan persoalan yang tidak diketahui oleh mereka, namun Nabi terkadang menerima pendapat para sahabat dengan menyetujui atau membenarkan kesalahan mereka. Situasi ini memperlihatkan bahwa kewenangan Nabi dalam memutuskan masalah masalah diluar wahyu disertai musyawarah dengan para sahabatnya, bahkan terkadang para sahabat tidak sepakat dengan Nabi, kemudian wahyu membenarkan mereka.³⁸ Posisi tersebut menjadikan polemik bagi generasi berikutnya berkaitan dengan otoritas Nabi.

Secara garis besar, ada kelompok yang berpandangan bahwa kewenangan (otoritas) Muhammad integral dalam kerasulan beliau dan memiliki kekuatan mengikat bagi para pengikutnya.³⁹ Sementara kelompok lain menganggap bahwa kewenangan Muhammad hanya sebatas yang berkaitan dengan wahyu, maka diluar wahyu Nabi tidak selalu kompeten membuat hukum, kecuali hanya memberlakukannya.⁴⁰ Oleh karena itu, kewenangan Nabi bukanlah contoh yang harus selalu

³⁷ Lihat Muhammad Ibn Sa'ad, *al-Thabaqat al-Kubra* (Beirut: dar al-Shadr, tth), Jilid II, hlm. 248. Bandingkan Abu Yusuf, *Kitab Al-Kharraj* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1202 H), hlm. 46. Hal ini juga dapat dilihat dari keputusan Ibnu Mas'ud terhadap hak waris sang istri yang ditinggal suami, keputusannya ditegaskan oleh hadis yang diriwayatkan oleh Ma'qil bin Sinan (w. 63 H). Namun keputusan Ibn Mas'ud ditentang Ibn Umar (w. 73 H) dan Zayd bin Tsabit yang memberikan keputusan yang berbeda. Lebih jauh lagi keputusan masing masing dikembalikan sebagai sabda Nabi.

³⁸ Sebagaimana dalam mengatasi para tawanan perang *Badr*, Nabi bermusyawarah dengan para sahabat. Terjadi perbedaan pendapat antara "Umar dan Abu Bakr", maka Nabi memilih pendapat Abu Bakr, tetapi wahyu membenarkan pendapat Umar, dengan turunnya surat Al-Anfal : 67.

³⁹ Bagi kelompok ini berpegang pada perintah untuk mengikuti teladan Nabi, sebagaimana yang diperintahkan Al-Qur'an surat al-Nisa (4):59.

⁴⁰ Ayat yang dijadikan pegangan oleh kelompok ini adalah QS. Al-maidah : 102

ditiru. Melainkan hanya sebagai paradigma atau model tentang bagaimana setiap generasi menentukan detail Islam di bawah petunjuk al-Qur'an.

Problem mengenai otoritas ini kemudian menimbulkan pertanyaan mendasar yang diuraikan Brown :

*The issue of sunna confronts Muslims with urgent questions about the nature of revelation. Where does revelation end and interpretation begin?, what distinguishes the divine voice from the human voices that transmit or interpret it?, what part does the humanity of the messenger play in the process of revelations?, All prophetic religious traditions share these dilemmas, for these questions arise from the fundamental paradoxes on prophecy: in the prophetic message the transcendent becomes immanent, the universal becomes particular, the perfect is transmitted through imperfect channels. It is not surprising, then, that the nature and purpose of the Qur'an is a central concern of modern discussions of sunna.*⁴¹

Dari penjelasan Brown di atas menggambarkan bahwa sosok "Muhammad" adalah pribadi yang kompleks. Selain sebagai Nabi, dia juga seorang manusia yang sejarah hidupnya begitu kaya dan beragam, banyak wilayah yang diperankannya. Sebagai tokoh yang memiliki peran ganda menjadikannya sosok pribadi yang unik dan kompleks. Karena selain sebagai Nabi, dia juga seorang manusia yang ikut sepenuhnya dalam kehidupan sosial (sebagai seorang suami, ayah, kepala negara, hakim, panglima perang dll). Hal ini tidak jarang menjadikan kesulitan, terutama bagi kalangan non-Muslim untuk memahami peranan Nabi Muhammad saw sebagai *prototipe* kehidupan religius dan spiritual. Kesulitan ini disebabkan karena peranan spiritual Nabi yang paling murni tersembunyi di balik peranan manusiawi dan tugasnya sebagai pembimbing manusia dan pemimpin masyarakat.⁴²

Diskusi modern mengenai hal ini kemudian melahirkan *discourses* mengenai hubungan al-Qur'an dan Sunnah. Pribahasa yang muncul kemudian adalah "kebutuhan al-Qur'an terhadap sunnah lebih besar dari pada sunnah terhadap al-Qur'an", artinya al-Qur'an tidak dapat berdiri sendiri tanpa sunnah yang bisa menjamin maknanya. Argumen ini sentral bagi pembelaan al-Syafi'i akan sunnah. Akan tetapi memasuki abad

⁴¹ Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought...*, hml. 43.

⁴² lihat Sayyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, terj. Abdurrahman Wahid&Hasyim Wahid, edisi Indonesia *Islam Antara Cita dan Fakta* (Yogyakarta: Pusaka, 2001), hlm. 44-45.

kesembilan belas dan dua puluh relasi kedua dipertanyakan. Akibat dari dorongan umum untuk melakukan reformasi kebangkitan dunia Islam. Muncul pemikiran radikal yang mencoba memahami al-Qur'an secara langsung dan menghindari literatur tafsir yang terikat dengan hadis.

Di Subbenua India, Sayyid Ahmad Khan, memprakarsai hal ini melalui karyanya mengenai prinsip penafsiran yang tidak terkungkung oleh tafsir dan hadis, dan menggantinya dengan "akal" dan "alam". Karena baginya al-Qur'an dapat berdiri sendiri. bagi Sayyid Ahmad Khan keajaiban al-Qur'an adalah keuniversalannya, sehingga pemahaman terhadapnya dapat dilakukan dengan prinsip filologis dan rasional untuk menafsirkan *nash*.⁴³ Prinsip ini kemudian memunculkan kelompok Ahl Qur'an yang bersifat "skripturalis" seperti Jayrajpuri dan Inayat Allah Khan Masyriqi (pendidik gerakan *khakhsar*), yang berpandangan bahwa al-Qur'an tidak membutuhkan apapun dan harus ditafsirkan oleh ayat al-Qur'an sendiri.⁴⁴

Munculnya paradigma mengenai "keserbacukupan al-Qur'an" diwakili juga oleh 'Abdullah Chakrawali melalui karyanya "*Turjummat al-Qur'an bi Ayat al-Fur'qan*" yang berupaya menafsirkan al-Qur'an berlandaskan kriteria internal. Bahkan melalui karya lainnya, "*Burhan al-Furqan 'ala Shalat al-Qur'an*", Abdullah Chakrawali ingin membuktikan bahwa detail shalat lima waktu dapat ditemukan dalam al-Qur'an. Karena sifatnya yang terlalu apologetik dan terkesan terlalu berfantasi. Kelompok ini pun terpecah. Murid dari Chakrawali sendiri, Mistri Muhammad Ramadhan (1875-1940) berbeda pendapat mengenai jumlah shalat dalam sehari. Satu gambaran mengeai sulitnya membuktikan bahwa detail shalat terkandung dalam al-Qur'an itu sendiri.⁴⁵

Di Mesir, pandangan mengenai "keserbacukupan al-Qur'an" juga menjadi fokus kajian. Muhammad Taufiq Sidqi membuka kontroversi modern mengeai hal ini. Baginya al-Qur'an adalah kitab yang menjelaskan segala sesuatu, dan kewenangan Nabi Muhammad

⁴³Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought...*, hlm. 44. Bandingkan Sayyid Ahmad Khan, *Tafsir al-Qur'an*, 6 jilid (Aligarh, 1297 H). Idem: *Tahrir fi Ushul al-Tafsir* dalam bukunya *Maqalat Sir Sayyid*, 16 jilid (ed.) Isma'il Panipi (Lahore: t.p, 1962), jilid II, hlm. 197-258.

⁴⁴*Ibid.*,

⁴⁵*Ibid.*, hlm. 46.

hanyalah melaksanakannya. Bagi kelompok ini setiap orang berhak membaca, menafsirkan dan menerapkan al-Qur'an bagi dirinya sendiri, dan menghindari tradisi tafsir klasik dengan dominasi hadisnya. Bahkan menurut Khwaja Ahmad Din Amritsari (pendiri organisasi *Ummatil Muslimah* /India), bahwa pemahaman Nabi Muhammad saw mengenai wahyu, seperti halnya kita, berdasarkan akal. Pandangan ini pun mendapat tantangan dari kaum konservatif, terutama Abu 'Ala al- Mududi.⁴⁶

Titik sentral perbedaan pandangan mengenai hal ini terletak pada status dan otoritas sunnah itu sendiri. Bagi *ahl hadis*, status sunnah adalah wahyu, merujuk pada istilah "*al-hikmah*" yang ada dalam al-Qur'an, karenanya al-Qur'an dan sunnah secara fundamental tidak dapat dipisahkan. Kelompok ini juga berpendapat bahwa kesaksian Rasulullah saw bukan hanya penjelasan dan demonstrasi praktis makna wahyu, melainkan juga penjamin bahwa itu adalah wahyu. Karenanya jika perkataan atau tindakan Rasulullah saw tidak terpelihara, maka kita tidak memiliki jaminan dapat dipercayanya al-Qur'an.⁴⁷

Di sisi lain, kelompok anti tesis dari pendapat di atas, mempertanyakan, jika sunnah sebagai wahyu, lalu bagaimana Allah menyampaikan sunnah kepada Nabi Muhammad?, lalu kenapa tidak ada jaminan akan keterpeliharaannya ?, bukankah entitas muhammad sebagai Nabi dan sebagai manusia biasa, selalu terintegrasi ke dalam perkataan dan perbuatannya. Kelompok ini tidak menolok otoritas Nabi ketika masih hidup sebagai penafsir kehendak tuhan yang paling otoritatif, akan tetapi ketika Rasulullah sudah wafat, hanya al-Qur'anlah yang dianggap paling fundamental untuk diikuti. karena bagi mereka al-Qur'an merupakan seperangkat dasar prinsip dan pedoman umum tingkah laku moral, akan tetapi detail hukumnya disusun menurut keadaan.⁴⁸

Di subbenua India dan Mesir, pengidentifikasian sunnah sebagai wahyu menjadi pokok penting kontroversi, dan karena itu masalah apakah Rasulullah saw menerima wahyu di luar al-Qur'an muncul sebagai

⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 47. Melalui artikelnya Muhammad Taufiq Sidqi menyebut sunnah sebagai "hukum temporer dan provisional" (*syariah waqtiyyah tamhidiyyah*) lihat *al-Islam Huwa al-Qur'an al-Wahdah*, "Al-Manar" edisi 9 (1906), hlm. 517.

⁴⁷ Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought...*, hlm. 50-52.

⁴⁸ *Ibid.*,

tema pokok dalam literatur kontroversi sunnah. Isu ini memiliki prioritas logis tertentu bagi pengkritik maupun pendukung sunnah.⁴⁹

c. Sunnah dan Kebangkitan Islam

Modernisasi dalam dunia Islam dipandang suatu tantangan, dibalik kebutuhan mendesak dalam merespon kondisi kehidupan umat yang semakin jauh terbelakang. Rekonstruksi tradisi serta ajaran Islam yang menjadi warisan masa lalu, menjadi kebutuhan mendesak agar kesesuaian tradisi serta ajaran Islam dengan zaman yang selalu menuntut perubahan menjadi nyata. Kegelisahan ini merupakan hasil dari interaksi kaum Muslim dengan kemajuan yang dicapai oleh Eropa pasca runtuhnya imperium-imperium Islam. Hal itu bisa disaksikan pada paruh pertama abad ke sembilan belas, dimana Eropa terus menjadi ikon modernisasi peradaban.

Di sisi lain, pemikiran, intelektual dan kreatifitas umat Islam seakan terhenti. Aktifitas ilmiah hanya terbatas untuk menjelaskan, menyingkat dan mereproduksi pengetahuan lama untuk kebutuhan terhadap masalah-masalah baru yang muncul. Inipun terbatas hanya pada bidang hukum atau fiqh, sedangkan bidang-bidang yang lain, terutama sekali filsafat dan ilmu-ilmu alam sudah tidak berkembang dan bahkan dilupakan dan dipinggirkan.⁵⁰ Keterpurukan ini telah menyadarkan sebagian masyarakat Islam akan identitas dan eksistensinya yang jauh tertinggal di hadapan komunitas dan tradisi lainnya terutama sekali masyarakat Barat Modern.

Perkembangan yang dapat diamati dari upaya-upaya tersebut timbul tenggelamnya berbagai ide yang dalam kurun waktu tertentu mencuat ke permukaan dan mendapatkan gaungnya, namun seiring dengan perjalanan waktu ketika sebuah metode atau pendekatan yang ditawarkan menunjukkan kelemahannya, maka muncul ide baru yang menggantikan ide lama, hingga pada perkembangan terakhir muncul ide-ide baru yang menganggap kebangkitan dan kemajuan

⁴⁹ *Ibid*, hlm. 52.

⁵⁰ Lihat al-Jâbirî, *Fikr Ibnu Khaldûn, al-'Ashâbiyah wa ad-Daulah: Ma'âlim Nazhariyah Khaldûniyah fi at-Târikh al-Islâmî* (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wihdah al-'Arabiyah, cet.5, 1992), hlm. 19-33.

harus dimulai dengan melakukan modernisasi terhadap *turâts* atau warisan intelektual.⁵¹

Sebagai bentuk realisasi dari agenda besar tersebut, pada tahun 1989, Syaikh Muhammad al-Ghazali, juru bicara terkemuka kebangkitan Islam moderat di Mesir, menerbitkan sebuah karya dengan judul "*al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadis*".⁵² Mengenai karya tersebut, Brown menyatakan:

*In 1989 Syekh Muhammad al-Ghazali, a prominent spokesman for moderate Islamic revivalism in Egypt, published a book on sunna entitled The Sunna of the Prophet: Between the Legists and the Traditionists. The book became an immediate focus of attention and controversy.... Ghazali's work became a best seller, running to five impressions in its first five month and a second enlarged edition within a year. Within two years at least seven monographs were published in response to the book.*⁵³

Buku ini menjadi fokus perhatian dan kontroversi. Komentator Al-Ahram membandingkan program al-Ghazali dengan restrukturisasi Uni Soviet, dan mengatakan, "*ini adalah perestroika Islam! Ini benar benar revolusi*" karya al-Ghazali menjadi *best seller*, dicetak ulang lima kali dalam lima bulan pertama, dan dalam satu tahun diterbitkan edisi lebih lengkapnya yang kedua. Dalam dua tahun sedikitnya diterbitkan tujuh masalah menanggapi buku al-Ghazali.⁵⁴

Al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadis, bukan merupakan karya teoritis, perhatian utama al-Ghazali adalah pertanyaan-pertanyaan praktis yang mendominasi wacana politis

⁵¹ Selama ini interaksi masyarakat Arab Islam dengan "*turats /tradisi*" tidak dilandasi dengan pandangan kritis, Sebagai akibatnya, pengetahuan yang dihasilkannya tidak bergerak ke arah yang lebih progresif, dan terbatas melakukan tambal sulam terhadap pengetahuan lama, baik dengan cara mengaktualisasikan dan melakukan pengembangan konseptual tanpa mampu membuat inovasi baru. Lihat al-Jâbirî dalam *Isykâliyât al-Fikr al-'Arabi al-Mu'âshir* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyah, 1989), hlm. 1001.

⁵² *al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadis*, Kairo, 1989, edisi ke-2 1990. Untuk edisi Inggrisnya "*The Sunna of the Prophet: Betwen the Legist and the Traditionists*". Untuk edisi Indonesia "*Studi Kritis Atas Hadis Nabi saw: Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*", Bandung: Mizan, Cetakan I, Rabiul Awwal 1412 H/ Oktober 1991 M.

⁵³ Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought...*, hlm. 108.

⁵⁴ Dikutip dari Daniel W Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (New York: Cambridge University Press, 1996), hlm. 108. Merujuk pada Fahmi Huwaydi, "*Berestruika Islamiyyah*" Al-Ahram (31 Januari, 1989)

dan religius para pembaharu Islam, seperti masalah hijab bagi wanita, kedudukan wanita dalam masyarakat dan ekonomi, hukum kriminal Islam, masalah ekonomi dan pajak. Sesungguhnya, tak banyak yang secara substansial baru dalam buku ini. Tema tema tersebut sudah lazim dalam karya al-Ghazali sebagai penulis produktif dan bukan pendatang baru dalam dunia wacana religius Muslim kontemporer.

Menurut Brown, kemunculan karyanya ini berawal dari permintaan *al-Ma'had al-Alami li al-Fikr al-Islami* yang berada di Wasington USA, agar Muhammad al-Ghazali menulis buku yang membahas tentang sunnah dan cara pemahaman terhadapnya secara proporsional dan tepat. Secara implisit, karyanya tersebut merupakan refleksi terhadap kondisi ummat Islam diberbagai negara Muslim yang sedang mengalami arus perubahan akibat desakan modernitas, mulai dari kondisi politik, sosial dan sistem pemerintahan. Maka semangat zaman yang lahir dari karyanya tersebut merupakan semangat “kebangkitan Islam” di era modern.⁵⁵

Bagi al-Ghazali, pertanyaan tentang otoritas Nabi saw, hubungan al-Qur'an dengan Sunnah, atau keautentikan hadis, adalah pertanyaan yang sangat praktis. Pertanyaan ini penting bukan sebagai persoalan teologi, melainkan karena memiliki relevansi langsung dengan pelaksanaan hukum Islam. Bagi mayoritas sarjana Muslim di Mesir dan Pakistan, studi tentang teks religius merupakan pelatihan praktis, bukan hanya disiplin teoritis. Pertanyaan utama yang dihadapi sarjana Muslim adalah isu isu yang memiliki relevansi langsung dengan masalah tertentu hukum Islam: hukum yang pantas untuk pezina, atau apakah aktivitas ekonomi diizinkan dalam Islam atau tidak.

Pertanyaan-pertanyaan hukum seperti ini memunculkan banyak masalah metodologis. Metode apa yang dapat diterima untuk menilai atau menjustifikasi penilaian seseorang tentang apakah sebuah hadis otentik atau palsu, dapat dipercaya atau tidak, dapat diterapkan atau tidak ?, seberapa dapat dipercayakah penilaian ulama hadis masa lalu yang menyusun kitab-kitab besar hadis ?, sikap apa yang harus ditunjukkan

⁵⁵ Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought...*, hlm. 108-109. Lihat juga Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi: Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradlawi* (Yogyakarta: Teras, 2008), hlm. 8-10.

kepada hadis yang tampak bertentangan dengan akal, dengan dogma yang telah diterima, dengan hadis yang lebih sahih, atau dengan al-Qur'an?, apabila kontradiksi seperti ini diketahui, bagaimana kontradiksi ini dipecahkan.⁵⁶

Dilema yang dihadapi kaum Muslim di atas menggambarkan "bagaimana mengetahui kehendak tuhan dari hadis yang tidak sempurna". Sebagai upaya mencari solusi dari hal ini, kaum pembaharu membangkitkan kontroversi diskusi modern mengenai otoritas religious, yang menurut Brown dicirikan pada dua hal:

*Two broad features define the revivalist approach: first, a deep distrust of the classical tradition of Islamic scholarship, reflected in a vehement rejection of taqlid. Second, a commitment to the authority of the canonical sources, the Qur'an and the sunna...the revivalist problem has been to maintain a commitment to prophetic authority without accepting a rigid attachment to the classical corpus of hadith, to ensure authenticity without sacrificing flexibility.*⁵⁷

Ciri *pertama*, mengembangkan sikap kritis dan tidak selalu bersandar pada tradisi klasik, yang tercermin dalam penolakannya terhadap *taqlid*, *kedua*, komitmen yang kuat terhadap otoritas sumber hukum yang resmi (al-Qur'an dan Sunnah). Pandangan ini membawa pada sikap yang menolak pada keterikatan kaku terhadap kitab hadis klasik, untuk memastikan keotentikan tanpa mengorbankan fleksibilitas. Karena itu adanya penyusunan hadis sahih tidak menghentikan kritik ataupun peninjauan kembali. Bahkan dalam kesarjanaan klasik, membuktikan kesahihan hadis tidak otomatis menjamin dapat diterapkannya hadis tersebut sebagai sunnah.

Bagi Daniel W Brown, karya al-Ghazali ini mencerminkan semangat yang sama, dimana al-Ghazali sendiri menyatakan bahwa metode yang diajukannya bukanlah metode baru, akan tetapi inheren dalam sistem klasik kritik hadis, yang pengujiannya bukan hanya terfokus pada *sanad*, melainkan juga pada *matan*. Dengan tegas al-Ghazali menyatakan: apa gunanya hadis dengan *isnad* yang kuat tapi memiliki *matan* yang cacat?.⁵⁸

⁵⁶ Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought ...*, hlm. 109.

⁵⁷ *Ibid.*, hlm. 110.

⁵⁸ *Ibid.*, hlm. 115.

Dalam karyanya tersebut al-Ghazali sama sekali tidak menolak kriteria kesahihan hadis tradisi klasik, bahkan pendekatan tersebut sungguh dapat dipercaya dalam menentukan keotentikannya. Akan tetapi menurutnya, bila difahami dengan baik, kritik hadis juga menimbulkan pembagian tugas antara *ahl hadis* dan *ahl fiqh*. Jika para *ahl hadis* bertugas mendeteksi rantai periwayatan (sanad), maka penelitian matan ada pada wilayah *ahl fiqh*. Dengan cara ini al-Ghazali berusaha memperbaiki kecenderungan umum dikalangan pakar Muslim kontemporer, yang suka menyerang *faqih* besar dengan dalih membela sunnah. Menurut al-Ghazali, para *faqih* tidak menyimpang dari sunnah dan juga tidak meremehkan hadis sahih.⁵⁹

Daniel W. Brown secara sederhana memetakan dua kutub yang berbeda antara *ahl hadis* dengan *ahl fiqh* dalam konteks menyikapi hadis. Bagi Daniel pertentangan ahli hadits dan ahli fiqih (hukum) ini digambarkan sebagai pertentangan antara teoritis dan pragmatis yang terejawantahkan dalam sikap yang berbeda secara fundamental terhadap hadits. *Muhaddis* (ahli hadits) lebih cenderung memperhatikan sanad hadits, dan-mendasarkan penilaian mereka tentang keaslian hadits sepenuhnya pada dasar-dasar formal. Sedangkan *Faqih* (ahli fiqih) lebih cenderung memperhatikan isi (matn), semangat, dan relevansi sebuah hadits dalam konteks syari'ah secara keseluruhan.⁶⁰

Ada upaya dari kaum *faqih* (ahli fiqih) yang notabene sebagai pembaharu masa kini menggunakan metode untuk menilai kembali hadits yaitu untuk menguji kembali keautentikan hadits menurut kriteria, dan metode seperti yang digunakan oleh *muhaddisun* dalam kritik sanad/matan akan tetapi harus terbuka untuk dinilai kembali. Ilmuwan modern tidak boleh bersandar pada karya ahli hadits besar di masa lalu, mereka harus membuat karya sendiri, tentunya menurut perspektif mereka yang lebih berorientasi pada kritik matan ketimbang kritik sanad. Karena menurut mereka, esensi puncak keautentikan hadits terletak dalam isinya, bukan dalam rantai periwatannya. Penerapan hadits secara efektif dalam reformasi hukum Islam membutuhkan tidak hanya pengujian sanad, tetapi juga penelitian matan oleh ilmuwan berpengetahuan luas

⁵⁹ *Ibid.*,

⁶⁰ *Ibid.*, hlm. 112.

dalam hukum Islam. Akibatnya, hakim puncak untuk keaslian hadits bukanlah *muhadditsun*, melainkan *faqih*.⁶¹

Dalam pandangan Daniel W. Brown, ada perbedaan cara pandang yang mencolok yang digunakan al-Ghazali dalam mengkritisi matan hadits. Pada umumnya ulama' hadis mengharuskan dilakukan kritik sanad terlebih dahulu. Kemudian mengkaji perbedaan lafadz dari matan hadits yang semakna, setelah kedua hal ini terselesaikan, baru melangkah pada kritik matan dengan melihat kandungannya.⁶² Dalam kasus al-Ghazali, tampaknya tidak ada keharusan yang demikian, baginya penelitian matan hadits adalah suatu yang urgen, sebab bagaimanapun kualitas sanad sebuah hadits jika matannya bertentangan dengan al-Qur'an, akal, hadits yang lebih shahih, dan tidak sesuai dengan fakta historis, maka hadits tersebut tidak berguna. Sebagai konsekuensinya, kritik matan tetap terbuka sekalipun tanpa meneliti sanad terlebih dahulu. Oleh karena itu, adalah wajar apabila dalam pandangan dan pendapat al-Ghazali banyak sekali hadits yang ditolaknya sekalipun sanadnya shahih.

d. Analisis : Pemetaan Terhadap Wilayah *Ahl Fiqh* dan *Ahl Hadis*

Dari kajian yang diuraikan oleh Daniel W Brown di atas, khususnya mengenai kasus al-Ghazali pada masa modern, memberikan inspirasi terhadap penulis untuk menganalisis lebih jauh pola interaksi antara *Muhaddisin* dan *fuqaha'*, istilah *Muhaddisin* dan *fuqaha'* yang dimaksud disini hanya menunjukkan kecenderungan mereka masing-masing dalam aktifitas kritik *matn* hadits.

Matn hadits dalam tradisi penyajiannya mencerminkan narasi verbal tentang sesuatu yang datang dari atau diasosiasikan kepada Nabi saw *hadis marfu'*, atau kepada sahabat *hadis mauquf*, atau tabi'in *hadis maqtu'*. Susunan kalimat pada *matn* hadits cenderung beragam tak terkecuali hadits *qauli* yang diangkat dari sabda/pernyataan. Hal itu terkondisi antara lain karena kelonggaran menyadur ungkapan hadits

⁶¹ *Ibid*

⁶² Oleh karena itu, penelitian atau kritik terhadap kandungan matan dengan penerapan tolak ukur keshahihan matan hadits, baru dipandang urgen apabila penelitian terhadap sanad menunjukkan bahwa, hadits yang akan dikritisi matannya, sanadnya harus benar-benar berkualitas shahih. Tegasnya adalah, apabila sanad suatu hadits tertolak, maka penelitian terhadap matan tidak perlu lagi dilakukan. Lihat Syuhudi Isma'il, *Metodologi Penelitian Hadits Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm.122.

(*al-riwayah bi al-ma'na*) sejak generasi Sahabat. Material *matn* hadis dengan demikian terbentuk dari elemen substansi ajaran yang mampu dipersepsikan oleh perawi dan selanjutnya diekspresikan kembali dengan elemen lafal (redaksi) hadis.

Kriteria kesahihan yang terpasang untuk kritik *matn* hadis ternyata berbeda antara tradisi *muhaddisin* dan *fuqaha* dan *usuliyyin*. Akar perbedaan itu bila ditelusuri berpangkal pada perbedaan paradigma masing-masing ulama terhadap hadis. *Muhaddisin* memandang sosok pribadi Nabi saw sebagai *uswah hasanah* (sumber keteladanan). Sejalan dengan paradigma tersebut, segala yang ternisbahkan kepada Nabi Muhammad saw dikategorikan sebagai hadis, terlepas apakah *matn*nya bernuansa hukum *syar'i* atau tidak. Pemberitaan yang diasosiasikan kepada perorangan sahabat juga disikapi dengan paradigma yang sama, yakni dicermati oleh *Muhaddisin* apakah yang difatwakan atau yang diperbuat oleh mereka merupakan wujud eksposisi pelestarian bimbingan atau pengalaman keagamaan oleh Nabi saw atau lebih mencerminkan ijtihad pribadi sahabat. Oleh karena itu totalitas pribadi Nabi saw dan seluruh yang diajarkan sepenuhnya dihargai sebagai hadis dengan kadar kebenaran yang dapat diterima secara absolut, maka *Muhaddisin* tidak mempergunakan pandangan akal sebagai instrumen penguji, kecuali yang nyata-nyata mustahil.

Sedangkan *Fuqaha* dan *usuliyyin* memandang perilaku Nabi Muhammad saw sebagai *musyarri'* (pemegang hak legislator), sehingga penyebutan hadis untuk setiap pemberitaan yang dinisbahkan kepada Nabi Muhammad saw harus terkait dengan hukum.⁶³ Sejalan dengan paradigma tersebut maka, teknik uji terhadap *matn* hadis dalam tradisi *Fuqaha* dan *usuliyyin* diarahkan pada implikasi makna (*dalalah*) yang menebarkan konsep ajaran. Muara pengujian substansi *matn* mengacu pada pembentukan *dalalah qat'iyyah* dan *zanniyyah*, dari hal ini maka fakta kitab dan *mukharrij* yang mengkoleksi hadis tidak lagi menjadi bahan pertimbangan utama, yang penting sanad hadis bersangkutan itu sah. Orientasi kritik atas substansi *matn* tidak dibatasi pada uji

⁶³ Muhammad 'Ajaj al-Khjatib, *Usul Hadis* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), hlm. 27; Muhammad Shabagh, *al-Hadis al-Nabawi* (Riyadh: al-Maktab al-Islami, 1998), hlm. 141.

validitas pemberitaannya saja, melainkan menjangkau tataran aplikasi konsep doktrinalnya dalam wujud praktek keagamaan perawi maupun pengamalan ajaran hadis oleh generasi sahabat dan pengalaman ilmiah keagamaan lainnya.

Pelaksanaan kritik *matn* hadis pada tataran teori mudah tercapai persamaan pendapat, seperti parameter (tolok ukur) guna menduga kepalsuan hadis. Akan tetapi pada praktek penerapannya secara parsial, unit hadis demi unit hadis hampir pasti terjadi perbedaan hasil penelitian. Kesenjangan hasil verifikasi itu semakin mencolok apabila menimpa *matn* hadis yang telah beroleh pengakuan perihal ke-sahih-an hadisnya.⁶⁴

Dari pemapran di atas, terlihat adanya indikasi perbedaan pertimbangan “prinsip hermeneutika” dalam tradisi kritik *matn* hadis di lingkungan *fuqaha’* dan *Muhaddisin*. Indikasi perbedaan itu antara lain dapat dipetakan sebagai berikut :

Tabel
Kerangka Epistemologis dalam Penelitian Hadis Antara
Muhaddisin dan fuqaha’

KERANGKA KRITIK MATN	MUHADDISIN	FUQAHA’
Paradigma	Memandang Rasulullah saw sebagai <i>Uswah Hasanah</i> (teladan utama)	Memandang Rasulullah saw sebagai musyarri’ (pemegang hak legislator)
Operasional Kaidah Kritik <i>Matn</i>	Terfokus pada uji kebenaran dan keutuhan redaksi <i>matn</i> sesuai data sejarah hadis	Terfokus pada implikasi makna (dalalah) yang menebarkan konsep ajaran
Tolok Ukur Kritik <i>Matn</i>	<ul style="list-style-type: none"> • Tidak bertentangan dengan al-Qur’an • Tidak bertentangan dengan hadis yang telah diakui keabsahannya • Tidak menyalahi akal sehat dan data sejarah • Berupa ungkapan kenabian 	<ul style="list-style-type: none"> • Konfirmasi dengan al-Qur’an • Konfirmasi dengan hadis yang telah diakui • Konfirmasi dengan Ijma’ dan Qiyas • Konfirmasi dengan praktek keagamaan perawi • Konfirmasi dengan sendi-sendi umum syari’ah

⁶⁴ Salahuddin al-Idlibi, *Manhaj Naqd al-Matn* (Beirut: dar al-Afaq al-Jadidah, 1983), hlm. 353.

Hasil Evaluasi kritik	<i>Idraj, taqlib, idtirab, tashif/ tahrif dan ziyadah, illat</i>	<i>Maqbul, Mardud dan Ma'mul Bih</i>
Orientasi kritik <i>Matn</i>	Tertuju pada uji kebenaran dokumentasi hadis	Menyeleksi keunggulan hadis sebagai <i>hujah</i> hukum
Orientasi Kajian	Menjaga seluruh dokumentasi kehadisan sebagai upaya melestarikan peninggalan Rasulullah saw yang <i>ma'sum</i>	Terpusat pada upaya menggali nilai doktrinal dan aplikasinya dalam hadis
Kisaran Hasil Evaluasi	Terfokus pada data dugaan <i>syadz</i> atau temuan <i>illat</i>	Mengacu pada pembentukan <i>dalalah qatiyyah</i> dan <i>zanniyyah</i>

C. Simpulan

Dari pemaparan data di atas, dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai jawaban dari pokok masalah paper/ makalah ini, diantaranya :

Daniel W. Brown melalui penelitiannya: *Rethinking Tradition In Modern Islamic Thought*, New York USA: Cambridge University Press, pada tahun 1996. Mengulas secara gamblang perdebatan seputar sunnah dikaitkan dengan serbuan modernitas yang muncul di dua negara, Pakistan dan Mesir. Brown melihat secara tajam pengaruh modernitas terhadap persepsi kaum muslim tentang sunnah Nabi, yang kemudian membentuk tipologi sikap mereka yang tetap berakar pada tradisi mereka sendiri. kajiannya tersebut berakar pada problem utama yang dihadapi ummat Islam pada abad modern yakni “pergulatan otoritas religius”, kondisi yang merupakan implikasi dari proses kebangkitan Islam sebagai buah dari tuntutan modernitas. Konsekuensi dari situsasi ini menggiring kaum Muslim untuk “memikirkan kembali” (*rethinking*) “fondasi fondasi esensial/sunnah” yang selalu menjadi otoritas referensial bagi mereka

Fokus kajian Daniel W. Brown diarahkan pada gagasan-gagasan yang lahir dari pengaruh modernitas, yang penekanannya pada kecenderungan-kecenderungan umum atau “aliran-aliran pemikiran” dari pada kepada tokoh pemikirannya, yang hal tersebut muncul dari perjuangan memadukan atau merujuk antara tradisi dan tekanan-tekanan modernitas. Sumber penelitian yang digunakan Brown, adalah karya-karya yang terpublikasikan dan berketegori kontroversial, dalam

pengertian karya yang mendapat tanggapan dan perhatian luas, bahkan yang menyulut kontroversi seputar sunnah di Mesir dan Pakistan.

Metode yang ditempuh Brown dalam penelitiannya tersebut, adalah dengan cara “mengambil atau menentukan tema-tema penting dari karya-karya di atas”, tema atau topik ini dilihat posisinya dari keterkaitan/kontinuitas wacana antara Islam Klasik dan Modern”. Singkatnya, aplikasi metode ini dimulai dengan memetakan isu-isu mendasar (*the topoi*) di mana perdebatan tentang sunnah dikonsentrasikan dan menganalisis posisi-posisi tertentu yang diambil oleh muslim modern di seputar isu-isu tersebut. Secara lebih eksplisit, disebut sebagai *pendekatan topikal*.

Di antara tema/topik yang dikaji dalam makalah ini, adalah mengenai “*konsep evolusi sunnah*” yang dieksplor secara baik oleh Brown. Sebenarnya diskusi ini adalah tindak lanjut dari apa yang pernah dikaji oleh Fazlur Rahman. Hanya saja Brown pada kajiannya kali ini, menegaskan adanya proses perkembangan dan pendikotomian yang cukup tegas antara Sunnah dan Hadits, dan lebih dari itu Brown berusaha menjelaskan apa yang belum dijelaskan oleh Fazlur Rahman bahwa ada perkembangan sejarah dari Sunnah hingga menjadi Hadits yang kemudian Brown membaginya dalam tiga fase: (1) Sunnah menurut gagasan muslim periode awal, (2) Sunnah menurut definisi periode klasik, dan (3) Sunnah pasca Syafi'i.

Menurut Brown, Sunnah dalam penggunaan *klasiknya* memasukkan tiga elemen penting, yang di antara ketiga elemen tersebut masing-masing memberikan indentifikasi eksklusif Sunnah dengan Nabi Saw. Sedangkan gagasan “muslim awal” mengenai Sunnah berbeda dengan definisi klasik dalam beberapa hal: *pertama*, orang-orang muslim awal tidak menempatkan Sunnah Nabi Saw lebih tinggi dari pada Sunnah orang-orang muslim lainnya, terutama para khalifah yang pertama beserta sahabat-sahabatnya. *Kedua*, pada tahap awal ini, orang-orang muslim tidak terlalu mengidentifikasikan Sunnah dengan Riwayat khusus mengenai Nabi Muhammad Saw, yaitu riwayat Hadits tidak menjadi wahana eksklusif bagi Sunnahnya, seperti yang terjadi kemudian.

Periode konsensus klasik mengenai sunnah, menurut Brown diletakan oleh Muhammad bin Idris Al-Syafi'i (w 204 H). Dialah tokoh yang dipandang paling bertanggung jawab terhadap pelembagaan sunnah

dari upayanya melakukan identifikasi “sunnah” dengan preseden spesifik yang digariskan Nabi Muhammad saw, yaitu dengan tradisi autentik yang berasal dari Rasulullah. Pada era pasca Al-Syafi’i, perkembangan sunnah hanya merupakan hasil penafsiran dari teks Hadits. Artinya, apa yang disebut Sunnah kemudian adalah wacana yang diproduksi dari penafsiran oleh generasi kemudian terhadap teks hadis, yang berakibat pada penciutan atau pengeringan wacana. Studi hadis kemudian menjadi bidang yang sangat rigid, kaku dan sensitif. Formulasi Sunnah ke dalam Hadits, di mana Hadits adalah verbalisasi Sunnah, telah memasung proses kreatif Sunnah dan menjerat “studi hadis” pada rumus-rumus kaku.

Isue lain yang menjadi kajian Daniel W. Brown, adalah mengenai “*status dan otoritas sunnah*”. Hal ini menurut Brown menghadapkan kaum Muslim pada pertanyaan mendasar akan hakikat wahyu: dimana wahyu berakhir dan penafsiran dimulai ?, apa yang membedakan suara tuhan dengan suara manusia yang menyampaikan atau menafsirkannya?, hal ini muncul karena paradoks fundamental kenabian, dimana sosok “Muhammad” adalah pribadi yang kompleks. Selain sebagai Nabi, dia juga seorang manusia yang menyejarah, banyak wilayah publik yang diperankannya. Sebagai tokoh yang memiliki peran ganda menjadikannya sosok pribadi yang unik dan kompleks. Karena selain sebagai Nabi, dia juga seorang manusia yang ikut sepenuhnya dalam kehidupan sosial. Hal ini tidak jarang menjadikan kesulitan, untuk memahami secara proporsional peranan Nabi Muhammad saw sebagai *prototipe* kehidupan politik, religius dan spiritual. Karena dalam risalah Nabi, sesuatu yang transendental menjadi imanen, yang universal menjadi partikular. Diskusi modern mengenai hal ini kemudian melahirkan *discourses* mengenai hubungan al-Qur’an dan Sunnah.

Berkaitan dengan tema “*sunnah dan kebangkitan Islam*” Brown memandang bahwa eksistensi sunnah pada masa modern menjadi sisi paling penting dalam krisis Muslim modern seperti krisis otoritas keagamaan, yang menduduki tempat sentral di dalam wacana keagamaan Muslim. Diskusi ini melahirkan berbagai tokoh dengan pendekatannya masing-masing. Kecenderungannya kemudian memperebutkan otoritas interpretatif yang diwakili oleh *ahl Fiqh* dan *ahl Hadis*. Jika *ahl Hadis*

dianggap *tekstual interpretatif* dalam memahami dalil-dalil agama, maka *ahl Fiqh* dipandang *rasional-kontekstual*.

Dalam konteks Mesir, Brown merepresentasikan al-Ghazali sebagai kelompok *ahl Fiqh*. Bagi Brown, Muhammad al-Ghazali diberikan perhatian khusus. Al-Ghazali adalah tokoh *ahl Fiqh*, akan tetapi sekaligus dia juga kritis terhadap ahli Fiqih itu sendiri. Al-Ghazali mengeluhkan Fiqih yang mengutamakan Hadis namun mengabaikan al-Qur'an. Menurut al-Ghazali, tidak ada Fiqih yang terpisah dari pemahaman terhadap al-Qur'an dan terhadap situasi modern. Kedudukan Hadits sebagai *hujjah* berada dibawah al-Qur'an.

Bagi Brown, pendapat al-Ghazali di satu sisi dapat melahirkan pujian, tetapi di sisi lain juga melahirkan kritik. Menurut Brown, penggunaan al-Qur'an untuk membatalkan Hadits sahih yang dilakukan al-Ghazali tidak memiliki basis yang kuat dalam tradisi intelektual Islam, kedudukan Sunnah dan al-Qur'an adalah setara.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Yusuf, *Kitab al-Kharraj*, Kairo: 1302 H.
- Abudin Nata, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999.
- Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Garnadi, Bandung: Pustaka, 1994.
- Ali Harb, *Naqd an-Nash*, Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfi al-'Arabî, cet.. 2, 1995.
- Charles J. Adam, *Islamic Religious Tradition*, dalam Leonard Binder (ed), *The studi of The Middle Easr*, USA: Jhon Wiley dan Sons, Inc, 1976.
- Clifford Geertz, *Religion As Cultural System*, dalam Daniel L. Pals, *Seven Theories Of Religon*. New York Oxford University Press, 1996
- Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, New York USA: Cambridge University Press, 1966.

- <http://islamemansipatoris.com/artikel.php?id=144> Diakses Tanggal Tanggal 18 Mei 2006.
- Jalaluddin Rakhmad, "Dari Sunnah ke Hadits, atau sebaliknya?" dalam Budhy Munawwar Rachman, *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: t.p,1950: cetak ulang 1964.
- Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fiqih Otoriter Ke Fiqih Otoritatif*, Alih Bahasa: R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi, 2004.
- , *Speking In God's Name: Islamic Law, Authority And Women*, Onee word Press, Oxford, 2001.
- Mac Donald, *Development of Muslim Theology Jurisprudention and Institutional*, London: George Routledge and Sons, 1903.
- Malik bin Anas, *al-Muwatta*, edit Muhammad Fuad Abdul Baqi, juz I, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tth.
- Muhammad 'Aaj al-KhatIb, *Ushul al-Hadis: 'Ulumu hu wa Mustalahuhu*, Beirut: Dar al-Fikr, 1989.
- Muhammad Abid al-Jâbirî dalam *Isykâliyât al-Fikr al-'Arabi al-Mu'âshir* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyah, 1989), hlm. 1001.
- , *Fikr Ibnu Khaldûn, al-'Ashâbiyah wa ad-Daulah: Ma'âlim Nazhariyah Khaldûniyah fî at-Târikh al-Islâmî*, Beirut: Markaz Dirâsât al-Wihdah al-'Arabiyah, cet.5, 1992.
- Muhammad Ibn Sa'ad, *Kitab Al-Thabaqat Al-Kabir*, peny. E. Sachau, Leiden, 1904-1940.
- Muhammad Shabagh, *al-Hadis al-Nabawi*, Riyadh: al-Maktab al-Islami, 1998.
- Muhammad Taufiq Sidqi, *al-Islam Huwa al-Qur'an al-Wahdah*, "Al-Manar" edisi 9, 1906.
- Salahuddin al-Idlibi, *Manhaj Naqd al-Matn*, Beirut: dar al-Afaq al-Jadidah, 1983.

Sayyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, terj. Abdurrahman Wahid&Hasyim Wahid, edisi Indonesia *Islam Antara Cita dan Fakta*, Yogyakarta: Pusaka, 2001.

Sayyid Ahmad Khan, *Tafsir al-Qur'an*, 6 jilid, Aligarh, 1297 H.

-----*Tahrir fi Ushul al-Tafsir* dalam bukunya *Maqalat Sir Sayyid*, 16 jilid (ed.) Isma'il Panipi, Lahore: t.p, 1962.

Shofiyulloh, MZ, *Epistemologi Ushul Fikih Al-Syafi'i*, Yogyakarta: Cakrawala Media, 2010.

Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi: Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradlawi*, Yogyakarta: Teras, 2008.

Syuhudi Isma'il, *Metodologi Penelitian Hadits Nabi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

Wilfred Cantwell Smith, *Modern Culture From A Comparative Prespective*, Albany: State University Of New York Press, 1997