

TIPOLOGI PEMIKIRAN TENTANG KEWENANGAN SUNNAH DI ERA MODERN

Maizuddin M. Nur

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

ABSTRACT

The Islamic modern world, which was started since in the 19th century, provided various religious thoughts. One of them was thought on *sunnah* authority. This discourse attracted many scholars from various fields, which resulted to various perfectives on the discourse. Surely, the variety could be analyzed and categorized into certain types based on categorization of logic. The categorizing is viable because the various thought that were produced by modern-contemporer personages are not absolutely different from each other, where its form and character still can be divided. At least there are four typologies regarded to the thought on *sunnah* authority, they are: ideal totalistic, ideal restrictive, ideal generality and paradigmatic. These typologies are taken from various perfectives and supported by various approaches in understanding *sunnah* authority and hadith validation. These typologies also reflect modern personage's struggle in understanding *sunnah* authority and hadith validation in human life.

Kata kunci: Tipologi, kontemporer, kewenangan sunnah

Pendahuluan

Pada abad ke-19 M, yang disebut-sebut sebagai awal dunia modern Islam,¹ gerakan menghidupkan sunnah (*ihya al-sunnah*) yang telah berlangsung sejak abad ke-18 M mengalami pergeseran ke arah memikirkan kembali sunnah dalam dunia modern. Perubahan ini disebabkan faktor eksternal, terutama tantangan modernisme dalam dunia muslim yang disebabkan oleh penetrasi Barat yang modern di hampir setiap dunia muslim. Tetapi adalah tidak sepenuhnya benar—seperti yang diungkap banyak penulis—bahwa sejarah Islam periode modern adalah sejarah dampak Barat terhadap masyarakat muslim. Karena seperti yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa abad ke-18 M masyarakat muslim sudah mulai mencetuskan pembaharuan di dunianya. Betapapun, warisan semangat pembaharuan abad ke-18 telah merasuki para pembaharu pada abad kemudian.² * Ini terlihat bahwa pembaharu abad ke-18 telah menjadi rujukan bagi kaum pembaharu abad modern.

¹Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad, Penerbit Pustaka, Bandung, 1984, hal. 311, selanjutnya disebut Fazlur Rahman, *Islam*. Lihat juga Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hal. 13

²Dalam istilah Fazlur Rahman—yang juga berpendapat pembaharuan pada abad modern sama sekali tidaklah dampak sejarah Barat—bahwa kaum pembaharu abad modern telah mendapatkan suplai morfologi bagi banyak pemikiran kembali yang dilakukan oleh modernis. Falur Rahman, *Islam*, hal. 313

Salah satu tema pemikiran muncul di kalangan para pemikir hadis adalah kewenangan sunnah. Dalam al-Qur'an, Nabi diidentifikasi Allah dengan beberapa peran yang berbeda dan menyatu dalam dirinya: sebagai penyampai risalah (QS. al-Maidah: 102), sebagai penjelas al-Qur'an (QS. 16: 44), sebagai hakim (QS. Al-Nisa: 65), sebagai figur yang ditaati (QS. Al-Nisa': 64), dan sebagai teladan yang baik (QS. Al-Ahzab: 21). Otoritas-otoritas Nabi yang disebutkan di atas telah membentuk keyakinan kuat kaum muslimin terhadap otoritas (*hujjiyah*) sunnah. Karena itu, perkataan dan praktek Nabi merupakan hal yang sangat penting dalam kehidupan kaum muslim sejak awal.³ Kaum muslim menjadikan hadis sebagai sumber ajaran Islam yang kedua setelah al-Qur'an.

Tampaknya tak ada perbedaan kaum muslim tentang validitas kewenangan sunnah. Semua kaum muslim sepakat dan menerima kewenangan sunnah Nabi. Tetapi yang menjadi perbedaan, terutama di kalangan pemikir modern-kontemporer adalah bagaimana memaknai kewenangan sunnah Nabi tersebut. Hal ini disebabkan oleh berbagai faktor yang memicu perbedaan tersebut. Sifat hadis yang *zhanni al-wurud*, dimensi kemanusiaan Nabi dalam perkataan dan perbuatannya, situasi dan kondisi yang melahirkan menyebabkan Nabi mengucapkan hadis adalah beberapa faktor yang mendorong pemahaman yang berbeda terhadap kewenangan sunnah, hingga melahirkan pemikiran-pemikiran yang beragam.

Dalam keberagaman pemikiran hadis para sarjana modern-kontemporer, diyakini bahwa keberagaman tersebut masih dapat diklasifikasikan dalam ranah atau tipe-tipe tertentu. Hal ini berdasarkan asumsi: a) pemikiran tersebut dapat dibandingkan berdasarkan bentuk dan sifatnya, b) terdapatnya perbedaan di antara pemikiran-pemikiran tersebut, dan c) perbedaan-perbedaan pemikiran hadis tersebut tidaklah mutlak beda. Berdasarkan penjelasan tersebut, maka tulisan ini mencoba untuk mengklasifikasikan pemikiran-pemikiran hadis para sarjana muslim modern-kontemporer dalam tipe-tipe tertentu. Meskipun kategori tipologi tidak sepenuhnya mempunyai batasan yang *clear-cut*, tapi secara umum substansi setiap ide para pemikiran tentang hadis dapat dijelaskan melalui salah satu tipologi tersebut.

Pusat Pemikiran Hadis

Diskusi gagasan pemikiran hadis modern kontemporer tampaknya menguat di dua kutub utama, Mesir dan India-Pakistan. Di Mesir, kemunculan diskusi pemikiran hadis terutama diilhami oleh pemikiran-pemikiran Muhammad Abduh yang mendengungkan kebangkitan dengan gagasan-gagasannya. Melalui majalah *Urwah al-Wusqa* yang diterbitkan oleh Jamaluddin al-Afghani bersama Abduh telah mempengaruhi banyak orang. Muhammad Rasyid Ridha misalnya, datang dari Suriah ke Mesir untuk bergabung dengan Muhammad Abduh

³Terdapat banyak riwayat yang menceritakan bagaimana para sahabat merespon keteladanan Nabi ini. Abu Bakar misalnya diriwayatkan menyatakan: Tidaklah aku meninggalkan sesuatu perbuatan Rasulullah yang kamu lihat, kecuali aku juga memperbuatnya (seperti Rasulullah). Demikian pula Umar diriwayatkan bahwa ia berhenti di depan *al-Hajar al-Aswad* dan berkata: Saya tahu engkau adalah batu. Jika saya tidak melihat Rasulullah menciummu, maka aku tidak akan menciummu. Lalu ia mencium *al-Hajar al-Aswad*. Ibnu Umar juga menyatakan hal yang sama: Hadis dari Ibnu Umar, bahwa dia berkata: Wahai anak saudaraku, sesungguhnya Allah telah mengutus Muhammad Saw. kepada kita. Kita tidak mengetahui sesuatu, maka kita melakukan sesuatu perbuatan sebagaimana kita melihat beliau melakukannya.

menabuh genderang pembaharuan. Gema gagasan-gagasan Abduh dan murid-muridnya telah menggetarkan dunia Islam. Muhammad Abduh mengembangkan Universitas al-Azhar baik dari segi fisik maupun pemikirannya. Perkembangan universitas ini membuat al-Azhar menjadi kiblat bagi para pelajar-pelajar di belahan dunia Islam mempelajari Islam. Sementara muridnya Muhammad Rasyid Ridha menerbitkan sebuah berkala ilmiah yang diberi nama *Majallah al-Manar*. Majalah ini diterbitkan pertama kalinya ini tahun 1889 pada bulan Syawal. Dalam pengantar edisi perdana yang ditulis oleh Muhammad Rasyid Ridha dijelaskan bahwa tujuan utama diterbitkannya majalah ini adalah untuk menyebarkan ide-ide pembaharuan dalam bidang agama dan sosial, memberantas takhyul dan bid'ah, menghilangkan fatalisme yang merasuk dalam pikiran umat Islam.⁴ merupakan media bagi para pemikir hadis untuk menuangkan gagasan-gagasannya.

Majalah ini menjadi media bagi para pemikir untuk menuangkan dan menyebarkan gagasan-gagasannya. Salah satu gagasan yang paling banyak mendapatkan respon adalah artikel Muhammad Taufiq Shidqi (1881-1920) yang berjudul "*Al-Islam huwa Al-Qur'an Wahduh*" yang dimuat pada Volume X, Edisi Rajab 1324. Tetapi meskipun demikian, tampaknya tidak hanya kaum pembaharu yang mendapatkan kesempatan mengisi majalah ini, Ridha juga memberi peluang bagi para tradisionalis untuk melakukan kritik terhadap gagasan-gagasan kaum pembaharu, seperti Ahmad Manshur al-Baz, Syaikh Thaha al-Bisri dan Syaikh Shalih al-Yafi. Keadaan ini membuat diskusi dalam berbagai persoalan keagamaan, termasuk diskusi persoalan-persoalan hadis menjadi hidup. Beberapa pemikir yang ikut intens dalam diskusi hadis di Mesir antara lain, Muhammad, Rasyid Ridha, Ahmad Amin, Taufiq al-Shidqi, Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, Mustafa al-Shiba'i, Muhammad Abu Rayyah, Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradhawi.

India-Pakistan juga sejak abad ke-18 M, telah menjadi pusat perhatian berkaitan dengan gerakan pembaharuan berbasiskan hadis. Sejak kemunculan Syah Waliyullah dengan gerakan *ihya al-sunnah* yang dikembangkan untuk memberantas taklid, daerah ini mulai memunculkan banyak tokoh-tokoh pembaharu yang menelorkan gagasan-gagasannya di bidang hadis. Sayid Ahmad Khan (1817-1898) misalnya adalah salah seorang tokoh abad ke-19 yang memunculkan gagasan-gagasannya tentang hadis. Di samping pengaruh Syah Waliyullah, pemikiran hadis Sayid Ahmad Khan semakin menguat ketika kontak dan memberikan beberapa respon terhadap beberapa gagasan orientalis, terutama pemikiran Muir dalam karyanya *Essays on Life of Muhammad*. Terhadap karya Muir ini ia menerbitkan karyanya yang berjudul *Tabyin al-Kalam* sebagai jawaban.⁵ Tokoh-tokoh berikutnya yang muncul menunjukkan pemikiran hadis di belahan dunia India Pakistan antara lain Muhammad Aslam Jayrajpuri (1881-1955), Syibli Nu'mani, Ghulam Ahmad Parwez, Ubaidillah al-Sindi, Muhammad Ayyub al-Dahlawi, Muhammad Ismail al-Salafi, dan Abu al-A'la al-Maududi.

Menarik untuk dicermati apa yang diungkap Daniel W. Brown bahwa dalam level yang lebih luas, meskipun kaum pembaru cenderung menggunakan

⁴Muhammad Rasyid Ridha, Muqaddimah al-Thab'ah al-Tsaniyah li al-Majalat al-Awwal" dalam *Majalah al-Manar*, Jilid I, Edisi Syawal 1315 H, hal. 1-8

⁵Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge University Press, 1996, hal. 34. Selanjutnya disebut Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition*.

metode faqih, namun pembaru-pembaru Pakistan sedikit lebih menekankan kualitas faqih. Karena itu, individu-individu yang memiliki kualitas yang faqih yang disebut Maududi *mizaj syinasi rasul*, semacam internalisasi temperamen (*mizaj*) Nabi saw, akan lebih memiliki otoritas dalam menilai sunnah. Dia bebas menolak hadis yang isnadnya tidak cacat, apabila instinknya menyatakan bahwa hadis tersebut tidak sesuai dengan Islam. Dengan demikian, maka pembaru Pakistan tampak lebih berani dalam melakukan gerakan kebangkitan kembali Islam.

Beberapa Tipologi Pemikiran Kewenangan Sunnah

Mencermati pemikiran para tokoh modern-kontemporer berkenaan dengan memaknai kewenangan sunnah ini maka dapat dilihat, paling tidak ada empat tipologi pemikiran.

Tipologi Ideal-Totalistik

Tipologi ini memandang bahwa Nabi adalah teladan (*uswah*) sepenuhnya, dalam setiap aspek secara mendetail, baik persoalan keagamaan maupun persoalan keduniawian. Hal ini mendapat justifikasi dari al-Qur'an di mana Allah berfirman: *Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari kiamat dan dia banyak menyebut Allah* (Q.S. al-Ahzab: 21). Karena itu, tipologi pemikiran ini memandang perkataan dan perbuatan Nabi memiliki kewenangan yang sangat kuat dalam bangunan Islam dalam seluruh dimensi, ruang, waktu dan situasi. Bagi tipologi ini, setiap perkataannya dapat dipercaya dan bernilai *hujjah tasyri'i* yang mengikat dan wajib diteladani oleh seluruh masyarakat muslim di setiap ruang, waktu, dan situasi.

Pemikiran kewenangan sunnah tipe ini tercermin dalam praktek-praktek keagamaan yang cenderung mengadopsi bentuk formal yang dipraktekkan di zaman Nabi. Bentuk mimbar masjid misalnya dibuat semirip mungkin dengan bentuk mimbar Nabi, baik arah tangga maupun jumlah tangganya, pemakaian tongkat dalam menyampaikan khutbah Jum'at, cara Nabi berpakaian dengan jubah, cara Nabi makan dengan tidak menggunakan meja makan, sendok dan garpu, dan lain-lain sebagainya.

Beberapa tokoh yang tampaknya dapat dikategorikan dalam tipologi ini antara lain Al-Salafi, Muhammad Aiyub al-Dahlawi, Muhammad Karam Syah, Busthami Muhammad Said, Abu al-A'la al-Maududi dan Muhammad Sulaiman ibn Shalih al-Khurasani, Musthafa al-Siba'i dan Muhammad Musthafa A'zhami. Meskipun demikian, namun terdapat perbedaan di antara para tokoh ini dalam menunjukkan pemikiran mereka. Sebagiannya tampak bersifat hati-hati dan rasional dan sebagian lagi tampak lebih emosional, terutama ketika memberikan bantahan terhadap tipologi yang berbeda atau bahkan berseberangan dengan tipologi ini seperti yang akan kita lihat kemudian.

Tipologi pemikiran kewenangan sunnah model ini tampaknya dibangun dari tiga pandangan: *Pertama*, hadis sebagai wahyu dari Allah.⁶ Pandangan kewahyuan hadis dirujuk dari al-Qur'an dan hadis: *Tidaklah apa yang*

⁶Pernyataan ini umumnya digunakan oleh para *muhadditsin*, baik dalam kategori tipologi ini maupun dalam tipologi pemikiran hadis lainnya. Oleh karena itu, penjelasan tentang kewahyuan hadis umumnya dapat ditemukan dalam karya-karya *musthalah al-hadits*.

diucapkannya itu menurut kemauan hawa nafsunya, melainkan wahyu yang diwahyukan kepadanya (Q.S. al-Najm: 3-4). Dari Makhul katanya: Rasulullah saw bersabda: Allah SWT memberikan kepadaku al-Qur'an dan hikmah yang semisal dengannya (al-Qur'an). H.R. Abu Daud. Tetapi sifat kewahyuan hadis ini dibedakan dengan al-Qur'an. Abu al-Biq'a'i membedakan dengan al-Qur'an di mana al-Qur'an adalah bahwa *al-lafaz al-Qur'an* tercatat di *lauh al-mahfuzh*, tidak ada peluang bagi Jibril dan Nabi untuk merubahnya dan menjadi *i'jaz* (bukti yang melemahkan). Sedangkan hadis adalah sesuatu yang diturunkan kepada Jibril berupa makna yang dengan itu Rasulullah mengungkapkannya, atau diilhamkan kepada Nabi, lalu beliau mengungkapkannya dengan lafaz Arab yang fasih.⁷ Dalam bahasa yang lain Ajjaj al-Khathib menunjukkan bahwa al-Qur'an adalah *al-wahyu al-matlu* (wahyu yang dibacakan lafaznya), beribadah bagi yang membacanya, sedangkan sunnah adalah *wahyu ghair al-matlu* (tidak dibacakan lafaznya), tidak pula menjadi ibadah membacanya. Dengan demikian, lanjutnya menegaskan, jelaslah bahwa wahyu Allah itu terbagi dua, yaitu *wahyu matlu* dan *wahyu marwa* (wahyu yang diriwayatkan).⁸

Kedua, konsep *'ismah*. Dengan konsep ini Nabi dipandang sebagai seorang yang *ma'shum* (dilindungi Allah dari salah dan dosa). Konsep ini juga memiliki rujukan dari riwayat-riwayat. Salah satu riwayat yang paling populer mendukung konsep ini adalah cerita di mana Nabi dibelah dadanya lalu disucikan hatinya. Kisah ini ditemukan dua kali, yaitu ketika Nabi masih dalam usia kanak-kanak dan sekali lagi ketika Nabi hendak melaksanakan perjalanan *Isra' Mi'raj*. Konsep *'ismah* ini tampaknya tidak hanya dikemukakan oleh *muhadditsin*, tetapi juga oleh banyak teolog. Hal ini mudah dipahami, karena konsep *'ismah* merupakan jaminan terhadap keterpeliharaan al-Qur'an dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk al-Qur'an itu sendiri. Sebab bila para Nabi adalah orang yang tidak terpelihara dari kesalahan dan dosa, bagaimana ia dapat dipastikan menyampaikan sesuatu yang benar yang bersumber dari yang Maha Benar. Oleh karena itu, Nabi saw dan para nabi as lainnya haruslah dipandang *ma'shum*. Konsep *'ismah* dipahami dalam pengertian yang luas dan menyeluruh. Meskipun Nabi sebagai seorang Rasul dan sekaligus juga manusia biasa, namun keterpeliharaannya meliputi kedua dimensi ini. Dengan demikian, maka perkataan dan perbuatan Nabi yang dituntun oleh Allah menggambarkan bahwa hal tersebut sebagai kehendak Allah. Oleh karena itu, ia bersifat mengikat dalam semua orang muslim dalam kehendak dalam semua waktu, tempat serta keadaan.

Ketiga, sifat keterpercayaan (*shiddiq*) Nabi. Sifat ini berkaitan erat dengan teori *'ismah*. Keterpeliharaan melahirkan pandangan bahwa Nabi adalah orang yang dapat dipercaya secara penuh dalam semua sisi kehidupannya, pembicaraan maupun perbuatannya. Sifat dapat dipercaya merupakan karakteristik kepribadian dan tidak dapat dipilah-pilah. Oleh karena itu, mengambil logika yang ditunjukkan al-Salafi, jika perkataan Rasulullah tidak dapat dipercaya dalam masalah-masalah duniawi, maka perkataannya tidak dapat dipercaya dalam masalah-masalah keagamaan. Demikian pula Muhammad Ayyub al-Dihlawi menyatakan bahwa seluruh perkataan autoritatif (*hujjah*) atau tak ada yang tidak autoritatif.

⁷Jamal al-Din al-Qasimi, *Qawa'id al-Tahdits min Funun Musthalah al-Hadits*, hal. 18

⁸Muhammad 'Ajjaj al-Khathib, *Ushul al-Hadits Ulumuh wa Musthalahuh*, Dar al-Fikri, Beirut, 1989, hal. 34-35. Selanjutnya disebut Muhammad 'Ajjaj al-Khathib, *Ushul al-Hadits*.

Berangkat dari penjelasan di atas, maka mudah dipahami mengapa tipe pemikiran kewenangan sunnah model ini, tak dapat menerima apa yang dikumandangkan oleh sebagian besar para pemikir dengan pembedaan sunnah menjadi sunnah *tasyri'iyah* dan sunnah non *tasyri'iyah*,⁹ Dimaksudkan dengan sunnah *tasyri'iyah* adalah sunnah yang ada tuntutan untuk diikuti dan diamalkan. Sedangkan sunnah non-*tasyri'iyah* sunnah yang tidak ada tuntutan untuk diikuti dan diamalkan.¹⁰ Asumsi seperti ini akan mengklasifikasi perkataan dan perbuatan Nabi sebagiannya bersifat mengikat dan harus diteladani sedangkan sebagian lain tidak bersifat mengikat dan tidak harus diteladani.

Tokoh-tokoh yang berada dalam tipologi ini mencuatkan kritik terhadap pembagian sunnah ini. Muhammad Karam Syah menyebutkan pembagian sunnah seperti ini sebagai hal yang asing dalam Islam dan menyebut Inggris sebagai pendorong kategorisasi ini.¹¹ Muhammad Sulaiman ibn Shalih al-Khurasyi mengklaim pembagian sunnah ke dalam dua jenis ini adalah perbuatan bid'ah yang tidak dikenal sebelumnya oleh ulama salaf dan kriteria pembagian juga tidak jelas, karena apa yang dipandang oleh sebagian orang sunnah *tasyri'iyah* adalah sunnah non-*tasyri'iyah* dalam pandangan lainnya.¹² Abu al-'Ala al-Maududi pemilahan sunnah ini seperti memisahkan susu dari air karena perbuatan manusiawinya sering memiliki fungsi kenabiannya.¹³

Sisi lain yang dapat dicermati dari tipologi pemikiran kewenangan hadis ideal-totalistik terlihat dari peran hadis yang bersifat mencakup dalam wilayah yang lebih luas. Hadis *ahad* bila ia sahih, ia tidak hanya memberi faedah amal, tetapi juga ilmu. Dalam artian ini, ia tidak hanya sebagai dapat menjadi *hujjah* dalam hukum dan amal, tetapi juga dapat menjadi landasan akidah, dan pengetahuan ghaib. Di samping itu, tipologi ini memandang posisi hadis yang sangat kuat terhadap al-Qur'an (*al-sunnah qadhiyat 'ala al-kitab*). Ia tidak hanya

⁹Istilah ini muncul kemudian, misalnya dapat ditemukan beberapa karya ulama belakangan seperti Mahmud Syaltut dalam *al-Islam, Aqidah wa Syari'ah*, Dar al-Qalam, 1966, hal. 509, Abd al-Wahhab Khalaf, *Ilm Ushul al-Fiqh* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1978), hal. 43-44, Yusuf al-Qardhawi, *al-Sunnah Mashdaran li al-Ma'rifah wa al-Hadharah*, Dar al-Syuruq, Kairo, 2002, hal. 19. Tetapi, sesungguhnya esensi dari istilah ini telah ada dalam karya-karya ulama terdahulu. Tarmizi M. Jakfar dalam penelusurannya mengenai istilah sunnah non *tasyri'iyah* menyatakan di kalangan ulama ushul terdapat beberapa istilah untuk sunnah ini. Al-Syaukani menyebut *laisa fihi uswah* (bukan untuk diteladani), *laisa fihi ta'assin* (bukan untuk dijadikan dasar pijakan), dan *la bihi iqtida'* (bukan untuk diikuti). Al-Syirazi menamakannya dengan *laisat bi qurbah* (tidak dalam rangka mendekati diri), Al-Juwaini menyebut *la istimsaka bih* (tidak untuk jadi pegangan), al-Ghazali menyebut *la hukma lahu ashlan* (tidak mengandung hukum sama sekali). Lihat Tarmizi M. Jakfar, *Otoritas Sunnah Non-Tasyri'iyah Menurut Yusuf al-Qardhawi*, (Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2011, hal. 125. Selanjutnya disebut Tarmizi M. Jakfar, *Otoritas Sunnah Non-Tasyri'iyah*.

¹⁰Termasuk dalam sunnah non *tasyri'iyah* ini misalnya tabiat kemanusiaan seperti cara duduk, berjalan, tidur, makan, minum. Demikian juga pengetahuan kemanusiaan seperti keahlian dalam urusan keduniaan, seperti pertanian, pengaturan tentara, pengobatan dan sejenisnya. Perbuatan Nabi yang dinyatakan khusus untuknya juga bagian dari sunnah non *tasyri'iyah*. Tetapi dua yang pertama, bila ada dalil yang menyatakan keharusan mengikutinya, maka ia menjadi sunnah *tasyri'iyah*.

¹¹Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition*, hal. 73-74

¹²Lihat Muhammad Sulaiman bin Shalih al-Khurasyi, *Pemikiran Dr Yusuf al-Qardhawi dalam Timbangan*, terj. M. Abd al-Ghoffer, (Bogor: Pustaka Imam Syafi'i, 2003), hal. 178-190.

¹³Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition*, hal. 78

sebagai penegas, penjelas aturan-aturan al-Qur'an, menetapkan hukum baru tetapi juga dapat menganulir (*nasakh*) hukum-hukum yang ditetapkan oleh al-Qur'an.

Pendekatan yang digunakan para pemikir dalam tipologi ini teologis-normatif. Dalam memandang Nabi sebagai teladan yang sama sekali tidak pernah dipisahkan oleh al-Qur'an dan bahkan oleh sunnah sendiri dalam bagian kerasulan dan kemanusiawannya sangat dipegang teguh. Oleh karena itu, perbedaan perkataan dan perbuatan Nabi dalam kategori *tasyri'* dan *non-tasyri'* yang tidak ditegaskan oleh Rasulullah tak dapat diterima. Di sisi lain, aspek-aspek kemanusiawian Nabi yang dipengaruhi oleh ruang, tempat dan waktu, tidak merupakan bagian yang menonjol dalam pandangan tipologi ini.

Tipologi pemikiran kewenangan sunnah model ini, tampaknya tak banyak mendapat perhatian para tokoh. Tetapi di kalangan para sufi dan penganut tarekat tipologi kewenangan sunnah model ini tampak jelas dalam tindakan keseharian. Bagi mereka tak soal apakah mengikat atau tidak, tetapi meniru tindakan Nabi dalam setiap partikulernya adalah puncak dari kesalahan. Al-Ghazali misalnya, dalam karyanya *al-Arba'in fi Ushul al-Din* dalam bab mengikuti sunnah, mengungkapkan bahwa kunci kebahagiaan adalah mengikuti dan meniru Rasulullah dalam segala gerak dan diamnya, cara makan, perilaku beliau ketika jaga dan ketika tidur, dan berbicara, tidak hanya dalam kaitannya dengan persoalan ibadah semata tetapi dalam seluruh persoalan-persoalan kebiasaan beliau dari adat. Dengan demikian, maka akan tercapai peneladanan terhadap Rasulullah secara mutlak.¹⁴

Akhirnya dapat dikatakan bahwa tipologi ini menekankan keuniversalan sunnah dalam bentuk utuh. Ia tetap hidup dalam ruang dan waktu apapun. Sunnah bersifat mengikat semua kaum muslim. Kepatuhan kepada Nabi berarti meneladani dalam setiap tindakan.

Tipologi Ideal-Restriktifistik

Tipologi ini juga memandang Rasulullah sebagai teladan (*uswah hasanah*), tetapi tidak bersifat totalitas. Dalam pengertian ini, maka hadis atau sunnah sebagai rujukan keteladanan Nabi dipahami memiliki batas-batas dalam mengikat kaum muslim. Secara umum batasan tersebut terlihat dalam dua aspek. *Pertama*, aspek kandungan hadis itu sendiri. Di sini keteladanan Nabi yang bersifat mengikat hanya dipahami dalam kaitannya dengan kandungan hadis yang bersifat *tasy'riyah*. Sementara kandungan hadis-hadis yang *non-tasy'riyah* tidak menjadi teladan yang bersifat mengikat. *Kedua*, aspek kevaliditasannya sebagai sesuatu yang berasal dari Nabi. Dalam kaitan ini, maka hadis-hadis *mutawatir* yang dipandang memiliki status pasti sebagai riwayat yang bersumber dari Nabi (*qathi' al-wurud*), bersifat mengikat dalam seluruh dimensi keagamaan. Sedangkan hadis *ahad* yang diyakini memiliki status dugaan kuat berasal dari Nabi (*zhanni al-wurud*), oleh sebagian penganut tipologi ini dipandang tidak memiliki *hujjiyah* dalam persoalan-persoalan berkaitan dengan akidah, bahkan juga dipandang oleh sebagian pemikir, dalam persoalan-persoalan hukum amaliyah.

Sifat kewahyuan hadis yang juga diadopsi oleh pemikir dalam tipologi ini juga bersifat terbatas dalam hal-hal yang berkaitan dengan petunjuk-petunjuk

¹⁴Imam al-Ghazali, *Al-Arbain fi Ushul al-Din fi al-Aqaid wa Asrar al-Ibadah wa al-Akhlaq*, (Damsyiq: Dar al-Qalam, 2003), hal. 99

keagamaan. Di luar hal itu, ia dipandang sebagai ijtihad manusiawi Nabi. Begitu pula konsep *'ismah*, terbatas dalam kaitannya dengan persoalan syari'at. Oleh karenanya kepribadian Nabi tidak dipandang dalam kepribadian yang sempurna yang bebas dari kesalahan dan kekeliruan. Kedua konsep ini, kewahyuan hadis dan *'ishmah* yang terbatas akan mendasari pemikiran tipologi ini yang memandang sunnah dalam bentuk ideal yang terbatas.

Tipologi ini merupakan tipologi yang banyak dianut oleh para pemikir sunnah. Tercatat nama-nama besar seperti Sayid Ahmad Khan, Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, Ali Abd al-Raziq, Muhamamd 'Ajjaj al-Khathib, Mahmud Syaltut, Thahir Ibn Asyur, Abd al-Wahab Khalaf, Fazlur Rahman, Muhammad al-Ghazali, Yusuf al-Qaradhawi, Muhammad Salim al-'Awwa, Abdul Ghani 'Abdul Khaliq, Nashiruddin al-Albani, Abdul Mun'im al-Namar, Syuhudi Ismail, Ali Mustafa Ya'cub. Sebagian pemikir dalam tipologi ini menegaskan diri secara jelas dengan melahirkan karya yang memang mengelaborasi kewenangan sunnah yang terbatas, seperti Sayid Ahmad Khan, Mahmud Syaltut, Muhammad al-Ghazali, Yusuf al-Qaradhawi dan Syuhudi Ismail. Tetapi sebagian mengungkapkan secara implisit bahwa mereka dapat dikategorikan dalam tipologi ini. Muhammad Ajjaj al-Khathib misalnya, ketika menegaskan kehujjahan sunnah dan kewahyuan hadis mengaitkan dengan kata "penjelasan-penjelasan untuk masalah syariat"¹⁵ Demikian pula Nashiruddin al-Albani, ketika menjelaskan dalam kesimpulannya terhadap dalil-dalil keteladanan Nabi, ia mengungkapkan: Rasulullah adalah teladan dan panutan kita di dalam segala perkara agama kita jika kita termasuk orang-orang yang mengharapkan (pahala) Allah dan (keselamatan) di akhirat.¹⁶ Sebagian kecil pemikir dalam tipologi ini lebih maju dan dipandang mengarah pada sekularis, sedangkan sebagian besar lainnya tetap meneguhkan diri dalam sikap moderat.

Kewenangan sunnah yang bersifat terbatas dalam mengikat didasari aspek kemanusiawian Nabi yang jelas-jelas tak dapat dipungkiri. Al-Qur'an menegaskan bahwa Nabi adalah seorang manusia biasa seperti manusia lainnya (al-Kahfi: 110 dan Ibrahim: 11). Nabi sendiri pun sering menegaskan bahwa beliau adalah manusia biasa yang perkataan beliau sebagiannya berasal dari Nabi sendiri.¹⁷ Sebagai manusia biasa, Nabi tentu bersifat manusiawi. Lupa, keliru, suka, marah, kesenangan pribadi, dipengaruhi budaya dan lingkungan geografis merupakan bagian yang tak dapat dipisahkan dari sifat manusiawi Nabi. Karena itu, unsur manusiawi ini tak dapat diabaikan begitu saja. Hadis tentang pandangan Nabi yang menyatakan tidak perlu melakukan penyerbukan kurma sehingga kemudian

¹⁵Muhammad Ajjaj al-Khathib, *Ushul al-Hadits*, hal. 34.

¹⁶Syaikh Muhammad Nashiruddin al-Albani, *Berhujjah dengan Hadis Ahad dalam Masalah Akidah dan Hukum*, terj. Darwis, Lc, (Jakarta: Darus Sunnah, 2008), hal. 54

¹⁷Dari Rafi' bin Khudaj, Nabi bersabda: "Aku adalah manusia, apabila aku perintahkan kalian untuk sesuatu mengenai agama maka ambillah, dan bila aku perintahkan kalian sesuatu dari pendapatku maka aku ini hanyalah manusia. Lihat Abu al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahih Muslim*, Dar al-Jail, Beirut, t.t, Juz VII, hal. 95. Selanjutnya disebut Abu al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahih Muslim*. Dalam riwayat lain *Ummu Salamah isteri Nabi saw* menyatakan bahwa Rasulullah saw. mendengar suara ribut orang yang sedang bertengkar dalam suatu perkara di depan rumah beliau. Lalu beliau keluar (menemui mereka) dan bersabda: Aku ini manusia biasa. Kamu membawa perkara kepadaku. Maka boleh jadi salah seorang kamu lebih pandai berhujjah dari yang lain sehingga aku menduga bahwa dia benar lalu memutuskan (kemenangan) untuknya. Barangsiapa yang aku putuskan untuknya hak seorang muslim, maka tidak lain itu adalah potongan api neraka. Maka hendaklah ia mengambilnya atau menjauhinya. Lihat Abu al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahih Muslim*, Juz V, hal. 125

hasilnya tidak memuaskan seperti ketika ia diserbukan, dan kemudian Rasulullah menyatakan bahwa itu adalah pandangan pribadinya,¹⁸ paling banyak dikutip untuk menunjukkan sisi kemanusiawian Nabi. Demikian pula riwayat yang menyatakan Nabi keliru dalam jumlah sahabat,¹⁹ lupa belum mandi *janabah* ketika hendak mengimami shalat,²⁰ juga menjadi argumen bagi penganut tipologi ini.

Berdasarkan realitas kepribadian Nabi tersebut di atas, pemilahan sunnah ke dalam sunnah *tasyri'iyah* dan sunnah non-*tasyri'iyah* merupakan ciri dari tipologi ini. Dalam pandangan tipologi pemikiran model ini, pemilahan ini merupakan suatu keharusan dan menjadi salah satu prinsip dasar dalam berinteraksi dengan sunnah. Dengan dijadikannya pemilahan sunnah ini sebagai prinsip dasar berinteraksi dengan sunnah, maka dapat dipahami bahwa dalam pandangan ini, orang tidak dapat memahami sunnah dengan baik. Di sisi lain, sebagian sunnah Nabi menjadi terbatas dalam mengikat kaum muslimin. Hanya sunnah *tasyri'iyah* yang bersifat yang diwajibkan untuk mentaatinya. Sedangkan sunnah non-*tasyri'iyah* sunnah yang tidak ada pembebanan untuk ditaati dan diamalkan.

Menurut pemikir dalam tipologi ini, pemilahan sunnah ke dalam sunnah *tasyri'iyah* dan non-*tasyri'iyah* bukanlah suatu yang asing di kalangan sahabat. Muhammad Salim al-Awwa menunjukkan bahwa sikap sahabat sebenarnya telah menunjukkan bukti keabsahan pemahaman seperti ini (membedakan antara sunnah *tasyri'iyah* abadi dengan sunnah *tasyri'iyah* temporal). Mereka adalah pengemban dan penegak syariat setelah Rasulullah saw. Tetapi, mereka juga mengubah sebagian sunnah karena perubahan keadaan, sebab mereka mengetahui Nabi menetapkan sunnah tersebut karena keadaan yang menghendaki demikian, dan karena itu ia tidak merupakan syarat yang mengikat, tidak bersifat umum dan tidak untuk setiap keadaan. Kalau bukan karena itu alasan tersebut, tentu mereka tidak akan mengubah sebagian sunnah Nabi. Sebagai contoh Umar ketika menjadi khalifah mengubah kadar diyat seribu dinar bagi yang memiliki emas, dan dua belas ribu dirham bagi yang memiliki perak, dua ratus ekor sapi bagi yang memiliki sapi, seribu ekor kambing bagi yang memiliki kambing dan dua ratus pasang baju jubah bagi yang memilikinya. Pada masa Nabi, beliau pernah menetapkan delapan ratus dinar bagi yang memiliki emas atau yang sebanding dengan delapan ribu dirham perak. Umar juga memindahkan tanggung jawab pembayaran diyat dari kerabat dan kabilah kepada dewan yang mempunyai andil di dalamnya, setelah Umar sendiri membentuk dewan dan kantor-kantor pemerintahan.²¹

Tetapi, persoalan mengenai batas-batas mana sunnah *tasyri'iyah* dan sunnah non *tasyri'iyah* jelas sekali masih terdapat keragaman dalam pemikiran para tokoh yang berada dalam tipologi ini. Sayid Ahmad Khan, Mahmud Syaltut dan Yusuf al-Qaradhawi memberi penjelasan yang berbeda.²² Perbedaan tersebut

¹⁸Abu al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahih Muslim*, Juz VII, hal. 95

¹⁹Muhammad ibn Ismail Abu Abdillah al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Dar Ibn Katsir, al-Yamamah, Beirut, 1997, Juz I, hal. 157. Selanjutnya disebut Muhammad ibn Ismail Abu Abdillah al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*.

²⁰Abu al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahih Muslim*, Juz II, hal. 101

²¹Muhammad Salim al-'Awwa, "al-Sunnah al-Tasyri'iyah wa Ghair al-Tasyri'iyah", dalam *Majalah al-Muslim al-Mu'ashir*, Vol. 6, (Beirut: t.p, 1978), hal. 39-40

²²Sayid Ahmad Khan menyatakan membagi sunnah menjadi empat kategori: (1) yang berkaitan dengan agama (*din*); (2) yang merupakan produk situasi khusus Nabi Muhammad dan adat istiadat di zamannya; (3) pilihan dan kebiasaan pribadi; (4) preseden yang berkaitan dengan

adalah wajar karena memang tidak ada kriteria yang jelas yang dapat digunakan, baik dari al-Qur'an sendiri maupun dari penjelasan Nabi.

Pembedaan sunnah ke dalam hadis *mutawatir* dan *ahad* di mana yang pertama bersifat pasti eksistensinya (*qathi'i al-tsubut*) sebagai sesuatu yang bersumber dari Nabi dan yang kedua bersifat dugaan yang kuat eksistensinya berasal dari Nabi (*zhanni al-tsubut*) membawa konsekuensi pembatasan *hujjiyah al-sunnah* secara tersendiri. Paling tidak terlihat tiga pandangan dalam persoalan ini. *Pertama*, pandangan yang menyatakan bahwa hadis *ahad* memiliki kewenangan dalam semua dimensi keislaman, baik akidah, hukum amaliyah maupun akhlak. Abd al-Ghani Abd al-Khaliq menyatakan bahwa hadis *ahad* selama ia diriwayatkan oleh perawi yang 'adil bahkan mengindikasikan sesuatu melampaui dugaan (*ghalabat al-zhan*) dengan asumsi apa yang dikandungnya merupakan hukum Allah, karena itu wajib beramal dengannya secara pasti. Hal ini didasari dua alasan bahwa hadis itu sendiri pada dasarnya adalah *hujjah* yang tidak dapat diingkari dan diragukan dan wajib beramal dengannya.²³ *Kedua*, pemikiran yang menyatakan bahwa hadis *ahad* hanya memberi faedah amal. Dalam pengertian ini, maka hadis *ahad* tidak memiliki kewenangan untuk persoalan-persoalan akidah, ia hanya dapat mengatur persoalan-persoalan hukum dan akhlak. Sayid Ahmad Khan, Muhammad Abduh, Muhammad al-Ghazali cenderung menganut pendapat ini.²⁴ Muhammad Abduh jelas sekali tidak menggunakan hadis dalam karyanya

urusan politik dan sipil. Dari keempat sunnah ini, hanya sunnah yang pertama yang berhubungan dengan agama dan dapat diidentifikasi sebagai wahyu yang harus dilaksanakan. Sedangkan yang lainnya merupakan pilihan dan bisa diabaikan tanpa perlu merasa takut akan dikenai hukuman jika keadaan berubah Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition*, hal. 64. Mahmud Syaltut menyatakan bahwa semua perkataan, perbuatan, dan persetujuan Nabi direkam dalam karya-karya ulama hadis terbagi menjadi beberapa bagian. *Pertama*, sunnah dalam kaitannya dengan hajat hidup manusia, seperti makan, minum, tidur, berjalan, saling berkunjung dan tawar menawar dalam jual beli. *Kedua*, sunnah yang muncul dari hasil eksperimen dan kebiasaan individual dan sosial, seperti persoalan pertanian, kedokteran, dan panjang pendeknya baju. *Ketiga*, sunnah dalam konteks manajemen manusia yang berkaitan dengan situasi tertentu seperti pembagian pasukan pada pos-pos perang, mengatur barisan dalam kemiliteran dan pertempuran, memilih strategi untuk pertahanan dan lain-lain. Dan *keempat*, sunnah dalam konteks hukum syariat yaitu: (1) tabligh Nabi sebagai Rasul, seperti penjelasan maksud al-Qur'an, (2) sunnah yang bersumber dari Nabi sebagai kepala negara seperti mengelola harta baitul mal; (3) sunnah yang bersumber dari Nabi sebagai hakim, seperti memutuskan perkara dengan menggunakan bukti, keterangan saksi, sumpah, dan pembelaan. Lihat Mahmud Syaltut, *al-Islam, Aqidah wa Syari'ah*, Dar al-Qalam, t.tp, 1966, hal. 509-510. Dan Yusuf al-Qaradhawi, sebagaimana yang disimpulkan Tarmizi M. Jakfar, menyebutkan lima aspek yang termasuk ke dalam sunnah non *tasyri'iyah*: (1) perbuatan dan perkataan Nabi yang berdasarkan keahlian eksperimental (*al-khibarah al-adiyah*) dan aspek-aspek teknisnya (*al-nawahi al-fanniyah*); (2) perbuatan dan perkataan Nabi sebagai kepala negara dan hakim; (3) perintah dan larangan Nabi yang bersifat anjuran; (4) perbuatan murni (*al-fi'l al-mujarrad*) Nabi; (5) perbuatan Nabi sebagai manusia (*al-fi'l al-jibilliy*). Tarmizi M. Jakfar, *Otoritas Sunnah Non-Tasyri'iyah* hal. 278

²³ Abd al-Ghani 'Abd al-Khaliq, *Hujjiyah al-Sunnah*, Dar al-'Alamiyah li al-Kitab al-Islamiyah, Riyadh, 1995, hal. 411-418

²⁴ Muhammad al-Ghazali menulis: Aku lulus dari al-Azhar selama kurang lebih setengah abad dan belajar di sana selama kira-kira 10 tahun hanya mengetahui bahwa hadis *ahad* memberikan faedah *zhan ilmi*. Hadits tersebut dapat digunakan dalam masalah hukum, selama tidak ada yang lebih kuat daripadanya. Adapun dalil yang terkuat sebenarnya dapat dirujuk pada al-Qur'an melalui dalil-dalil yang jauh maupun yang dekat, atau dari hadits yang *mutawatir*, atau perbuatan penduduk madinah... Peroalan akidah, rukun-rukunnya, serta pokok ilmu dalam agama hanya diambil dari hadits yang *mutawatir*, adapun hukum-hukum *furu'* (cabang) dibolehkan menggunakan hadits *ahad*. Muhammad al-Ghazali, *Al-Sunnah al-Nabawiyah Baina Ahl al-Fiqh*

Risalah al-Tauhid. Ketiga, pandangan yang menyatakan bahwa kewenangan hadis *ahad* tidak dapat dijadikan *hujjah* dalam persoalan akidah dan juga persoalan hukum. Muhammad Sa'id al-'Asymawi adalah salah seorang pemikir yang mengumandangkan pemikiran ini. Tetapi perlu diketahui, bahwa ia mengadopsi klasifikasi hadis dari jumlah rawi dalam tiga bagian, yakni hadis *mutawatir*, *masyhur* dan *ahad*. Hadis *mutawatir* bersifat pasti (*tufidu al-qath'i*) sebagai riwayat dari Nabi, hadis *masyhur* bersifat kemungkinan besar pasti (*tufidu al-qarb min al-qath'i*) berasal dari Nabi. Sedangkan hadis *ahad*, keberadaannya bersifat dugaan (*tufidu al-zhann*) berasal dari Rasulullah. Dari pemikiran ini ia menyatakan bahwa hadis *ahad* sekalipun jika diingkari, maka ia tidaklah mengingkari sesuatupun dari agama, tidak berdosa, tidak pula fasik dan kafir.²⁵

Pendekatan yang digunakan tipologi ini terhadap pemikiran kewenangan sunnah yang terbatas ini tidak hanya bersifat normatif tekstual seperti yang sudah terlihat dalam kutipan para pemikir, tetapi juga mengadopsi pendekatan kontekstual dan historis.

Tipologi Ideal Generalistik

Tipologi ini memandang Nabi sebagai teladan, tetapi tidak dalam detail perilaku beliau. Hal ini disebabkan karena bagaimanapun sunnah pasti memiliki latar-belakang situasional. Oleh karena itu, otoritas sunnah tidak pada kandungan detailnya, tetapi lebih kepada semangat umumnya.

Tipologi ini dimunculkan oleh Fazlur Rahman. Dalam berbagai penjelasannya, ia tampak mendukung sifat keteladanan Nabi. Bahkan dalam kritiknya terhadap orang-orang yang disebutnya progressif yang bermaksud mengenyampingkan hadis dan sunnah Nabi demi membuka "jalan baru" adalah tidak memiliki pandangan yang jauh ke depan dan buta terhadap evolusi konsep sunnah dan hadis itu sendiri.²⁶ Tetapi berkaitan dengan kewenangan sunnah, ia lebih menekankan pada sunnah ketimbang hadis. Menurutnya, sunnah tidak sama dengan hadis. Sunnah merupakan perilaku Nabi, sementara hadis adalah informasi apa yang dikatakan Nabi, dilakukan, disetujui atau tidak disetujui oleh beliau.²⁷

Sifat kewenangan sunnah lebih cenderung sebagai sebuah konsep pengayoman yang mempunyai kandungan khusus yang bersifat umum (*a general umbrella concept*) ketimbang hal-hal yang mutlak spesifik.²⁸ Hal ini didasarkan

wa Ahl al-Hadits, (Kairo: Dar al-Syuruq, t.t.), hal. 75-76. Pendapat Muhammad al-Ghazali bahwa hadis *ahad* tidak dapat dijadikan *hujjah* untuk persoalan akidah juga diungkapkan dalam karyanya yang lain, *Fiqh al-Sirah*. Lihat Muhammad Al Ghazali, *Fiqh As Sirah*, Terj. Abu Laila, (Bandung: Al Ma'arif, tt), hal. 73

²⁵Mendukung pernyataannya, ia juga menyebut ini adalah pendapat mazhab terdahulu pada masa-masa yang paling awal, seperti Syi'ah, Mu'tazilah dan juga beberapa kelompok di luar mereka. Pandangannya tentang hadis *ahad* yang tidak dapat menjadi landasan hukum terlihat dalam penjelasannya tentang persoalan jilbab. Setelah mengutip hadis yang menjadi dasar keharusan jilbab, ia menyatakan bahwa hadis ini adalah hadis *ahad*, dan sekalipun ia sahih, ia hanya berguna dalam pengertian bimbingan (*li al-istirsyad*), bukan dalam penetapan hukum syari'at. Muhammad Sa'id al-'Asymawi, *Haqiqat al-Hijab wa Hujjiyat al-Hadits*, Maktabah Madbuli al-Shaghir, t.tp, 1995, hal. 93-95 dan 18. Selanjutnya disebut Muhammad Sa'id al-'Asymawi, *Haqiqat al-Hijab*.

²⁶Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, Central Institute of Islamic Research, 1965, hal. 69-70. Selanjutnya disebut Fazlur Rahman, *Islamic Methodology*.

²⁷Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Mizan, 1984), hal. 68-68

²⁸Fazlur Rahman, *Islamic Methodology*, hal. 11-12

pada pandangan bahwa sunnah adalah sebuah perilaku yang bercorak situasional, karena di dalam prakteknya tak ada dua buah kasus yang benar-benar sama latar belakang situasionalnya, secara moral, psikologis dan material. Dengan demikian, Fazlur Rahman tampak menekankan otoritas sunnah pada semangat umum yang dalam hal ini adalah semangat moral karena Nabi sendiri bukan seorang ahli hukum yang expert dan mencakup semua bidang hingga detail yang sekecil-kecilnya. Baginya, Rasulullah lebih merupakan tokoh reformasi moral dan sibuk dengan tanggung jawab reformasi moral masyarakat, sehingga hampir tidak memiliki waktu untuk menetapkan peraturan-peraturan yang mendetail dalam hidup sahabat-sahabatnya. Setiap informasi-informasi mengenai pemutusan hukum yang diadakan kepada beliau dan lantas beliau selesaikan, hanyalah pada kasus-kasus yang berat saja, dan untuk kasus-kasus yang ringan, mereka telah menyelesaikannya sendiri.

Tetapi, meskipun demikian hadis sama sekali tak dapat disangkal pentingnya. Baginya literatur-literatur hadis mewakili catatan tentang pemahaman dan penerapan umat akan contoh Nabi, apa yang akan dilakukan Nabi. Dengan alasan ini maka hadis harus diterima sebagai petunjuk sunnah. Bahkan terkadang terlihat bahwa hadis sangat penting baginya. Ia menentang penyebutan hadis palsu dengan alasan, meskipun hadis secara verbal tidak sampai kepada Nabi, semangatnya tentu sampai. Dan hadis sebagian besar merupakan interpretasi situasional dan formulasi terhadap model atau semangat Nabi.²⁹

Dalam pandangan sebagian orang, meskipun ia masih memperhatikan konsep keteladanan Nabi, namun pembatasannya terhadap kewenangan sunnah dalam pengertian kandungan semangat moralnya yang umum, bukan dalam pengertian detail keteladanan, menyebabkan ia dipandang kurang lebih sama dengan Parwez, meskipun terdapat banyak perbedaan.

Tipologi Paradigmatik

Berbeda dengan dua tipologi sebelumnya yang memandang Nabi sebagai teladan, tipologi ini memandang Nabi sebagai perantara dan paradigma. Dalam pengertian ini, Nabi tidak memiliki otoritas tersendiri di samping al-Qur'an berkaitan dengan penjelasan syariat. Seperti yang diungkapkan Daniel W. Brown yang dikutipnya dari sebuah tulisan pemikir tipologi ini, *Aqaid*, para pemikir ini hanya menempatkan Nabi Muhammad pada status tukang pos yang hanya berkewajiban menyampaikan pesan.³⁰ Penempatan pribadi Nabi pada status sebagai penyampai pesan saja, maka otoritas Nabi untuk diteladani dan diikuti telah dipangkas sedemikian rupa. Keteladanan Nabi tidak lebih dipandang sebagai sebuah paradigma di mana Nabi hanya sebagai model bagaimana setiap generasi muslim menentukan detail Islam untuk mereka sendiri di bawah al-Qur'an.

Tidak banyak pemikir yang dapat dikategorikan dalam tipologi ini, di antaranya adalah Muhammad Ghulam Parwez, Muhammad Shidqi, Muhammad Syahrur dan Gamal al-Bana. Para pemikir hadis ini adalah orang-orang yang sama sekali tidak terikat dengan *turats* bahkan ingin membebaskan diri darinya. Itu sebabnya para pemikir ini tampaknya ingin benar-benar memberikan perubahan yang sangat radikal dan liberal, sehingga sebagian orang menganggap

²⁹Fazlur Rahman, *Islamic Methodology*, hal. 80

³⁰Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition*, hal. 68

para pemikir dalam bidang ini adalah mereka tergolong dalam kelompok ingkar sunnah.

Dengan status ini jelas sekali para pemikir dalam tipologi ini telah menurunkan status Nabi Muhammad benar-benar sebagai manusia biasa yang tidak berbeda sama sekali dengan yang lainnya, yang mengalami keterbatasan dan kegagalan manusiawi yang normal. Ijtihad Rasul yang dianulir oleh Allah sering diangkat oleh pemikir dalam tipologi ini untuk meneguhkan sisi kemanusiaan Nabi seperti manusia lainnya.³¹ Dalam pandangan Parwez, demikian Daniel W. Brown menilai, semua insiden yang disebutkan al-Qur'an ini adalah untuk memperlihatkan kemanusiaan Nabi dengan jelas. Karena itulah beliau hanyalah manusia biasa yang tidak memiliki pengetahuan dialami, mungkin saja beliau melakukan kesalahan. Ketika beliau membuat keputusan, beliau harus bersandar pada pengetahuan yang dimiliki, yang tentu saja mungkin tidak sempurna.³²

Oleh karenanya, meskipun mereka juga mengadopsi konsep *'ishmah* karena ini penting dalam menjamin orisinalitas al-Qur'an, tetapi *'ishmah* tersebut dipahami terbatas dalam kaitannya dengan penyampaian al-Qur'an saja. Keteladanan dan kepatuhan terhadap Nabi yang diungkapkan al-Qur'an (QS. Ali Imran: 59 dan al-Ahzab: 21) tidak menandakan kepatuhan individual, tidak pula berarti mematuhi preseden terperinci yang terdapat dalam hadis. Seruan untuk memahami Rasulullah saw adalah seruan untuk menerima sistem Tuhan yang ditegakkan Rasul dan kewenangan sentral yang menjalankan sistem ini. Kepatuhan kepada Allah dan kepatuhan kepada Rasul tidak dapat dipisahkan satu sama lain karena ajaran dasar al-Qur'an hanya kepatuhan pada Allah.

Atas dasar ini, Jayrajuri dan Parwez berpendapat kewenangan sunnah terhadap kaum muslim dipandang tidak mengikat sama sekali. Kewenangan Nabi adalah kewenangan penguasa, bukan kewenangan Rasul. Taufiq al-Shidqi dalam kesimpulan sebuah artikelnya yang berjudul *al-Naskh fi al-Syari'at al-Ilahiyah* pada *Majalah al-Manar*, menyebut sunnah sebagai hukum temporer dan proporsional terhadap hukum al-Qur'an (*syari'ah waqtiyah tamhidiyah li syari'at al-Qur'an*).³³ Demikian pula Ubaidillah Sindi seperti yang dikutip oleh Daniel W. Brown, menyatakan sunnah sebagai hukum provisional atau temporer (*qanun tamhidi*), sedangkan al-Qur'an sebagai hukum asasi (*qanun asasi*).³⁴ Dari sini, maka pandangan ketercukupan pada al-Qur'an, *al-Islam huwa al-Qur'an wahduh* mengkristal dalam tipologi ini.³⁵ Bahkan lebih jauh Kassim Ahmad, seorang

³¹“Tidaklah patut bagi seorang Nabi mempunyai tawanan perang sebelum ia dapat melumpuhkan musuhnya di muka bumi (QS. Al-Anfal: 67), “Semoga Allah memaafkanmu! Mengapa kamu memberi izin kepada mereka untuk tidak pergi berperang) sebelum jelas bagimu yang benar (dalam keuzurannya) dan sebelum kamu ketahui orang yang berdusta? (QS. Al-Taubah: 43), “Wahai Nabi, mengapa engkau melarang apa yang telah dihalkan Allah?” (QS. Al-Tahrim: 1)

³²Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition*, hal. 70.

³³Muhammad Taufiq Shidqi, “al-Naskh fi Syarai' al-Ilahiyah”, *Majallat al-Manar*, Jilid X, Ramadhan 1325, hal. 683. Mendukung pendapatnya tersebut, ia menyatakan bahwa itu pula sebabnya hadis tidak diperintahkan untuk ditulis dan diperhatikan betul.

³⁴Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition*, hal. 67

³⁵*Al-Islam huwa al-Qur'an wahduh* ini merupakan judul artikelnya dalam majalah al-Manar yang dimuat pada Jilid 9, Edisi Rajab, 1324, hal. 515. Artikel ini mendapat tantangan banyak para pemikir hadis lainnya seperti seperti Ahmad Manshur al-Baz, Syaikh Thaha al-Bisyri, Syaikh Shalih ibn 'Ali al-Yafi'i yang masing-masing mereka juga mendapat kesempatan untuk dimuat artikel bantahan mereka terhadap al-Shidqi dalam *Majalah al-Manar*. Ahmad Manshur al-

intelektual Melayu, mensinyalir keserba-cukupan terhadap al-Qur'an inilah yang menyebabkan umat Islam generasi awal mencapai puncak kesuksesan. Sementara keterikatan terhadap hadis menjadi penyebab utama keterpurukan umat Islam.³⁶

Dari pemikiran tipologi ini, terlihat bahwa *hujjiyat al-sunnah* betul-betul telah dilucuti sedemikian rupa meskipun dengan alasan mengembalikan ajaran murni yang diajarkan Nabi. Kewenangan hadis berkaitan dengan masa lalu, karena itu hadis tidak lagi memiliki kewenangan. Kewenangan hadis atau sunnah hanya sebagai rujukan untuk menemukan paradigma, metode atau pendekatan Nabi. Pemikiran model ini jelas membentur pemikiran tipologi ideal totalistik dan ideal restriktif yang banyak dianut oleh kebanyakan para pemikir. Itu sebabnya, tipologi ini menuai kontroversi dan polemik. Mereka dianggap menghujat hadis, menghujat sunnah, menghujat Rasulullah, bahkan diberi label *inkar al-sunnah* atau *munkir al-sunnah*.

Kesimpulan

Keberagaman pemikiran hadis seperti yang terlihat di atas haruslah dibaca dalam semangat pembaharuan. Karena betapapun, pemikir-pemikir ini sungguh ingin menegaskan eksistensi kaum muslim di tengah peradaban modern-kontemporer, di mana eksistensi muslim di tengah peradaban dunia memang terpuruk sejak penetrasi dunia Barat berlangsung terhadap dunia muslim. Meskipun sebagian pemikiran tampak cenderung melucuti kewenangan sunnah sedemikian rupa, semangat mereka sesungguhnya adalah semangat menunjukkan bahwa Islam *shalih li kulli zaman wa makan*.

Dari penjelasan di atas terlihat ada empat tipologi pemikiran kewenangan sunnah. Tetapi barangkali saja kajian lebih lanjut terhadap pemikiran-pemikiran hadis terutama terhadap tokoh-tokoh dari India-Pakistan yang memang dirasakan masih kurang dalam karya ini akan dapat memunculkan tipologi-tipologi berikutnya. Berangkat dari sini, maka karya ini tak menutup kemungkinan terhadap tipologi-tipologi lainnya.

Baz misalnya menulis artikel yang berjudul *al-Dinu kullu ma Ja'a min al-Rasul*, yang dimuat pada Jilid 9, Edisi Sya'ban 1324, hal. 610, Syaikh Thaha al-Bisyri menulis artikel bantahan terhadap Shidqi berjudul *Ushul al-Islam (al-Kitab, al-Sunnah, al-Ijma' dan al-Qiyas)* yang dimuat pada Jilid 9, Edisi Ramadhan 1324, hal. 699. Sedangkan artikel Shalih al-Yafi sebagai tanggapan terhadap Shidqi berjudul *al-Sunan wa al-Ahadits al-Nabawiyah*, Jilid XI, Edisi Shafar 1326, hal. 141

³⁶Kassim Ahmad, *Hadis Ditelanjangi Sebuah Re-evaluasi Mendasar Atas Hadis*, terj. Asyraf Syarifuddin, Trotoar, 2006, hal. 6. Selanjutnya disebut Kassim Ahmad, *Hadis Ditelanjangi*.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- ‘Abd al-Khaliq, Abd al-Ghani, *Hujjiyah al-Sunnah*, Riyadh: Dar al-‘Alamiyah li al-Kitab al-Islamiyah, 1995
- Al-‘Asymawi, Muhammad Sa’id, *Haqiqat al-Hijab wa Hujjiyat al-Hadits*, t.tp.: Maktabah Madbuli al-Shaghir, 1995
- Al-‘Awwa, Muhammad Salim” al-Sunnah al-Tasyri’iyah wa Ghair al-Tasyri’iyah”, dalam *Majalah al-Muslim al-Mu’ashir*, Vol. 6, Beirut: t.p., 1978
- Abd al-Wahhab Khalaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1978
- Ahmad, Kassim, *Hadis Ditelanjangi Sebuah Re-evaluasi Mendasar Atas Hadis*, terj. Asyraf Syarifuddin, Trotoar, 2006
- Al-Albani, Syaikh Muhammad Nashiruddin, *Berhujjah dengan Hadis Ahad dalam Masalah Akidah dan Hukum*, terj. Darwis, Lc, Jakarta: Darus Sunnah, 2008
- Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail Abu Abdillah, *Shahih al-Bukhari*, al-Yamamah, Beirut: Dar Ibn Katsir, 1997, Juz I
- Al-Ghazali, Abu Hamid, *Al-Arbain fi Ushul al-Din fi al-Aqaid wa Asrar al-Ibadah wa al-Akhlaq*, Damsyiq: Dar al-Qalam, 2003
- Al-Ghazali, Muhammad, *Al-Sunnah al-Nabawiyah Baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadits*, Kairo: Dar al-Syuruq, t.t.
- , *Fiqh As Sîrah*, Terj. Abu Laila, Bandung: Al Ma’arif, tt
- Jakfar, Tarmizi M, *Otoritas Sunnah Non-Tasyri’iyah Menurut Yusuf al-Qaradhawi*, , Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2011
- Al-Khathib, Muhammad ‘Ajjaj, *Ushul al-Hadits Ulumuh wa Musthalahuh*, Beirut: Dar al-Fikri, 1989
- Al-Khurasyi, Muhammad Sulaiman bin Shalih, *Pemikiran Dr Yusuf al-Qardhawi dalam Timbangan*, terj. M. Abd al-Ghoffar, Bogor: Pustaka Imam Syafi’i, 2003
- Muslim ibn al-Hajjaj, Abu al-Husain, *Shaihih Muslim*, Beirut: Dar al-Jail, t.t, Juz II, V, VII
- Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975
- Al-Qaradhawi, Yusuf, *al-Sunnah Mashdaran li al-Ma’rifah wa al-Hadharah*, Kairo: Dar al-Syuruq, 2002
- Al-Qasimi, Jamal al-Din, *Qawa’id al-Tahdits min Funun Musthalah al-Hadits*
- Rahman, Fazlur, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad, Bandung: Penerbit Pustaka, 1984
- , *Islamic Methodology in History*, Central Institute of Islamic Research, 1965

Ridha, Muhammad Rasyid, *Majalah al-Manar*, Jilid I, Edisi Syawal 1315 H, Jilid IX, Edisi Rajab, 1324 H, Jilid IX, Edisi Sya'ban 1324 H, Jilid IX, Edisi Ramadhan 1324 H, Jilid X, Ramadhan 1325 H, Jilid XI, Edisi Shafar 1326 H

Syaltut, Mahmud, *al-Islam, Aqidah wa Syari'ah*, Cairo: Dar al-Qalam, t.tp, 1966

W. Brown, Daniel, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge University Press, 1996