

Annemarie Schimmel, *at. al.*

Dimensi Sosial & Spiritual Sunnah Nabi



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

Annemarie Schimmel, at. al.

Dimensi Sosial & Spiritual Sunnah Nabi



Dimensi Sosial dan Spiritual Sunnah Nabi

Penulis: Annemarie Schimmel, *at. al.*

Penerjemah: Dr. Ahmad Baidowi, Fuad Arif Fudiartanto, Ph.D.

Editor: Dr. Ahmad Baidowi

Pembaca prof: Tim Marja

Desain isi: Mathori A Elwa

Desain cover: Mathori A Elwa

Sumber gambar cover: <https://www.mcgill.ca/>

Hak cipta dilindungi undang-undang

All rights reserved

Cetakan I, November 2021

PENERBIT MARJA

Komplek Sukup Baru No. 23, Ujungberung,
Bandung 40619, Telp/Fax: 022-7801410
redaksi@nuansa.co; nuansa.cendekia@gmail.com

www.nuansa.co

Anggota IKAPI

178 hlm; 15,5 x 23,5 cm
Kode Penerbitan: PM-957-01-21
ISBN 978-623-392-003-2



Daftar Isi

AL-HADIS: SARAT DENGAN KERJA KERAS DAN CURAHAN

PEMIKIRAN Muhammad Zubayr Siddîqî — 7

Arti Penting Hadis — 7

Hadis dan Sunnah — 8

Hadis: Sarat dengan Perjuangan — 9

Penulisan Hadis — 13

Pengumpulan Hadis — 15

Al-Muwathttha' — 18

Hadis Ahkam dan Hadis Biasa (Fakta Sejarah) — 19

Klasifikasi Kitab Hadis — 21

Catatan — 28

FITHRAH DAN SUNNAH Abd al-Qadir as-Sufi al-Murabit — 31

Sunnah — 33

Kekeliruan Yahudi — 35

Kekeliruan Kristen — 36

Ilmu Kebijaksanaan Hidup — 37

SUNNAH YANG “HIDUP” DAN AS-SUNNAH WA AL-JAMA’AH

Fazlur Rahman — 42

Bagian A — 42

Bagian B — 64

1. Lebih jauh tentang Sunnah — 64
2. Perkembangan Awal Hadis — 68
3. Gerakan Hadis — 75
4. Hadis dan Ortodoks (as-Sunnah wa’l-Jamâ’ah) — 88
5. Sunnah dan Hadis — 102

Catatan — 115

PERUBAHAN SOSIAL DAN SUNNAH AWAL Fazlur Rahman —

118

Pendahuluan — 118

Beberapa Ilustrasi — 122

Hukum Perang — 122

Hukum Kriminal — 124

Legislasi Sosial — 125

Hukum Bukti — 128

Kesimpulan — 131

Catatan — 133

HADIS—RELEVANSINYA TERHADAP ZAMAN MODERN Abul

Hasan Ali an-Nadwi — 134

TEMPAT NABI ISLAM DALAM PEMIKIRAN IQBAL Annemarie

Schimmel — 147

Singkatan — 174

Catatan — 175



Al-Hadis: Sarat dengan Kerja Keras dan Curahan Pemikiran

Muhammad Zubayr Siddiqi

ARTI PENTING HADIS

Kata '*hadis*' pada dasarnya berarti 'baru'. Kata ini digunakan sebagai antonim untuk kata '*qadim*' yang berarti 'lama'. Dari sini berkembanglah penggunaan istilah hadis untuk merujuk pada suatu berita, kisah, cerita atau riwayat—baik berupa fakta sejarah atau sekedar legenda, entah benar atau salah, apakah berkaitan dengan masa sekarang atau masa lampau baik dekat maupun jauh. Dengan pengertian seperti inilah kata ini digunakan oleh para sastrawan pra-Islam, dalam Al-Quran dan Hadis Nabi Saw. Karena itu, para pembawa cerita ini juga biasa disebut sebagai *huddâth*.

Konotasi makna kata *hadis* ini, seperti juga kata-kata lain (seperti *shalat*, *sujud*, *ruku'*, *zakat*, dan lain-lain), telah mengalami perubahan seiring perkembangan pengaruh Islam yang makin luas.

Kaum Muslim sejak masa Rasul Saw pada awalnya menyebut 'semua riwayat' yang mengacu pada ucapan dan perbuatan beliau itu sebagai Hadis; lambat laun penggunaan istilah ini kemudian dikhususkan hanya untuk riwayat yang berisi kata-kata dan tindak-tanduk Rasul Saw yang *hasanah* saja.

Nabi sendiri bersama para sahabat setianya telah menggunakan kata *hadis* dengan pengertian seperti ini lebih dari satu kali. Ketika Nabi berkata kepada Abu Hurairah kalau beliau mengetahui kecemasan hatinya tentang Hadis,¹ beliau hanya merujuk pada Hadis dengan pengertian terakhir *saja*. 'Utbah juga menyebut Hadis demikian ketika dia mengatakan bahwa Ibn 'Abbas hanya meriwayatkan dua atau tiga hadis sebulan.² Begitu juga 'Umar hanya merujuk pada Hadis Rasul Saw³ (yang sebenar-benarnya) ketika dia meminta sahabat-sahabatnya untuk tidak meriwayatkan terlalu banyak Hadis.⁴ Saat 'Ali mengatakan, "Jika kalian menulis Hadis maka tulislah bersama *Isnad*-nya," dia juga hanya merujuk pada Hadis Rasulullah dalam pengertian terakhir tadi.⁵

HADIS DAN SUNNAH

Dengan memperhatikan pengertian istilah di atas, makna Hadis menjadi sangat dekat kaitannya dengan konotasi makna kata *sunnah* yang asalnya berarti 'teladan' dan 'kebiasaan'⁶, dan sudah lama digunakan oleh kaum Muslim untuk merujuk pada perbuatan dan ibadah yang dilakukan oleh Rasulullah Saw. Sejumlah penulis Muslim, menurut Goldziher,⁷ mengakui adanya sedikit perbedaan pengertian kedua kata tersebut, yang secara filologis memang tidak berkaitan; ada juga yang secara tegas membuat garis pemisah yang membedakan konotasi makna keduanya. Yang jelas, masih menurut Goldziher, perbedaan kedua istilah ini hanya bersifat teoretis.

HADIS: SARAT DENGAN PERJUANGAN

Hadis dalam pengertian ini—berupa riwayat tentang perkataan dan perbuatan Nabi—memang sarat dengan kerja keras kaum Muslim dan sudah dimulai sejak masa Rasulullah. Keberhasilan kepemimpinan beliau yang luar biasa ini begitu menarik perhatian semua orang, termasuk orang-orang terdekat beliau. Setelah menjalani hidup selama empat-puluh tahun dengan tenang dan tanpa kejutan berarti, beliau mulai menggagas gerakan-gerakan yang luar biasa hebat dan menggemparkan dunia hingga mampu mempengaruhi seluruh aspek kehidupan dan pemikiran umat manusia hingga sepanjang masa. Ini sungguh sebuah prestasi yang luar biasa sempurna. Pada masa awal kenabian, Rasulullah berhasil membat habis seluruh kepercayaan dan kebiasaan yang telah lama mendarah daging di kalangan masyarakat Arab pagan hingga ke akar-akarnya. Tapi akibatnya, mereka kemudian membenci dan memboikot Nabi, menghina dan menyiksa beliau, bahkan mengusir beliau. Namun, dengan keyakinan yang bulat dan semangat pantang menyerah demi misi yang diembannya, dengan berdakwah secara tidak langsung dan sembunyi-sembunyi dari pengasingannya selama kurang lebih sepuluh tahun, beliau berhasil menghancurkan kejayaan kaum Quraisy Mekah yang sudah lama berkuasa, berhasil meruntuhkan sendi-sendi kebiasaan menyembah berhala maupun kekafiran masyarakat Arab, berhasil meruntuhkan pamor para pemimpin suku yang sombong, berhasil membujuk orang-orang Kristen di Najran bergabung dengan beliau untuk menghancurkan kekuasaan orang-orang Yahudi di Jazirah Arab. Pada akhirnya beliau berhasil membangun sebuah ajaran ketuhanan yang sanggup mengalahkan kekejaman pasukan Persia dan Byzantium yang sangat terlatih, kuat dan lengkap peralatannya serta dapat mengubah pemikiran dan kehidupan umat manusia hingga akhir jaman.

Prestasi besar tersebut begitu menarik perhatian orang-orang yang menyaksikannya. Dengan berbagai aktivitas di segala bidang dan

ucapan-ucapan beliau yang revolusioner, Rasulullah tidak mungkin lepas dari pengamatan dan perhatian orang-orang di sekelilingnya. Setidaknya, sejak pertama kali beliau mulai menyebarkan ajarannya, baik musuh-musuh utama maupun para sahabat beliau sudah sama-sama tertarik dengan pribadi Nabi, termasuk perkataan dan perbuatannya.

Bagi para musuhnya, beliau merupakan saingan revolusioner yang akan menghancurkan seluruh bangunan peradaban mereka, sehingga segala aktivitasnya harus selalu diawasi agar misinya tidak terlaksana. Ucapan-ucapan Rasulullah menjadi topik penting untuk melakukan refleksi, menjadi bahan percakapan atau bahkan mengundang perdebatan panas di antara mereka. Mereka juga selalu mengawasi gerak-gerik beliau dengan begitu ketat hingga rencana-rencana Nabi yang paling rahasia pun tidak pernah luput dari pengamatan mereka. Pemimpin mereka, Abu Lahab, selalu mengawasi Nabi ketika berdakwah kepada masyarakat suku Arab lainnya, dan menganjurkan mereka untuk tidak mengikuti ajaran Nabi yang penuh kedamaian tersebut.⁸ Musuh-musuh Nabi tersebut berhasil mengetahui rencana beliau ketika akan berhijrah dari Arab (Mekah) ke Abyssinia bersama para pengikutnya. Orang-orang Quraisy itu kemudian mengejar Nabi bersama pengikutnya agar tidak lepas dari cengkeraman mereka.⁹ Mereka mendapati Nabi bekerja sama dengan penduduk kota Madinah untuk menentang mereka secara diam-diam. Mereka kemudian mengancam akan menyerang penduduk Madinah jika masih terus berkawan dengan Nabi.¹⁰

Ketertarikan para pengikut Nabi terhadap pribadi, perkataan dan perbuatan beliau jelas lebih besar daripada musuh-musuhnya. Mereka telah menerima beliau sebagai satu-satunya pemimpin, pembimbing dan Nabi mereka. Mereka juga telah bersumpah setia kepada Nabi untuk berperang melawan kaum Quraisy dan suku-suku lainnya. Masa depan mereka sepenuhnya telah digantungkan kepada masa depan pribadi Nabi dan ajaran-ajarannya. Keberhasilan

mereka tergantung pada keberhasilan beliau. Tindak-tanduk Nabi seluruhnya mereka jadikan teladan (*Sunnah*), setiap ucapan yang keluar dari mulut beliau mereka jadikan hukum, seluruh tindakan beliau adalah suci di mata mereka dan sedapat mungkin akan selalu diikuti dengan penuh keyakinan. Bila Nabi memakai cincin emas, para sahabat akan melakukan hal yang sama; begitu juga ketika beliau melepas dan membuang cincin emas itu diganti perak, mereka akan mengikuti *uswah* itu.¹¹ Jika Nabi shalat tengah malam, seluruh sahabat akan mengikuti beliau hingga beliau sendiri terpaksa harus menghentikan mereka.¹² Bila beliau berpuasa terus-menerus lebih dari sehari (Jawa, *ngebleng*), para pengikutnya akan dengan senang hati melakukan hal yang sama, hingga Nabi perlu menjelaskan kepada mereka bahwa hal tersebut hanya berlaku khusus buat beliau.¹³ Zayd bin Khalid bahkan menghabiskan satu malam penuh ‘mengamati’ di depan pintu rumah untuk melihat beliau melakukan shalat malam.¹⁴ Nawwas bin Sam’an sampai tinggal di Madinah selama setahun penuh untuk belajar langsung dari Nabi tentang mana yang baik dan mana yang tidak.¹⁵ Abu Sa’id al-Khudri pun mengamati dengan seksama berapa lama Nabi berdiri waktu shalat Ashar.¹⁶ Ibnu ‘Umar juga menghitung berapa kali Nabi beristighfar kepada Allah dalam setiap rakaat shalat.¹⁷

Hadis dalam pengertian sebagai riwayat tentang perkataan dan perbuatan Rasul Saw ini jelas merupakan sesuatu yang sarat dengan kerja keras dan kajian secara terus-menerus oleh kaum Muslim di seluruh dunia sejak awal sejarah peradaban Islam hingga sekarang. Selama Rasul Saw masih hidup, banyak Sahabat yang berupaya menghafalkan segala sesuatu yang beliau ucapkan, mengamati segala perbuatan beliau dengan seksama; setelah itu mereka meriwayatkan atau melaporkan apa yang mereka peroleh kepada yang lain. Ada juga yang menuliskan ucapan Nabi pada *sahifah* yang nantinya akan dibacakan kepada murid-muridnya, juga dipelihara (dihafal) oleh kalangan keluarga dan para pengikut mereka (*Tabi’un*). Setelah Rasul

Saw wafat dan para Sahabat menyebar ke berbagai negara, sebagian dari mereka dan para *tabi'in* rela melakukan perjalanan yang jauh dan sulit, kekurangan harta benda dan kesusahan demi mengumpulkan kembali semua yang terserak. Mereka mengumpulkan potongan-potongan literatur yang akan membantu mereka dalam memahami Hadis Nabi serta menjaga kesahihan dan keasliannya. Mereka juga dapat menarik berbagai hal tentang ilmu kalam dari hadis-hadis tersebut. Aktivitas mereka yang luar biasa keras dalam menjaga dan mengembangkan Hadis tergolong unik dalam sejarah literatur dunia. Syarat kesempurnaan dengan sistem *Isnad* Hadis, literatur yang banyak tentang *Asma' al-Rijal* yang mereka ciptakan sebagai alat bantu dalam tafsir formal Hadis (*formal criticism*), karya-karya *Usul al-Hadis* sebagai alat bantu dalam tafsir material (*material criticism*), serta karya-karya tentang *Mawdu'at* yang membahas tentang segala sesuatu yang dipalsukan dan direkayasa dengan mengatasnamakan Rasul Saw, semua itu tak ada tandingannya dalam sejarah literatur dunia hingga kini.

Para Sahabat begitu menghormati dan takzim kepada Nabi hingga ada yang mengumpulkan tetesan keringat beliau dan berwasiat untuk dipercikkan di seluruh tubuhnya sebelum dikuburkan.¹⁸ Sebagian ada juga yang saling berebut atau bahkan terkadang berkelahi satu sama lain untuk mendapatkan air sisa wudlu Nabi, karena yakin air itu 'sangat istimewa' untuk diminum atau untuk mandi.¹⁹ Ada sebagian sahabat yang menjaga benar-benar apa yang pernah dipegang Rasul Saw dan menggunakannya untuk menyembuhkan penyakit.²⁰ Ada juga yang membawa anak-anaknya untuk dido'akan oleh Nabi. Beberapa sahabat meyakini bahwa jika putera-putera mereka diterima menjadi murid Nabi, itu adalah sesuatu yang sangat istimewa sekali bagi mereka.²¹

PENULISAN HADIS

Banyak Sahabat, atau bahkan semuanya, sangat ingin ‘memburu pengetahuan’ tentang apa yang Nabi katakan atau perbuat. Abu Hurairah ikhlas mengorbankan apa saja selama tiga tahun meninggalkan segala urusan duniawi untuk mengamati dan mendengarkan langsung apa yang Nabi lakukan dan katakan,²² dan senantiasa menyisihkan waktu untuk menghafalkan apa yang dia dengar dari Rasul Saw.²³ ‘Abdullah bin ‘Amr bin al-‘As menuliskan segala yang didengarnya dari Nabi.²⁴ Abu Shihab, Zayd dan Ziyad juga melakukan hal yang sama. Ketika disuruh Abu Bakar untuk mengirim pesan Nabi ke al-Bara’, ‘Azib menghafalkan dulu apa yang dia dan Nabi lalui ketika mereka keluar dari Makkah dikejar-kejar kaum Quraisy.²⁵ ‘Umar bin al-Khattab, yang tinggal jauh dari Madinah sehingga tidak dapat menghadap Rasul Saw setiap hari, membuat kesepakatan dengan salah seorang *Ansar* untuk menghadap Nabi setiap dua hari sekali serta saling melaporkan apa yang mereka saksikan dan dengarkan dari Nabi.²⁶ Sahabat-sahabat lain yang tidak sempat mengikuti apa yang Nabi katakan atau perbuat (karena tidak bersama Nabi) mempelajarinya dari sahabat yang mendengarnya langsung dengan meneliti kejujuran dan ketelitian *perawinya*. Dalam kenyataannya, sudah lazim para sahabat jika bertemu akan saling menanyakan apakah ada Hadis baru (riwayat tentang segala perkataan dan perbuatan Nabi).²⁷ Praktek seperti ini tampaknya begitu digemari setidaknya oleh beberapa sarjana Muslim hingga akhir abad ke-8 H, ketika Isma’il ‘Aqli dari Baghdad menemui Ibrahim dari Aleppo untuk menanyakan apakah ada Hadis baru yang dia ketahui. Ibrahim kemudian mengutip beberapa Hadis dari *Sahih al-Bukhari* berikut dengan *isnad-isnadnya*.²⁸

Nabi sendiri begitu memperhatikan tentang betapa pentingnya ilmu Hadis. Beliau meminta sahabat dan para pengikutnya untuk menyebarluaskan hadis, sambil berpesan jangan sampai mengikuti yang tidak baik dari beliau.²⁹ Nabi meminta setiap Muslim untuk

menuntut ilmu dan mengajarkan kepada saudaranya yang lain;³⁰ dan ketika mengajarkan sesuatu beliau selalu menyebut Al-Quran dan Sunnah. Rangkaian pelajaran yang Rasulullah berikan kepada *Ashab al-Suffah* meliputi Al-Quran, Sunnah dan seni tulis Arab indah (*khot*).³¹ Dalam penunjukan pegawai-pegawai pemerintahan, beliau juga lebih memilih orang-orang yang menguasai ilmu Hadis dan Al-Quran sekaligus. Demikian juga dalam pemilihan dan penunjukan *Imam*³² dan *Qadi*, serta penunjukan pejabat-pejabat lainnya. Nabi menanyai Mu'adh tentang dasar-dasar pemerintahannya nanti ketika dia akan ditunjuk sebagai gubernur Yaman. "Berdasarkan Al-Quran", jawab Mu'adh. "Misalnya", sabda Rasul Saw, "kamu tidak menemukannya dalam Al-Quran". "Saya akan mendasarkan pada Sunnah-mu" jawab Mu'adh.³³

Setelah Nabi wafat, arti penting Hadis justru semakin besar. Von Kremer dengan tegas mengatakan:

Kehidupan Rasulullah, wacana dan ucapan beliau, perbuatan beliau, bahkan beliau diam dan membiarkan sesuatu dilakukan (tanda setuju), kelak akan menjadi sumber hukum kedua setelah Al-Quran bagi 'kejayaan' kaum Muslim selanjutnya.³⁴

Von Kremer dengan tepat telah mengemukakan tentang betapa pentingnya Hadis sebagai sumber hukum Islam; meskipun sesungguhnya peran hadis dalam perkembangan literatur Arab jauh lebih besar dari hal ini. Al-Hadis dan Al-Quranlah yang menjadi alasan utama munculnya berbagai cabang literatur Arab, seperti sejarah, geografi, sastra (puisi) Arab kuno, leksikografi, dan sebagainya. Tidak berlebihan kiranya bila dikatakan bahwa Hadis dan Al-Quran adalah dasar dari segala aktivitas keilmuan masyarakat Arab.

Kesimpulannya, Hadis yang diciptakan sejak awal kehidupan Nabi Muhammad Saw ini sebagian besar dibangun selama Nabi masih hidup dan terus-menerus disebarluaskan seiring dengan makin meningkatnya penyebaran ajaran Islam di seluruh dunia. Tentara

Islam yang berhasil menaklukkan Syria, Palestina, Persia dan Mesir terdiri dari para Sahabat Rasul Saw yang selalu membawa serta Hadis Nabi ke manapun mereka pergi. Bahkan hingga Afrika Utara dan Spanyol³⁵ yang jauh pun dapat memperoleh seluruh hadis Nabi sebelum akhir abad kesatu Hijriyah. Begitu juga dengan India, justru sebelum ditaklukkan oleh tentara Islam pada abad kesatu Hijriyah.³⁶

PENGUMPULAN HADIS

Hadis yang telah tersebar ke seluruh wilayah Islam yang sangat luas ini dapat terjaga kurang lebih seabad lamanya dengan baik, sebagian dalam bentuk tertulis (berupa hukum dan surat-surat yang didiktekan sendiri oleh Rasul Saw, serta dalam bentuk *sahifah* yang diyakini berasal dari para sahabat), sebagian lagi berupa hafalan para sahabat yang dekat dengan Nabi dan selalu mencermati seluruh perkataan dan perbuatan beliau. Setelah Nabi wafat, sahabat ‘Umar bin Khatab berkeinginan untuk mengumpulkan hadis. Dia memperhitungkan segala sesuatu dengan sangat serius selama sebulan penuh, melakukan shalat *tahajud* dan *istikharah* untuk mendapat petunjuk dari Allah, serta meminta pendapat dari para sahabat lainnya. Namun dia terpaksa menghentikan proyeknya tersebut karena takut Al-Quran justru akan tidak diakui oleh kaum Muslim lagi.³⁷

‘Umar bin ‘Abd al-‘Aziz, khalifah besar bani Umayyah (61-101 H), berinisiatif melaksanakan tugas sangat berat yang ‘baru’ menjadi impian para pendahulu panutannya tersebut. Khalifah agung ini memiliki *ghirah* yang sangat kuat untuk mensucikan ajaran Islam dari hal-hal buruk yang telah menyusup ke dalamnya sejak dia belum menduduki jabatannya.³⁸ Ajaran yang terkandung dalam Hadis merupakan elemen penting dalam rencananya itu. Dia menunjuk dan membayar para guru untuk mengajarkan Al-Quran kepada kaum Badui yang membangkang,³⁹ membekali para guru dan

siswa dengan ilmu *Fiqh*,⁴⁰ menginstruksikan kepada gubernur Hijaz (Madinah) bahwa kuliah mingguan harus dilaksanakan berdasarkan Hadis,⁴¹ serta mengirimkan mereka yang ahli hadis itu ke Mesir hingga Afrika Utara untuk menjadi guru/ustadz bagi kaum Muslim di wilayah tersebut.⁴²

Karena khawatir hadis akan tercecer dan hilang, 'Umar kemudian berusaha mengumpulkannya. Beliau menulis surat kepada 'ulama hadis terkemuka, Abu Bakr bin Muhammad bin Hazm (w. 100 H/719 M) yang tinggal di Madinah, untuk menuliskan seluruh Hadis yang langsung didengar dari Rasul Saw atau dari 'Umar bin Khatab—khususnya yang diperoleh dari 'Amrah, putri 'Abd al-Rahman, yang pada waktu itu merupakan penghafal terbaik untuk Hadis-hadis dari 'A'ishah.⁴³ 'Umar bin 'Abd al-'Aziz juga dikabarkan telah meminta Sa'd bin Ibrahim⁴⁴ dan Ibn Shihab al-Zuhri⁴⁵ untuk mengumpulkan hadis dalam bentuk kitab untuk kemudian disebarluaskan di seluruh wilayah kekuasaannya. Menurut Abu Nu'aym dalam bukunya *History of Isfahan* (dikutip oleh Ibn Hajar),⁴⁶ 'Umar bahkan menulis surat berantai yang berisi permintaan kepada para 'ulama hadis yang tinggal di berbagai daerah kekuasaannya untuk membukukan hadis yang ada sebanyak mungkin.⁴⁷

Kenyataan bahwa karya-karya ini tidak pernah disebut lagi oleh penulis-penulis selanjutnya, serta adanya kontradiksi antara yang merujuk dengan yang dirujuk, memicu seorang orientalis terkemuka untuk meyakini bahwa hal-hal yang dikaitkan dengan 'Umar bin 'Abd al-'Aziz tentang pengumpulan Hadis hanyalah merupakan sebuah ekspresi harapan kaum Muslim kepada Khalifah Suci mereka itu.⁴⁸ Tetapi tokoh orientalis terkemuka lainnya, Dr. Sprenger, sebelumnya telah menunjukkan⁴⁹ bahwa para penulis Muslim jaman dulu lebih suka merujuk pada sang penulis ketimbang merujuk buku-bukunya. Akibatnya, ada 'semacam' kontradiksi di antara mereka, namun itu hanya bentuk luarnya saja. Jadi, ini bukan sekedar ekspresi harapan kaum Muslim kepada Khalifah Suci mereka saja, tetapi segala sesuatu

yang ada di sekitarnya itu benar-benar menunjukkan peranan khalifah ‘Umar bin ‘Abd al-‘Aziz terhadap upaya pengumpulan hadis.

Kerja besar yang dipelopori oleh ‘Umar bin ‘Abd al-‘Aziz ini terbantu oleh semangat yang sedang menggelora pada abad itu sehingga hasilnya sangat memuaskan. Abu Qalabah (w. 104 atau 107 H) dikatakan telah menuangkan satu wasiat dalam buku-bukunya.⁵⁰ Makhul (w. 116 H/734 M), yang telah berkelana ke Mesir dan Syria serta tinggal beberapa lama di Madinah untuk menuntut ilmu,⁵¹ juga menulis sebuah kitab tentang Sunnah Nabi sebagaimana disebutkan oleh Ibn al-Nadim dalam kitabnya *Fihrist*.⁵² Al-Zuhri (w. 124 H/742 M) dikatakan oleh Ibn Sa’d telah mengumpulkan begitu banyak hadis sehingga setelah dia wafat perlu beberapa orang untuk mengangkat dan memindahkannya.⁵³

Para ‘ulama hadis pendahulu beserta pengikutnya ini kemudian dilanjutkan oleh para *Muhaddisun* yang tinggal di berbagai propinsi di seluruh wilayah kekhalifahan Muslim secara simultan. Di antara mereka termasuk ‘Abd al-Malik bin ‘Abd al-‘Aziz bin Jurayj (w. 150 H/760 M) yang berada di Makkah, Sa’d bin ‘Arubah (w. 157 H) yang di Mesopotamia, al-Awza’I (w. 159 H) di Syria, Muhammad bin ‘Abd al-Rahman (w. 159 H) di Madinah, Za’idah bin Qudamah (w. 160 H) di Kufah, dan Hammad bin Salamah (w. 165 H) di Basrah.⁵⁴

Karena hampir seluruh karya besar ini hilang tanpa bekas, kita tidak dapat memberikan komentar tentang rencana, metode atau jasa mereka semua. Ibn al-Nadim yang telah menunjukkan seluruh karya ini tetap memberikan kritik singkat pada setiap karya. Dia menyebut karya Ibn Jurayj, Ibn ‘Arubah, al-Awza’I, Ibn ‘Abd al-Rahman dan Za’idah bin Qudamah sebagai kitab-kitab Sunnah, dan bahwa seluruh karya itu disusun seperti kitab *Fiqh*—pada bab-bab tertentu yang relevan. Karya-karya ini mungkin memang hampir sama dengan kitab *Al-Muwaththa*” Imam Malik yang tampaknya mengikuti pola atau sistem yang dipakai oleh sebagian penulis pendahulu ini. Sedikit berbeda, dua buah kitab karya Sufyan al-Thawri yang menjadi rujukan

berbagai kalangan sarjana Muslim menggunakan pola sendiri. Salah satu di antaranya oleh Ibn al-Nadim disebut sebagai 'mirip' kitab Hadis.⁵⁵ Tetapi karya ini juga telah hilang.

AL-MUWATHTHA'

Kitab hadis paling awal yang telah lama sampai ke tangan kita adalah *Al-Muwaththa'* karya Imam Malik yang sepenuhnya telah dijelaskan dan dikritisi oleh Goldziher.⁵⁶ Dia berpendapat bahwa *Al-Muwaththa'* tidak termasuk kitab Hadis yang sama dengan *Sahih al-Bukhari* dan karya-karya lain sesudahnya:

Karya ini merupakan sebuah *corpus juris* (karya hukum), bukan *corpus traditionum* (kitab hadis). Objek kajiannya bukan untuk menyeleksi hadis-hadis yang saat itu beredar di dunia Islam dan mengumpulkannya menjadi satu kesatuan, tetapi justru lebih mengemukakan hukum-hukum agama, tata cara ritual dan peribadatan berdasarkan Sunnah Nabi saat di Madinah atau sesuai dengan *Ijma'* para 'ulama Madinah. Selain itu, karya ini juga berupaya menciptakan sebuah standar teori untuk mengatasi kasus-kasus yang sering menimbulkan perdebatan, berdasarkan *Ijma'* dan Sunnah.

Untuk membuktikan kebenaran teorinya, Goldziher mengutip pernyataan bahwa Imam Malik menyertakan sejumlah *fatwa* dan adat kebiasaan yang sedang populer di Madinah dalam karyanya tersebut, tanpa didukung oleh Hadis; bahkan dalam mengutip Hadis pun tidak pernah disebutkan *Isnad*-nya serta tidak dimasukkannya hadis-hadis fakta sejarah murni.

Fakta-fakta ini jelas menunjukkan bahwa *Al-Muwaththa'* dahulunya tidak dimaksudkan untuk menjadi kitab kompilasi Hadis. Namun dapat pula dikatakan bahwa kitab ini juga bukan merupakan kitab *Fiqh* sebagaimana kitab-kitab *Fiqh* lain yang muncul belakangan. *Al-Muwaththa'* memang mengandung banyak *Hadis Ahkam* (hadis tentang hukum). Menurut pendapat al-Zaiqani,

sebagaimana disebutkan oleh Goldziher, kitab ini berisi 1.720 buah hadis, 600 diantaranya disertai *Isnad*, 222 tergolong *mursal*, 613 *mawquf* dan 285 berhenti pada *Sahabat* atau *Tabi'in* (tergolong *mawquf* atau *maqtu'*)⁵⁷. Menurut al-Ghafiqi, jumlah total hadis yang terdapat dalam ke-12 versi *Al-Muwaththa'* adalah 666, kebanyakan terdiri dari beragam resensi, hanya 97 buah diantaranya saja yang sedikit berbeda versi.⁵⁸ Perbedaan besar tentang estimasi jumlah yang dilakukan al-Zarqani dan al-Ghafiqi tampaknya terjadi karena al-Ghafiqi tidak memperhentikan *Al-Muwaththa'* versi al-Shaybani dan yang lain.⁵⁹ Pada awalnya, jumlah hadis dalam *Al-Muwaththa'* dilaporkan mencapai antara 4.000 hingga 10.000 buah yang oleh penulisnya sendiri dikurangi hingga menjadi kurang lebih 1.000 buah.⁶⁰

Al-Muwaththa' oleh karenanya dapat dianggap sebagai sebuah kitab kompilasi Hadis yang baik, khususnya hadis-hadis tentang hukum. Beberapa penguasa Islam seperti 'Izz al-Din bin al-Athir, Ibn 'Abd al-Barr dan 'Abd al-Haq dari Delhi lebih memilih kitab ini menjadi bagian dari enam kitab kompilasi resmi negara ketimbang *Sunan Ibn Majah*. Memang sebagian besar penguasa Islam tidak memasukkan *Al-Muwaththa'* sebagai kitab resmi negara karena hampir seluruh hadis-hadis penting di dalamnya sudah terkandung dalam *Sahih* al-Bukhari dan Muslim.

Berdasarkan analogi *Al-Muwaththa'* ini, kita dapat berasumsi bahwa karya-karya *Sunan* lain yang disusun sebelum atau bersamaan dengan kitab ini pun mengandung beberapa *Hadis al-Ahkam*, sehingga dapat diperlakukan sebagai kitab hadis seperti halnya *Al-Muwaththa'*.

HADIS AHKAM DAN HADIS BIASA (FAKTA SEJARAH)

Sejak awal kaum Muslim membedakan antara hadis-hadis tentang hukum (*Hadis al-Ahkam*) dan hadis biasa yang berupa fakta sejarah (hadis *Maghazi*). Dalam kitab *Tabaqat* Ibn Sa'd beberapa

Sahabat dikatakan sangat menguasai hadis-hadis tentang *Fiqh* (Hukum) sementara yang lain dikatakan sangat menguasai hadis *Maghazi* (hadis biasa, berupa fakta sejarah). Dalam memperlakukan hadis-hadis tentang hukum mereka sangat berhati-hati dan teliti; sementara dengan hadis-hadis biasa mereka lebih bebas. Sahabat Suhayb dulu pernah berkata: “Mari, saya ceritakan kisah tentang peperangan yang telah kami alami (*Maghazi*), tetapi aku tidak akan menyampaikan apa yang Rasul Saw perintahkan.”⁶¹ Sa’ib bin Yazid mendengarkan sahabat Talhah bercerita tentang Perang Uhud, sementara dia tidak menyimak sahabat lain menyampaikan Hadis Nabi lainnya.⁶² Dari sini dan beberapa laporan serupa lainnya tampak bahwa hadis *Maghazi* sampai kepada kaum Muslim terdahulu sebagai topik percakapan sehari-hari mereka. Namun dengan hadis-hadis hukum mereka sangat cermat, teliti dan hati-hati.

Kata *Fiqh* itu sendiri dulu terkadang digunakan seperti pengertian Hadis. Ibn ‘Abd al-Barr, setiap kali meriwayatkan Hadis, mengatakan bahwa kata *Fiqh* di sini sama artinya dengan Hadis.⁶³ Pada kenyataannya hukum Islam pada masa awalnya, tidak lain terdiri dari hadis-hadis hukum (*Hadis al-Ahkam*). Itulah mengapa para Sahabat yang banyak meriwayatkan Hadis seperti ‘A’ishah, Ibn Mas’ud, ‘Abdullah bin ‘Abbas disebut sebagai *Faqih*.

Jumlah hadis hukum kelihatannya tidak terlalu banyak. Muhibb al-Din al-Tabari hanya menyebutkan 1.029 buah hadis saja dalam kitab *al-Ahkam al-Sughrah* karangannya yang dia katakan khusus berisi *hadis ahkam*.⁶⁴ Hafiz ‘Abd al-Ghani dalam kitabnya *Umdat al-Ahkam* hanya menulis 500 buah hadis ahkam.⁶⁵ Ibn Hajar dalam kitabnya *Bulugh al-Maram* mengutip sekitar 1.338 buah hadis ahkam.⁶⁶ Ibn Taymiyah (Majd al-Din) dalam kitabnya *Muntaqa* tentu telah mengutip hadis ahkam dengan jumlah yang jauh lebih banyak. Namun dia juga memasukkan perkataan dan perbuatan para Sahabat sebagai Hadis, bahkan terkadang dia menganggap versi-versi satu buah Hadis sebagai hadis yang berbeda.⁶⁷

KLASIFIKASI KITAB HADIS

Kitab-kitab Hadis dapat digolongkan menjadi beberapa kelompok berikut ini:

1. *Sahifah*.
2. *Ajza'*.
3. *Rasa'il* atau *Kutub*.
4. *Musannaf*.
5. *Musnad*.
6. *Mu'jam*.
7. *Jami'*.
8. *Sunan*.
9. *Mustadrak*.
10. *Mustakhranj*.
11. *Arba'iniyat*.

1. *Sahifah* adalah kumpulan hadis atau perkataan Rasul Saw yang ditulis oleh beberapa orang Sahabat selama beliau masih hidup atau oleh seorang Muslim dari generasi sesudahnya. Beberapa *Sahifah* disebutkan oleh Goldziher sebagai *Rasa'il* atau sebagai *Kutub*.⁶⁸ Salah satu di antaranya yang disusun oleh Abu Hurayrah, diajarkan dan diwariskan kepada muridnya, Hammam bin Munabbih, telah diedit oleh Dr. Hamidullah.⁶⁹ Namun di antara semuanya, *Sahifah* yang paling penting adalah yang ditulis oleh 'Abdullah bin 'Amr bin al-'As, dan diberi judul *al-Sadiqah*.⁷⁰
2. *Ajza* adalah kumpulan Hadis yang diwariskan kepada seorang penguasa—baik itu seorang Sahabat atau dari generasi sesudahnya. Istilah *Juz'* juga dapat digunakan untuk merujuk kitab Hadis yang berisi kumpulan hadis dalam topik bahasan tertentu—misalnya 'Tujuan Penciptaan', 'Visi Tuhan' dan sebagainya.⁷¹

3. *Rasa'il* adalah kumpulan Hadis yang hanya mengkhususkan diri pada salah satu topik tertentu di antara delapan topik yang termasuk klasifikasi kitab Hadis *Jami'* secara umum.

Golongan atau topik-topik tersebut adalah:

- i. Kepercayaan atau Dogma.
- ii. Hukum atau *Ahkam* yang juga dikenal dengan istilah *Sunan*, termasuk di dalamnya *Fiqh* mulai dari *Taharah* atau bersuci hingga *Wasaya* atau peringatan.
- iii. *Ruqaq*, yaitu Kesalehan, Asketisme, Mistisisme.
- iv. Etiket atau adab sopan santun ketika makan, minum, bepergian, dan lain-lain.
- v. *Tafsir* Al-Quran.
- vi. *Ta'rikh* dan *Siyar*, yaitu berkait dengan permasalahan sejarah dan biografi termasuk (a) Kosmologi, Sejarah Klasik, dll. serta (b) kehidupan Rasul Saw, para Sahabat dan Pengikutnya.
- vi. *Fitan*, atau krisis
- v. Apresiasi (*Munaqib*) dan pengutukan (*Mathalib*) terhadap seseorang, suatu tempat, dll.

Rasa'il juga bisa disebut Kitab (*Kutub*). Banyak karya dari Ibn Hajar, al-Sayuti, dan yang lain termasuk dalam kelompok ini.⁷²

4. *Musannaf* adalah kumpulan Hadis yang lebih besar yang berisi hadis-hadis tentang keseluruhan topik-topik di atas, tersusun atas beberapa kitab atau bab yang masing-masing membahas satu topik tertentu saja. Yang termasuk dalam golongan ini adalah kitab *Al-Muwatththa'* Imam Malik, *Sahih* Imam Muslim dan sebagainya.
5. Istilah *Musnad* (terdukung) awalnya digunakan untuk hadis-hadis yang didukung oleh rangkaian perawi (*Isnad*) yang tak terputus dan lengkap sampai kepada Sahabat yang memperolehnya langsung dari Rasul Saw.⁷³ Tetapi kemudian istilah ini digunakan

dengan pengertian yang umum yaitu hadis yang *sahih* dan perawinya lengkap. Dalam pengertian seperti inilah istilah ini juga digunakan untuk menyebut seluruh literatur Hadis yang *sahih* tentunya, sehingga karya-karya seperti *Sunan*-nya al-Darimi dan *Sahih* al-Bukhari dapat digolongkan *Musnad*. Namun secara teknis, istilah ini hanya digunakan untuk menyebut kumpulan Hadis yang disusun berdasarkan nama-nama perawi terpercaya dari hadis-hadis tersebut, tanpa memperhatikan topik bahasannya. Yang termasuk dalam golongan ini adalah *Musnad* dari Abu Dawud Tayalisi (w. 204 H/819 M), Ahmad bin Hanbal (w. 233 H/847 M), ‘Abdullah bin Muhammad bin Abi Shaybah (w. 235 H/849 M), ‘Usman bin Abi Shaybah (w. 237 H/851 M), Abu Khaythamah (w. 234 H/844 M) dan lain-lain.⁷⁴ Orang yang mengumpulkan Hadis dalam bentuk *musnad* ini disebut *Musnid* atau *Musnidi*.⁷⁵ Namun demikian, *musnad-musnad* itu sendiri secara rinci berbeda satu sama lain dalam hal urutan atau penyusunan perawi yang berhak meriwayatkan hadis-hadis tersebut. Beberapa *musnad* disusun berdasarkan abjad perawinya. Yang lain disusun berdasarkan jasa keluarga perawi pada penyebaran agama Islam dan partisipasinya dalam peristiwa-peristiwa penting perjuangan Rasul Saw pada masa awal. Ada juga *musnad* yang disusun berdasarkan kedekatan kekerabatan suku sang perawi dengan Rasul Saw.⁷⁶

Meski begitu, ada sebagian *Musnad* tertentu yang dibagi ke dalam sejumlah bab dengan topik bahasan yang berbeda-beda. Dalam setiap bab, hadis-hadis disusun berdasarkan perawi aslinya, yakni Sahabat, dari mana hadis tersebut diriwayatkan. Model seperti ini dipakai oleh Abu Ya’la⁷⁷ (w. 276 H/889 M) dan Abu ‘Abd al-Rahman dalam *Musnad* mereka.⁷⁸ Karya-karya ini menggabungkan karakteristik *Musnad* dan *Musannaf* jadi satu.

Beberapa *Musnidi* berupaya mengumpulkan seluruh hadis yang diriwayatkan oleh para Sahabat menjadi satu.⁷⁹ *Musnad* dari Ibn al-Najjar disebut-sebut berisi seluruh hadis yang

diriwayatkan oleh semua Sahabat. *Musnad* dari Ahmad bin Hanbal berisi 30.000 lebih hadis yang diriwayatkan oleh sekitar 700 orang Sahabat.⁸⁰ *Musnad* dari Abu 'Abd al-Rahman disebut oleh Haji Khalifah, dari Ibn Hazm, mengandung hadis-hadis yang diriwayatkan oleh 1.300 orang Sahabat lebih.⁸¹ Namun, banyak juga *Musnad* yang dikhususkan pada hadis-hadis yang diriwayatkan oleh sekelompok Sahabat tertentu atau oleh seorang Sahabat saja.

6. Istilah *Mu'jam* secara umum dipakai untuk menyebut kumpulan hadis tentang berbagai topik bahasan yang disusun berdasarkan huruf abjad. Ensiklopedi geografis dan biografis karya Yaqut pun disebut *Mu'jam al-Buldan* dan *Mu'jam al-Udaba*, karena keduanya disusun berdasarkan huruf abjad. Kumpulan Hadis dalam suatu *Musnad* yang disusun berdasarkan urutan abjad para Sahabat pun juga dikenal dengan sebutan *Mu'jam al-Sahabah*. Tetapi menurut para 'ulama Hadis, istilah *Mu'jam* secara teknis lebih tepat digunakan untuk menyebut kumpulan hadis yang disusun bukan berdasarkan Sahabat yang meriwayatkannya, tetapi disusun berdasarkan nama 'ulama hadis dari mana sang 'pengumpul hadis' langsung memperoleh hadis-hadis tersebut. Nama-nama 'ulama hadis (*shuyukh*) tersebut disusun secara alfabetis,⁸² dan seluruh hadis yang diperoleh dari masing-masing *shaykh* kemudian dikumpulkan menjadi satu tanpa memperhatikan isi dan topik bahasannya. Yang termasuk dalam kelompok ini adalah dua buah kompilasi hadis dari al-Tabarani (260 H/870 M – 360 H/970 M), kumpulan hadis dari Ibrahim bin Isma'il (w. 371 H/981 M) dan Ibn al-Qani' (w. 350 H/960 M).⁸³ Kitab kompilasi terbesar dari al-Tabarani nyatanya memang sebuah *Musnad*, bukan *Mu'jam*; karena karya itu adalah sebuah *Mu'jam al-Sahabah* dan bukan *Mu'jam al-Shuyukh*.
7. *Jami'* adalah kumpulan Hadis yang berisi hadis-hadis tentang keseluruhan topik seperti dalam kategori *Rasa'il* di atas. Oleh karena itu *Sahih* al-Bukhari dan kitab karangan Tirmidhi dapat

disebut *Jami'*. Namun *Sahih* Imam Muslim tidak termasuk *Jami'*, karena (tidak seperti al-Bukhari) kitab ini tidak mengandung hadis-hadis yang ada hubungannya dengan surat-surat dalam Al-Quran.

8. *Sunan* adalah kumpulan Hadis yang khusus berisi *Hadis al-Ahkam* (hadis tentang hukum) saja, tidak memasukkan hadis biasa (fakta sejarah) dan lainnya. Jadi, kitab kompilasi hadis karya Abu Dawud, Nasa'i dan beberapa 'ulama hadis lain dapat dikatakan termasuk *Sunan*.
9. *Mustadrak* merupakan kumpulan Hadis yang oleh penyusunnya dikumpulkan menjadi satu untuk melengkapi kumpulan hadis sejenis yang sebelumnya terlewatkan, setelah terlebih dahulu menerima dan memenuhi kriteria dan syarat-syarat yang telah ditetapkan oleh penyusun sebelumnya tersebut. Yang termasuk dalam golongan ini adalah *Mustadrak* karya al-Hakim yang mengumpulkan hadis berdasarkan kriteria yang telah ditetapkan oleh al-Bukhari dan Muslim, namun belum dimasukkan dalam kitab *Sahih* mereka berdua.
10. *Mustakhrāj* adalah kumpulan Hadis di mana 'ulama penyusunnya mengumpulkan *Isnad-isnad* baru untuk mendukung hadis-hadis yang telah disusun oleh 'ulama sebelumnya dengan dasar rangkaian *Isnad*-nya sendiri. Yang termasuk dalam kelompok ini adalah *Mustakhrāj* karya Abu Nu'aym Isfahani untuk mendukung *Sahih* al-Bukhari dan Muslim. Dalam kitab ini Abu Nu'aym menambahkan rangkaian *Isnad* baru atas hadis-hadis yang sudah dimasukkan oleh al-Bukhari dan Muslim dalam *Sahih* mereka dengan *Isnad-isnad* yang berbeda.
11. *Arba'iniyat*, seperti namanya, merupakan kumpulan empat-puluh Hadis tentang satu atau lebih topik bahasan yang mungkin menunjukkan *special interest* penyusunnya. Salah satu contoh karya yang termasuk dalam golongan ini adalah *Arba'in*-nya al-Nawawi.

Dari kesebelas kelompok kitab Hadis ini, berdasarkan deskripsi masing-masing, *Sahifah* adalah jenis yang paling awal ada. *Mu'jam*, *Mustadrak*, *Mustakhraj* dan *Arba'iniyat* muncul paling akhir. *Ajza'* dan *Rasa'il* dalam pengertian teknis di atas juga muncul dan berkembang lebih belakangan ketimbang *Musannaf* dan *Musnad*. Karena *Sunan* dan *Jami'* hanya merupakan cabang dari *Musannaf*, maka permasalahan mana yang harus didahulukan berdasarkan kemunculannya tinggal antara *Musannaf* dan *Musnad* yang memang sangat sulit ditentukan. Goldziher termasuk yang berpendapat bahwa *Musnad* lebih dahulu ada sebelum *Musannaf* yang muncul karena pengaruh sistem hukum *Ashab al-Hadis*.⁸⁴ Tetapi karena pengumpulan Hadis sebagian besar dilandasi oleh aspek hukum, bukan tidak mungkin beberapa kumpulan hadis terdahulu disusun berdasarkan topik bahasan mereka yang berkait dengan permasalahan keagamaan atau ritual dan hukum Islam, sebagaimana istilah lain yang digunakan untuk menyebut karya-karya ini yakni *Kitab al-Sunan*.

Dengan demikian, Hadis yang dikumpulkan secara terus-menerus dengan kerja keras, kesungguhan dan kejujuran kaum Muslim di berbagai negara dengan latar belakang mazhab pemikiran yang berbeda-beda dari generasi ke generasi, selama ini memang merupakan subjek kajian sarjana Muslim, di samping juga merupakan sumber inspirasi bagi umat Islam di seluruh dunia dari dulu hingga sekarang. Bersama-sama dengan Al-Quran, Hadis merupakan basis utama dalam struktur sosial kaum Muslim. Dengan didasarkan pada dua landasan utama inilah berbagai ilmu pengetahuan Islam dibangun dan dikembangkan. Kepada keduanya pula setiap Muslim mencari inspirasi dan petunjuk dalam mengarungi kehidupan. Dengan dasar Al-Quran dan Hadis lah rekonstruksi dan perombakan pola pikir intelektual Muslim dapat dilakukan sesuai tuntutan jaman (modern). Upaya-upaya yang telah dilakukan oleh para reformis selama ini banyak yang tidak berhasil karena mereka mengabaikan

Al-Quran dan Hadis, sebagaimana dulu beberapa mazhab Islam Abad Pertengahan tidak dapat berkembang dengan baik karena mereka tidak menyadari arti penting Al-Quran dan Hadis.[]

CATATAN

1. *Sahih al-Bukhari* (Egypt 1309 H), I, 20.
2. Abu Muhammad ad-Darimi, *Sunan* (Kanpur 1292-93 H), ed. ‘Abd ar-Rashid al-Kashmiri, p. 46.
3. Adz-Dzahabi, *Tadkhirat al-Huffaz* (Hyderabad 1330 H), ed. Sayyid Mustafa ‘Ali, vol. i, p. 6.
4. *Ibid.*, vol. I, p.7.
5. Ahmad bin Muhammad al-Qastallani, *Al-Mawahib al-Ladunniyah* (Egypt 1291 H), vol. v, p. 454.
6. *Mufaddaliyat* (Oxford 1918-21), ed. C.J. Lyall, vol. lxvi, p. 5; vol. cxxiii, p.16.
7. I. Goldziher, *Muhammedanische Studien* (Halle 1889), vol. ii, p. 11-13.
8. Ibn Sa’d, *Kitab at-Tabaqat al-Kabir* (Leiden 1904-18), ed. Edward Sachau, *et.al.*, vol. i, pt. I, p. 145.
9. *Ibid.*, p. 136.
10. *Ibid.*
11. *Shahih al-Bukhari*, kitab *al-I’tisam*, bab *al-iqtida’ bi af’al an-nabi*, vol. iv, p.166.
12. *Ibid.*, k. *at-tahajjud*, b. *shalat al-layl*, vol. i, p. 136.
13. *Ibid.*
14. *Ibid.*, k. *al-I’tisam*, b. *at-ta’ammuh*, vol. iv, p. 166.
15. *Sahih Muslim* (Delhi 1309 H), k. *al-Birr*, b. *tafsir al-Birr*, vol. ii, p. 314.
16. Abu Dawud, *Sunan* (Delhi 1346 H), ed. ‘Abd al-Ahad, “*Istighfar*”, vol. i, p.119.
17. *Ibid.*, “*Takhfif al-Ukhrayayn*”, vol. i, p. 124.
18. *Sahih al-Bukhari*, iv, 62.
19. *Ibid.*, k. *al-Wadu’*, b. *Isti’mal Fadl al-Wadu’*, vol. i, pp. 32-33.
20. Ibn Sa’d, *op. cit.*, vol. viii, p. 234.
21. *Ibid.*, p. 73.
22. *Ibid.*, vol. iv, pt. 2, p. 56.
23. Ad-Darimi, *op. cit.*, p. 45.
24. Ibn Sa’d, *op. cit.*, vol. ii, pt. 2, p. 125.
25. *Ibid.*, vol. iv, pt. 2, p. 80.
26. *Sahih al-Bukhari*, k. ‘*Ilm*, b. *at-Tanawub*, vol. i, p.19.
27. *Zeitschrift der deutschen moregenlandischen Gesellschaft* (Leipzig), vol. x, p.2.
28. *Ibid.*
29. Waliy al-Din Muhammad bin ‘Abdullah al-Khatib al-Umari at-Tibrizi, *Mishkat al-Masabih* (Lucknow 1326 H), p. 32.
30. *Ibid.*, p. 35.
31. Hammam bin Munabbih, *Sahifah* (Paris 1380 H), ed. Hamidullah, p. 9.
32. *Ibid.*
33. Ibn Sa’d, *op. cit.*, vol. ii, pt. 2, p. 107.
34. Von Kremer, *Orient under the Caliphs* (Calcutta 1920), terj. S. Khuda Bakhsh, p. 260.
35. Al-Munaydir, seorang Sahabat, pernah mengunjungi Spanyol. Lihat Ahmad al-Maghribi al-Maqqari, *Nafh al-Tib* (Cairo 1302 H), vol. i, p. 130.
36. Lihat bab I dalam *Indian’s Contribution to the Study of Hadith Literature* (Dacca 1955).
37. Ibn Sa’d, *op. cit.*, vol. iii, pt. I, p. 206. Meski begitu, ‘Umar mengajarkan ilmu hadis kepada umat Islam yang tinggal di berbagai belahan daerah kekuasaan kekhalifahannya dengan cara yang berbeda-beda.
38. Goldziher, *op. cit.*, vol. 2, p. 34.
39. ‘Abd ar-Rahman bin al-Jawzi, *Sirat ‘Umar bin ‘Abd al-‘Aziz* (Egypt 1331 H).
40. *Ibid.*
41. *Ibid.*

42. Al-Maqqari, *op. cit.*, vol. i, p. 130.
43. Ibn Sa'd, *op. cit.*, vol. ii, pt. 2, p. 134; *Shahih al-Bukhari*, k. 'Ilm, b. kitabat.
44. Ibn 'Abd al-Barr, *Jami' Bayan al-'Ilm wa Fadlihi* (Cairo), pt. I, p. 76.
45. Shams ad-Din Muhammad as-Sakhawi, *Fath al-Mughith* (tafsir karya Zayn ad-Din 'Iraqi: *Alfiyah*) (Lucknow), p. 239.
46. Ibn Hajar 'Asqalani, *Fath al-Bari* (komentar terhadap *Sahih al-Bukhari*) (Mesir 1319 H), vol. i, p. 174.
47. *Ibid.*
48. Goldziher, *op. cit.*, vol. ii, pp. 210-211.
49. A. Sprenger, "On the origin and progress of writing down historical facts among the Muslims", *Journal of the Asiatic Society of Bengal* (Calcutta), vol. xxv, pp. 103-dst, 1856.
50. Adz-Dzahabi, *op. cit.*, vol. i, p. 82.
51. *Ibid.*, p. 95.
52. Ibn an-Nadim, *Al-Fihrist* (Leipzig 1871-72), ed. Gustav Flugel, pp. 225-27.
53. Ibn Sa'd, *op. cit.*, vol. ii, pt. 2, p. 136.
54. Ibn an-Nadim, *loc. Cit.*
55. *Ibid.*, p. 225.
56. Goldziher, *op. cit.*, vol. ii, pp. 213-216.
57. *Ibid.*, p. 213.
58. Shah 'Abd al-'Aziz Dihlawi, *Bustan al-Muhaddithin* (Delhi 1898), p. 25.
59. viz. Yahya at-Tamimi, Abu Hudhayfah dan Suwayd bin Sa'id.
60. Muhammad bin 'Abd al-Baqi az-Zarqani, komentar terhadap karya Imam Malik: *Al-Muwaththa'* (Egypt 1310 H), i, 8.
61. Ibn Sa'd, *op. cit.*, vol. iii, pt. 1, p. 164.
62. *Sahih al-Bukhari*, k. al-Jihad, b. *man haddatha bi mashahidih*, vol. ii, p. 97.
63. Ibn 'Abd al-Barr, *op. cit.*, pt. ii, p. 27.
64. Lihat Mustafa bin 'Abdullah Haji Khalifah, *Kashf az-Zunun* (Leipzig 1835-42), ed. Gustav Flugel, vol. i, pp. 174-75.
65. *Ibid.*, vol. iv, p. 254-dst.
66. *Ibid.*, vol. ii, p. 68.
67. *Ibid.*, vol. vi, p. 167. Nomor ini berdasarkan perhitungan saya sendiri.
68. Goldziher, *op. cit.*, vol. ii, pp. 231-32.
69. Hammam, *op. cit.*
70. Goldziher, *op. cit.*, vol. ii, pp. 10-11.
71. Shah 'Abd al-'Aziz Dihlawi, *Risalah dar Fann-i-Usul-i-Hadith ('Ujalah-i-Nafi'ah)* (Delhi 1255 H), p. 22.
72. *Ibid.*, pp. 19-20, 22-23.
73. Untuk melihat pendapat yang berbeda tentang pengertian *musnad hadis*, Lihat Thahir bin Salih al-Jaza'iri, *Tawjih an-Nazar ila Usul al-Atsar* (Egypt 1328 H), p. 66.
74. Banyak sekali karya *Musnad* disebutkan oleh Haji Khalifah, *op. cit.*, vol. v, pp. 532-43.
75. Goldziher, *op. cit.*, vol. ii, p. 227.
76. Dihlawi, *op. cit.*, p. 21.
77. Dihlawi, *Bustan al-Muhadditsin*, p. 37.
78. Haji Khalifah, *op. cit.*, vol. v, p. 534.
79. Goldziher, *op. cit.*, vol. ii, p. 229.
80. Taj ad-Din Abu Nasr 'Abd al-Wahhab as-Subki, *Thabaqat ash-Shafi'iyah al-Kubra*, vol. i, p. 202.
81. Haji Khalifah, *op. cit.*, vol. v, p. 534.

82. Seandainya karya-karya itu harus disusun secara kronologis waktu, maka ia akan disebut *Mashikhat*. Lihat *Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore* (Patna 1920), vol. v, pt. 2 (1927), p. 41 catatan kaki.
83. Dihlawi, *op. cit.*, pp. 56, 95.
84. Goldziher, *op. cit.*, vol. ii, pp. 232-dst.



Fithrah dan Sunnah

Abd al-Qadir as-Sufi al-Murabit

F*ithrah* adalah apa pun yang kita terlahirkan. *Fithrah* adalah kealamiah dan kelaziman kita sebagai manusia. *Fithrah* merupakan sisi keprimitifan kita yang luhur dan menjadi pola alami keberadaan manusia yang tidak mengenal fantasi yang dalam. Manusia tidak mempunyai fantasi yang dalam pada pemahaman modern mereka karena bagaimana mereka harus menyokong dan menopang diri mereka merupakan pandangan langsung ke dalam dua hal. Satu hal adalah kesatuan kreasi dan yang lainnya adalah penyatuan situasi kosmos, metakosmos, dan global mereka yang terlihat di dunia ini. Mereka tahu ke mana kematian menuju, tahu mereka berada dalam suatu perjalanan, tahu pohon apakah ini, tahu tanaman apakah ini, sungai apakah itu, dan gunung apakah itu. Mereka tahu sebuah gambaran yang asasi. Hanya dalam gambaran yang asasi itulah terletak substansi riil dari *fithrah*. Mereka juga tahu, yang oleh para antropolog dinamakan sebagai “dasar pengetahuan”.

Mereka telah membentuk sebuah dasar pengetahuan yang membuat mereka tahu bagaimana menjadi manusia.

Kita mulai dari contoh bagaimana Nabi Saw bersabda bahwa *fithrah* berarti mencukur kumis bagi lelaki sehingga tidak membiarkannya lebat sampai mengakibatkan makanan bisa terselip di dalamnya, menjadi jorok, dan tidak bersih. Secara psikologis, hal ini menyiratkan bahwa tidak mencukur kumis adalah isyarat tertentu ketidakseimbangan dalam *nafs* seorang manusia. Hal ini berbeda dengan menumbuhkan jenggot, tidak membuat *style* pada jenggot, dan membiarkan jenggot meliputi muka yang bersih. Jenggot merupakan kerudung bagi pria. Pria juga diberi hijab dalam Islam sebagaimana halnya wanita. Tidak hanya para sufi tetapi juga mutakallimin, para ahli kalam dalam Islam, yang menganggap Islam akan menjadi buruk dalam suatu negeri atau daerah ketika kaum prianya merapikan jenggotnya untuk menunjukkan jati diri mereka. Ajaran Islam akan terkorupsi dalam kesia-siaan dan arogansi ketika mereka mencukur habis secara berlebihan sisa kumis seluruhnya yang merupakan tanda arogansi dan kekejaman. Hal ini merupakan aspek internal dalam hal substansial. Nabi Saw mengindikasikan bahwa ini bukanlah kebijaksanaan seorang manusia yang sempurna, ini hanyalah aspek dasar menjadi manusia. Sampai kita memiliki hal ini, dengan ilmu yang berasal dari permulaan kehidupan manusia, manusia adalah tidak sempurna, dia tidak harmonis, dia tidak serasi. Maka dari itu dia harus kembali ke *fithrah*, mencukur rambut kepalanya, bulu kemaluan dan ketiaknya. Sekali lagi, jika kita singgah pada beberapa negeri di mana *fithrah* tetap dalam keserasian, kita akan menemukannya bertempat secara alami. Ada empat hal yang termasuk *fithrah*, menggunting kuku, menjaga kebersihan, menjaga kesehatan akal pikiran, atau bekerja dan makan dengan menggunakan jari. Ini merupakan hal fundamental manusia. Ini merupakan pemeliharaan seperti kucing, dalam lingkungan yang bersih, membersihkan dirinya sendiri. Jika hal ini diperkenalkan

ke dalam lingkungan tidak sehat, akan menghentikan keseluruhan proses pemeliharaan dan pembersihan yang datang secara siklus dalam poin tertentu dalam suatu hari. Keseluruhan proses itu begitu indah untuk diperhatikan. Inilah *fitrah*.

SUNNAH

Sunnah berasal dari kata yang berarti “bentuk”. Bentuk ini adalah keadaan manusia. Sunnah itu dinegosiasikan. Dengan kata lain, dalam keadaan alami, *fitrah* manusia diwarisi. Sebagaimana seekor burung tahu bagaimana membersihkan bulunya, manusia tahu bagaimana menjaga dirinya dalam kondisi fisik tertentu. Itu merupakan tanda kondisi psikis yang berurat akar secara mendalam dalam zaman kehidupan manusia daripada yang menjadi *fitrah*. Itu adalah kebalikan dalam beberapa hal yang dianggap sebagai “bagaimana yang seharusnya”. Tidak ada yang terhindar darinya dan tentu kita akan menemukannya, kebanyakan, dalam masa dekadensi dari masyarakat industri sangat maju. Sunnah berarti, dan ini menjadikan urusan teknis-antropologis begitu vital bagi kita, bagaimana kita berjalan, duduk, berdiri, menyapa orang, bergaul dengan orang yang lebih tua, dengan orang yang lebih muda, dengan wanita muda, dengan wanita tua, dengan tamu, dengan musuh, dan apa yang boleh dan apa yang tidak diperbolehkan. Ini adalah bahan kehidupan. Bila kita mengangkat sunnah dari manusia, sama dengan kita menghancurkan bentuk manusia. Kita tidak bisa memindahkan sunnah tanpa meninggalkannya dalam tempat kegilaan yang fundametal karena kegilaan adalah bentuk manusia yang rusak. Dasar kegilaan adalah psikosis, neurosis, dan marilah kita katakan: kedalaman mental imajinatif dan ketidakseimbangan pengalaman orang-orang kebanyakan. Penulis tidak sedang membicarakan tentang orang gila yang parah. Mereka adalah cerita yang lain. Mereka ada di spektrum yang sangat jauh. Penulis sedang membicarakan tentang ketidakseimbangan kondisi

manusia yang menuju *chaos*, anarkis, dan mimpi yang menakutkan dalam masyarakat yang kita temukan. Tiada seorang pun dengan segala perasaan dapat melakukannya tetapi lihatlah betapa situasi yang menyeramkan telah kita masuki.

Sunnah ini tidak diwariskan dari karakteristik. Ia tidak dikenal sebelumnya oleh manusia. Dari mana ia berasal? Pengajaran yang sama dengan sunnah menyatakan secara jelas bahwa sunnah bersumber dari kehidupan. Allah Swt menyingkirkan kesulitan kesulitan hidup manusia-Nya melalui *nabiyin*, seseorang yang diutus, dan melalui *rasulun*, seorang utusan. Masing-masing utusan datang pada tiap zaman untuk memberi corak pada zaman tersebut, dan pembentukan corak dan pendefinisian pola ini telah berlaku sejak permulaan waktu manusia. Gambaran dalam dakwah Islam adalah bahwa dalam setiap masa—tidak hanya setiap bangsa, setiap orang—memiliki seorang nabi. Dengan kata lain, ketika situasi manusia tumbuh, meluas, berubah, berkembang, berpindah, diperlukan sunnah untuk memperbaikinya dan mengaturnya. Itu adalah kenijaksanaan. Itu tidaklah hal-hal yang tetap. Itu tidaklah “janganlah melakukan ini, jangan lakukan itu.” Ini adalah hukum alam—jika kita memasak air, maka air akan menguap, jika kita lakukan ini maka yang terjadi adalah ini, jika kita berkelakuan dalam cara ini maka itu akan terjadi.

Sunnah mengatur dirinya. Dengan kata lain, batasan keadaan manusia menyempit dan meluas pada lingkungan yang berbeda tergantung situasi dasar masyarakat kala itu. Maka jika kita datang sekarang, ketika kita datang pada periode akhir ini pada 1400 tahun silam, kita datang pada fase final dari gambaran sesuai dengan dakwah proses kebijaksanaan. Dan itu seiring dengan kedatangan Muhammad yang memiliki kodifikasi akhir, yang mempunyai gambaran akhir dari sunnah. Ketika ia datang, sunnah menjadi lebih jelas dalam Al-Quran. Kita harus memahami bahwa Al-Quran bukanlah kitab yang berbicara “berdirilah seperti ini dan duduklah seperti ini.” Ia adalah Al-Kitab yang telah datang bersamanya As-

Sunnah. Telah datang sebuah bayangan seorang manusia, gambaran sebuah penjelasan tiga dimensi yang berjalan secara intim. Bayang-bayang yang sama seperti para nabi sebelumnya seperti Isa, Musa, sebagai ini dan itu. Tidak hanya dalam garis Smitik yang kita tahu dan yang kita pelihara, tetapi garis nabi lain yang pernah kita dengar tentangnya dan juga yang tidak pernah kita dengar samasekali berdasarkan gambaran ini dalam aritmetika rahasia yang dalam hal ini telah ada 124.000 nabi sejak permulaan zaman.

Nabi datang dengan sebuah pesan, dia hanya datang untuk menyampaikan risalah dan tidak memaksa apa pun pada orang-orang. Jika kita dapatkan hal ini dengan baik, maka segalanya yang baik akan kita dapatkan pula. Islam bukanlah agama. Agama merupakan kemunduran, keruntuhan yang terletak ketika kebijaksanaan dakwah Nabi dirusak dan diadaptasi karena manusia tidak mau disusahkan olehnya. Pada dasarnya kita ingin pergi kembali ke masa silam. Kita tidak ingin pergi ke depan. Kita ingin pergi ke masa kanak-kanak karena lebih nyaman dan mudah. Kita tidak ingin tiada akhir yang mengerikan ini maju ke depan perburuhan kegiatan, busur kekuatan yang pergi melawan proses biologis dari kelemahan dan kematian. Maka berkali-kali manusia telah mengkorup pesan dari nabi dan dibelokkan ke dalam agama. Dan ketika dia merusaknya, pesan itu ada sebagai satu dari dua jalan. Hal ini dapat dilihat dalam dua gambaran di mana gambaran kenabian telah dikorupsi. Satunya adalah Kekeliruan Yahudi dan Kekeliruan Kristen.

KEKELIRUAN YAHUDI

Yahudi memiliki sebuah sunnah yang penuh dengan keruwetan, rumit, dan lebih kompleks—apa yang kaumakan, apa yang tidak dapat kaumakan, apa yang dapat dan tidak dapat kaulakuakan di hari yang dikhususkan untuk Allah, dsb. Sunnah Yahudi sangat kompleks dan indah. Itu sangat menggiurkan dan ada sebuah aspek pikiran manusia yang terhipnotis olehnya dan dia melupakan poin

tentangnya sampai kita mendapatkan mereka berkata, “Oh, kau tidak sepatutnya lakukan itu, ah, tetapi itu tak boleh kau lakukan demikian dan demikian, haram melakukan itu, ah! halal melakukan hal itu.” Dia pergi keliling seperti seorang polisi mengatur orang lain tentang bagaimana mereka seharusnya. Dengan segera kita dapatkan apa yang kita sebut kekeliruan Yahudi—menjadikan hukum alam yang ada untuk pemahaman kita ke dalam sebuah hukum legal, yurisprudensi, kitab. “Kamu bersalah sesuai Kitab VII halaman 17 ... lima pukulan cambuk, dll.” Keseluruhan fantasi legalitas dan pengawasan lain. Dan itu menjadi sistem yang sempurna untuk memperlakukan yang lain dengan lalim dan membuat hidup mereka sengsara sama sekali.

KEKELIRUAN KRISTEN

Kehadiran Sayidina Isa—Yesus As, pengaruh dari itu begitu luar biasa, tidak masuk akal, keindahan spiritual Sayidina Isa—*‘alaihissalam*, keadaan kegemilangan, keajaiban, ilmu yang Allah anugerahkan padanya begitu dahsyat bagi orang Kristen yang tidak menginginkan kehilangan hal itu seluruhnya. Hal yang dapat menjaga kesucian realitas Isa adalah sunnah-sunnah nabi sebelumnya karena ia datang untuk menegaskan sunnah nabi-nabi sebelumnya. Ketika orang Kristen non-Yahudi terlibat, mereka tidak ingin mengadopsi seluruhnya. Keseluruhan ilmu yang tak dapat diikuti. Maka apa yang mereka katakan adalah, “Kamu tidak harus repot karenanya. Kamu dapat makan apa pun yang kamu sukai, kamu dapat duduk di manapun kamu sukai, kamu dapat berpakaian apa pun yang kamu sukai. Cukup bagimu percaya pada-Nya dan segalanya akan baik-baik saja.” Mereka lantas membuang sunnah Yahudi dan merancang sebuah transaksi misterius, ritualisasi, ikonografi, pentahbisan jabatan kependetaan,—semuanya untuk memasukkan transaksi darah pada anggur ke dalam tempat suci, dlsb. Inilah yang mereka

klaim akan mengganti sunnah yang merupakan sebuah ilmu meraih pengetahuan spiritual—sebuah ketakhyulan yang menjamin surga bagimu.

ILMU KEBIJAKSANAAN HIDUP

Ilmu kebijaksanaan hidup adalah gambaran yang kita datangi pada Sayidina Muhammad Saw. Ketika dia datang, dia bersabda, “Aku adalah *‘abd* dan aku adalah rasul. Aku adalah seorang hamba yang merupakan salah seorang darimu. Kita semua adalah *‘abdullah*. Kita adalah hamba Allah, kita terlahir dan kita akan mati.” Tetapi ia juga bersabda, “Aku adalah rasul. Aku datang dengan sebuah pesan. Yaitu Al-Quran. Apa yang ia katakan, lakukanlah, dan apa yang ia larang, jangan kaukerjakan. Kamu tidak dapat memiliki yang satu tanpa yang lainnya.” Sekarang ini adalah potret luar. Hal ini tidaklah terpisah dari kehidupan yang kita sebut sebagai agama. Ini adalah ilmu kebijaksanaan hidup. Ini adalah ilmu bagaimana untuk hidup.

Ketika Nabi Saw memasuki kota Yathrib, dia menamakannya Madinah al-Munawwarah yang berarti “kota yang diterangi cahaya” di mana penduduknya adalah cahaya. Sayidina Muhammad Saw bersabda, “Sahabatku seperti bintang. Kalian dapat mengikuti siapa pun dari mereka dan kamu akan dibimbingnya.” Mereka adalah orang-orang yang bersinar. Tidak pernah ada orang-orang seperti penduduk Madinah di atas permukaan bumi sejak saat itu hingga sekarang dan sejak saat itu sampai permulaan waktu. Pada saat di Hudaibiyah, Nabi Saw bersabda, “Pada saat ini kalian adalah orang-orang terbaik dari siapa pun yang pernah ada di muka bumi.” Mereka adalah penyelesaian dari gambaran manusia. Mereka adalah yang dirahmati, dimuliakan, dan pemberani. Mereka murah hati yang memilih mati kehausan daripada membiarkan saudaranya pergi tanpa segelas air. Beberapa sahabat sangat kaya sedang beberapa lainnya sangat miskin. Tetapi mereka pun tetap berhubungan baik karena mereka saling berbagi satu sama lain. Ada banyak contoh

dan teladan yang semuanya terekam, diketahui, dan diceritakan ulang. Gambarannya begitu tidak dapat dipercaya bahwa 1400 tahun kemudian kita tahu nama mereka hampir ada di jalan-jalan di mana mereka pernah hidup. Islam sangat luas sebagai sebuah proses kebijaksanaan dan dalam luasnya kemanusiaan karena itu adalah jalan yang Allah putuskan. Tidak memerlukan banyak intelektual untuk mengakui orang-orang yang bergerak *fi sabilillah*, yang bertindak *fi sabilillah*, yang tidak melakukan sesuatu untuk diri mereka sendiri tetapi *lillah*—karena Allah—segala sesuatu *lillah*. Mereka makan *lillah*. Mereka memberi *lillah*. Mereka menerima *lillah*. Inilah manusia.

Kita tidak memulai makrifat, kita belum mendapatkan subyek gnosis, kita tidak mendapatkan dekatnya. Pertama-pertama, kita harus tahu apakah manusia itu. Kita telah kehilangan *fithrah*. Kita sedang kontak dengan masa kini dengan apa yang disebut keadaan manusia. Jenggot telah hilang dari muka manusia. Kita harus tahu, siapa pun dari kita yang memelihara jenggot, permusuhan yang tidak biasa dapat kita jumpai dengan fakta memiliki jenggot dalam kelompok tertentu. Ini bukanlah hal yang dangkal. Ini bukan perbedaan kelas atau prasangka. Ini adalah kesadaran yang berurat akar bahwa di depan mereka adalah beberapa orang yang tetap memilik dasar harmoni tersebut. Rasulullah bersabda, “Ada berkah untuk seorang manusia meskipun bukan Muslim. Ada berkah bagi setiap lelaki yang mempunyai jenggot.” Dengan memelihara jenggot dia telah berada dalam keharmonisan.

Hal sunnah yang terletak dalam kondisi *fithrah* adalah apabila kita mulai menemukannya, satu dari penemuan-penemuan yang kita cipta tanpa ditunda adalah bahwa kita telah mendapatkan beberapa sunnah pada kita, kita sedang melakukannya. Jika kita memungut sesuatu yang berbahaya dari jalan untuk mencegah seseorang terkena kecelakaan, maka itu adalah sunnah. Ketika kita menyambut saudara kita dengan wajah berseri-seri padahal kita tidak terbiasa tersenyum, tetapi kita beri ia senyuman, itu adalah sunnah. Kehidupan adalah

mengenai kemudahan dalam situasi manusia, ini adalah sunnah. Tetapi lebih dari yang di atas, kita mempergunakan tabiat Sayidina Muhammad, sisi manusianya. Kita tidak akan menerima kitab sebab dengannya para rasul telah lengkap tetapi *maqam, stasion –stasion* spiritual nabi, kita bisa berpartisipasi di dalamnya. Kita mempunyai sedikit peluang darinya. Rasulullah bersabda, “Mimpi yang menjadi kenyataan adalah 1/25 ciri kenabian.” Di luar kata manusia ada di sana, dia telah di sana. Dia telah mendapatkan sesuatu hal yang apabila ia membiarkannya terbuka dalam dirinya sendiri, maka akan membiarkannya tumbuh dan sadar dalam diri sendiri, akan membuatnya menjadi maha luas. Manusia dapat menjadi hebat jika ia diberikan kesempatan pada dirinya.

Ia bersabda bahwa amal yang baik merupakan 1/6 ciri kenabian. Siapa pun dan di mana pun yang melakukannya dalam jalan tersebut dia diberi petunjuk “*huda*”, dia berada dalam tuntunan kuno, dia adalah *hanif*, dia berada dalam jalan seorang pemuda Allah (*rajulullah*). Bisa kita lihat, beberapa hal yang benar-benar penting menjadi Muslim adalah dilaksanakan oleh orang-orang yang tidak pernah mendengar perkataan-Nya. Sesuatu yang merupakan sisi curam yang merupakan sasaran pendakian perkembangan spiritual yang keras, tercatat dalam Al-Quran dan setiap orang dari mereka, beberapa manusia dapat melakukannya. Mengasuh anak yatim, memberi makan orang lapar, memelihara janda, menolong orang-orang, ketepatan sisi kemanusiaan yang komplit adalah bahan Islam. Kita adalah setengah Muslim sebelum sesuatu bermula.

Tetapi makin sedikit perkara itu, makin sedikit itu menopangnya, makin sedikit itu menunda, makin sedikit yang mana seluruhnya ditopang adalah relasi kita dengan Tak Terperi, Yang Maha Absolut, Realitas Tertinggi yang telah menciptakan kita. Sesuatu hal yang membuat kita benar-benar manusia adalah apakah ketinggian diri kita selaras dengan Realitas Ketuhanan. Jika kita mengucapkan “Allahu Akbar” ketika Dia meminta kita mengucapkannya, kita telah

meluruskan diri kita, kita telah menyelaraskan diri kita, kita telah membuat harmoni diri kita.

Tidakkah kita lihat bahwa dunia mengitari bintang dan Ka'bah ada di sana (di pusat) dan ada sebuah lingkaran di sana 24 jam sehari. Ada lingkaran yang mengelilinginya selama 24 jam sehari dari sekarang sampai pada masa Sayidina Ibrahim. Tanpa berakhir dan terus mengelilingi. Jika kita seorang pengamat Martian, kita akan mengatakan, "Itu adalah *chaos* total di sana tetapi ada satu corak yang tidak pernah berhenti. Itu adalah sebuah lingkaran yang mengelilingi satu titik di mana pun di sana." Dan jika kita tetap mengamati, kita akan berkata, "Dan 1x setahun ada sebuah keseluruhan pergerakan ke arah titik itu dan lingkaran ini semakin besar dan hebat." Kemudian kita akan mengamati pergerakan lain dan berkata, "Baik, tidak hanya itu tetapi kita akan temukan ada lingkaran konsentris yang bertambah besar dan makin besar, menyebar ke kanan sekeliling bumi, semuanya berubah menjadi titik ini dan itu seperti kelap-kelip mengocak ombak." Itu adalah shalat yang kita lakukan. Di sini sekarang setengah jam yang lalu mereka berdoa di sana.

Ada sebuah keabadian, gelombang nonstop manusia yang menghindar dari semua kegilaan ini, yang mengelak dari seluruh kegilaan ini, dan memutar pada Realitas Ketuhanan yang berada di pusat keberadaan mereka dan mereka berkata, "Semua yang pernah terjadi di dunia ini adalah bahwa setiap fajar malaikat-malaikat keluar dari singgasana Allah dan berkata, 'Kemuliaan Allah, Dia Maha Agung, Dia Maha Indah, Dia Mahabesar, Dia Maha Mulia, Dia adalah Pencipta, Dia adalah Pelaku, Kemuliaan bagi Allah'." Itu adalah bahwa seluruhnya pernah terjadi. Dan setiap sesuatu lainnya adalah "*wahm*". Dan di sini kita menangkap *wahm* dalam sebuah ilusi.

Rasulullah bersabda, "Sesungguhnya manusia itu tertidur dan ketika dia mati, dia terbangun." Dia juga bersabda, "Matilah sebelum mati." Bangunlah! Islam adalah ilmu tentang

kebangkitan dari tidur. Itu baru saja terjadi. Dengan menundukkan kepala dan merendahkan hati, dengan doa kita pada Allah, dengan cara makan kita pada piring dengan tiga jari, dengan menumbuhkan jenggot, dengan menyelaraskan diri kita dengan saudara kita, dengan keramah-tamahan kita, itu baru saja terjadi, itu adalah proses alkemi. Jalan Islam adalah alkemi. Ilmu tentang Islam adalah alkemi-alkemi yang sesungguhnya. Kita harus tahu di atas segalanya, di atas seluruh permusuhan kita terhadap diri kita sendiri, di atas seluruh pengkhianatan kita, dan kelemahan, kebodohan, kebingungan, dan kelelahan kita atas eksistensi, kita harus tahu siapa, kenapa kita di sini, ke mana kita akan pergi, apakah perjalanan itu. Kita harus tahu —kita ingin tahu “siapakah aku?”. Kita harus temukan arti dari realitas diri kita. Siapa yang tahu dirinya, sejatinya dia tahu Tuhannya. Sang penopang, Sang Pencipta. Kita mesti menemukannya.

Allah berfirman, “Seluruh alam semesta tidak dapat menampung-Ku, tetapi hati seorang mukmin dapat menampung-Ku.” Segala sesuatu saling terhubung di dunia ini. Ini adalah satu kreasi. Ini adalah satu bola bumi. Dan bola bumi itu adalah bagian dari satu galaksi dan galaksi itu adalah bagian dari metagalaksi dari kebesaran ciptaan, akhir dari kita yang tidak kita mulai, dan itu adalah satu, dan satu itu tiada. Eksistensi Allah. Realitas hanyalah Allah. Kebenaran sejati hanyalah Allah. Kebenaran telah datang dan telah lenyap masa kesalahan.[]



Sunnah yang “Hidup” dan As-Sunnah wa al-Jama’ah*

Fazlur Rahman

BAGIAN A

1. Sunnah adalah sebuah konsep perilaku—yang dikenakan baik pada aktivitas fisik maupun mental—dan, lebih jauh lagi, tidak hanya menunjuk pada satu aktivitas tunggal semata tetapi sejauh mana aktivitas ini berulang secara nyata atau berpotensi untuk berulang. Dengan kata lain, Sunnah adalah aturan perilaku baik itu dilakukan sekali atau seringkali. Dan karena perilaku yang dimaksud lebih khusus adalah perilaku dari pelaku yang sadar yang dapat “menguasai” tindakannya, Sunnah tidak hanya aturan perilaku

* Catatan awal: Para pembaca diharuskan membaca artikel ini sampai tuntas (*in full*), bacaan yang terpotong-potong besar kemungkinan akan menimbulkan kesalahpahaman. Para pembaca juga tidak dibolehkan mengutip bagian mana saja dari artikel ini yang, ketika keluar dari konteksnya, tidak menggambarkan artikel ini secara keseluruhan.

semata (sebagaimana hukum-hukum pada obyek yang alami) tetapi hukum moral yang normatif: elemen moral “harus” tersebut adalah bagian yang tidak terpisahkan dari makna konsep Sunnah. Sebagaimana pandangan yang dominan di kalangan sarjana-sarjana Barat akhir-akhir ini, Sunnah bermakna praktik nyata yang, bertahan dalam waktu yang panjang dari generasi ke generasi, mencapai status normatif dan menjadi ‘Sunnah’. Teori ini tampak menjadikan praktik nyata—dalam waktu yang panjang—tidak hanya temporer tetapi juga secara logis sesuai dengan elemen kenormativan dan menjadikan kesesuaian tersebut terletak pada temporalitas. Jelas di sini bahwa pandangan ini memperoleh kelogisannya dari kenyataan karena Sunnah adalah sebuah konsep perilaku, apa yang dipraktikkan secara nyata oleh masyarakat dalam waktu yang panjang, dianggap tidak hanya praktik nyata tetapi juga praktik normatifnya. Secara khusus, hal ini benar pada masyarakat yang sangat kohesif seperti masyarakat suku. Tetapi, sebenarnya, praktik-praktik ini tidak akan terbentuk secara mapan pada generasi pertama kecuali sejak awal mereka telah dianggap normatif. Logikanya, oleh karena itu, elemen kenormativan tersebut mesti memiliki kesesuaian. Dan sekalipun harus diakui bahwa kenyataan kemapanan sebuah adat kebiasaan memberikan tambahan elemen yang lebih jauh terhadap kenormativan itu sendiri—khususnya pada masyarakat yang konservatif—faktor ini sungguh berbeda dan harus dibedakan secara radikal dari kenormativan yang pertama.

Bahwa Sunnah pada dasarnya hanya bermakna “teladan/panutan” dan bahwa secara nyata diikuti bukanlah merupakan bagian dari maknanya (sekalipun pemenuhan Sunnah memerlukan adanya pengikutan terhadapnya karena) dapat diperlihatkan dengan sejumlah contoh sebagaimana berikut ini, Ibn Durayd, dalam *Jamharah*-nya (dalam hal ini ia diikuti oleh sejumlah leksikografer) memberikan makna asal Sunnah sebagai “*shawwara (al-Syay’a)*” yakni membuat sesuatu atau menjadikannya sebagai contoh. Selanjutnya,

kata ini digunakan pada perilaku yang dianggap sebagai contoh. Dalam hal ini (dan ini adalah makna yang relevan bagi kita) *sanna* akan lebih baik diterjemahkan dengan “ia memberikan contoh”. Sehubungan dengan makna ini, Abû Yûsuf mengingatkan Hârûn al-Rasyîd (lihat buku karyanya *Kitâb al-Kharâj*, bab “Shadaqât”) dengan meminta sang Khalifah “untuk memberikan (yang dibedakan dari “mengikuti”) Sunnah-sunnah yang baik”.¹ Pada bagian yang sama, Abû Yûsuf mengutip sebuah hadis, yang mungkin sudah sangat dikenal, “barang siapa yang memberikan Sunnah yang baik akan mendapatkan pahala... dan barangsiapa yang memberikan Sunnah yang buruk...” dan seterusnya. Jika seseorang mempertanyakan bagaimana sebuah Sunnah bisa buruk jika makna esensialnya tidak diikuti secara nyata oleh orang lain tetapi hanya berdasarkan normativitas moral, jawabnya (yang disampaikan oleh pengarang *Lisân al-‘Arab*, s.v.) adalah bahwa mereka yang memberikan contoh yang buruk, bagaimanapun, berharap untuk diikuti oleh orang lain dan pada banyak kasus (mungkin pada semua kasus) mereka tidak terpikir bahwa mereka sedang memberikan contoh yang buruk.

2. Konsep perilaku yang normatif atau yang menjadi teladan mengikuti konsep tentang perbuatan standar atau yang benar sebagai sebuah kelengkapan yang dibutuhkan dalam perilaku yang umum. Jika saya menganggap tindakan seseorang sebagai teladan bagi saya kemudian, sejauh mungkin saya mengikuti teladan ini dengan baik, tindakan saya akan melampaui standar atau kebenaran tersebut. Dengan demikian hal tersebut memasukkan elemen “kelurusan” atau kebenaran ke dalam kelengkapan makna kata Sunnah yang diperluas. Dalam makna ini ungkapan *sanân ath-tharîq* digunakan dalam makna “jalan yang lurus/benar” atau “jalan yang tanpa penyimpangan”.² Pandangan yang umum bahwa dalam maknanya yang primer Sunnah berarti “bekas tapak kaki” tidak didukung oleh bukti-bukti yang khusus apa pun.³ Sekalipun, tentu saja, jalan yang lurus tanpa penyimpangan menunjukkan

bahwa jalan tersebut telah ditandai yang tidak akan ada kecuali ia telah ditapaki. Lebih jauh lagi, Makna Sunnah sebagai jalan yang lurus tanpa penyimpangan baik ke kiri maupun ke kanan juga memberikan makna sebuah "pertengahan antara dua ekstrim" atau, "jalan tengah". Dalam suratnya kepada Usman al-Batti, Abû Hanîfah, dalam menjelaskan posisinya tentang Muslim yang berdosa besar, menentang pemikiran ekstrim Khawârij, menggambarkan pandangannya sebagai *ahl al-'adl wa as-sunnah*, yaitu, "orang yang berada di tengah atau jalan tengah". "Sehubungan dengan sebutan Murjiah yang telah kamu sebutkan (menurut pandangan saya), apa kesalahan orang yang mengungkapkan tentang keseimbangan (*'adl* = keadilan) dan digambarkan oleh orang-orang yang menyimpang dengan nama ini? Sebaliknya, orang-orang ini adalah (bukan Murjiah tetapi) para penganut paham keseimbangan dan jalan tengah".⁴ Kami akan memperlihatkan dalam artikel berikut bagaimana istilah Sunnah berkembang secara nyata menjadi pengertian yang seperti ini dan, lebih jauh lagi, bahwa dalam prinsip makna tersebutlah Ahli as-Sunnah atau 'ortodoksi' terbentuk.

3. Di antara sarjana Barat modern, Ignaz Goldziher, pengkaji yang sangat pintar yang pertama tentang evolusi dalam tradisi Muslim (sekalipun terkadang tidak kritis terhadap asumsi-asumsinya sendiri), meyakini bahwa seketika setelah kedatangan Nabi, praktik dan perilakunya membentuk Sunnah bagi generasi muda Muslim dan idealitas Sunnah bangsa Arab pra-Islam menjadi terhenti. Sekalipun demikian, sesudah Goldziher gambaran ini telah berubah tanpa disadari. Sementara seorang sarjana Belanda, Snouck Hurgronje, meyakini bahwa orang-orang Islam sendiri telah menambah-nambah Sunnah Nabi tersebut sampai hampir semua produk pemikiran dan praktik orang-orang Islam dijustifikasi sebagai Sunnah Nabi, para ahli penting tertentu lainnya seperti Lammens dan Margoliouth menganggap Sunnah sepenuhnya karya orang-orang Arab, sebelum dan sesudah Islam—tekanannya ada

pada keberlanjutan antara dua periode tersebut. Konsep Sunnah Nabi telah ditolak baik secara eksplisit maupun implisit. Dr. Joseph Schacht mengambil alih pandangan Lammens dan Margoliouth ini dalam karyanya *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* di mana dia berusaha mempertahankan bahwa konsep “Sunnah Nabi” adalah sebuah konsep yang lahir belakangan dan bahwa bagi generasi awal Islam Sunnah berarti praktik orang-orang Islam sendiri.

Kita telah mengkritisi dasar dari perkembangan Studi Islam di Barat ini di tempat lain dan telah berusaha mengeluarkan kebingungan konseptual sehubungan dengan Sunnah.⁵ Alasan mengapa sarjana-sarjana ini menolak konsep Sunnah Nabi adalah bahwa mereka menemukan (i) bahwa di antara muatan Sunnah adalah kelanjutan langsung adat pra-Islam dan tradisi orang-orang Arab; (ii) bahwa, lebih jauh lagi, sebagian besar muatan Sunnah adalah hasil aktivitas pemikiran bebas dari para ahli hukum Islam masa awal yang, dengan Ijtihād personal mereka, telah menarik kesimpulan dari Sunnah dan praktik yang sudah ada dan—yang paling penting—telah memasukkan elemen-elemen baru dari sumber-sumber Yahudi dan praktik administratif Bizantium dan Persia yang tidak disebutkan secara khusus; dan akhirnya, (iii) bahwa kemudian ketika hadis berkembang kepada gerakan yang luar biasa dan menjadi fenomena yang massif pada akhir abad kedua, khususnya pada abad ketiga, keseluruhan muatan dari Sunnah masa awal ini disandarkan secara verbal kepada Nabi sendiri di bawah naungan konsep “Sunnah Nabi”.

Sekarang, kita akan memperlihatkan (1) bahwa ketika paparan di atas tentang perkembangan Sunnah pada dasarnya benar, hal ini hanya benar pada muatan Sunnah dan bukan tentang konsep tentang “Sunnah Nabi”, yaitu, bahwa Sunnah Nabi adalah konsep yang valid dan operatif dari Islam masa yang paling awal dan terus bertahan sepanjang masa; (2) bahwa muatan-Sunnah yang ditinggalkan Nabi secara kuantitas tidaklah terlalu banyak dan ia tidaklah sesuatu

yang dimaksudkan untuk menjadi spesifik secara absolut; (3) bahwa konsep Sunnah sesudah masa Nabi meliputi secara valid tidak hanya Sunnah Nabi sendiri tetapi juga interpretasi terhadap Sunnah Nabi; (4) bahwa Sunnah dalam pengertian yang terakhir ini meluas menjadi Ijmâ' Masyarakat, yang pada dasarnya merupakan sebuah konsep yang terus meluas; dan akhirnya (5) bahwa setelah masa perkembangan hadis yang sangat luas hubungan yang organik antara Sunnah, Ijtihâd dan Ijmâ' terpecah. Pada bagian selanjutnya kami memperlihatkan kemampuan yang nyata dari hadis dan bagaimana Sunnah secara tepat diambil dari hadis dan bagaimana Ijtihâd dan Ijmâ' bisa dijadikan operatif kembali.

4. Dari uraian terdahulu dapat dipahami bahwa teori tentang konsep Sunnah Nabi dan bahkan muatan Sunnah Nabi sebenarnya tidak ada (selain pernyataan-pernyataan Al-Quran tentang isu-isu moral dan hukum) menggambarkan kekuatan Sunnah berdasarkan dua pertimbangan yaitu, (1) bahwa kenyataan yang sebenarnya, banyak dari muatan Sunnah selama generasi pertama awal Islam adalah kelanjutan dari praktik-pratik Arab sebelum Islam atau pemikiran dan aktivitas yang deduktif asimilatif dari generasi awal Islam sendiri, dan (2) bahwa Sunnah, dalam segala hal, bermakna tradisi, untuk dibedakan dari aktivitas seseorang. Pernyataan terakhir ini menguatkan sekaligus dikuatkan oleh pernyataan yang pertama. Pada bagian 1 dan 2 di atas pada artikel ini kami telah mengajukan bukti untuk menolak asumsi ini dan telah menunjukkan bahwa Sunnah sebenarnya bermakna “memberikan teladan” dengan pandangan bahwa ia akan atau seharusnya diikuti. Lebih dalam, Al-Quran menyatakan, di lebih dari satu tempat, tentang “Sunnah Tuhan yang tidak akan berubah” sehubungan dengan kekuatan moral yang mengakibatkan jatuh dan banggunya masyarakat atau bangsa.⁶ Hal tersebut dalam hal ini hanyalah merupakan idealitas pola perilaku dari Wujud yang satu yaitu Tuhan yang ada di mana-mana. Sekarang, Al-Quran juga berbicara tentang “perilaku yang menjadi

teladan”⁷ pada Nabi,—sekalipun kadang-kadang ia memuat kritik terhadap perilaku Nabi pada hal-hal tertentu (dan hal terakhir ini membentuk argumen moral yang khas bagi karakter pewahyuan Al-Quran). Ketika Firman Tuhan menyebut sifat Nabi sebagai ‘teladan’ dan ‘mulia’, mungkinkah bahwa orang-orang Islam, sejak awal, tidak harus menerimanya sebagai sebuah konsep?

Dalam karya kita yang telah disebutkan terdahulu (lihat catatan 5), kita telah menganalisis surat⁸ Hasan al-Bashrî kepada ‘Abd al-Mâlik b. Marwân (65-85 H). Dalam surat tersebut Hasan bercerita tentang “Sunnah Nabi” yang berhubungan dengan kebebasan manusia dalam berkehendak, sekalipun dia mengakui bahwa tidak ada tradisi formal maupun verbal dari Nabi Saw tentang hal ini. Hal ini memberikan kepada kita kata kunci yang positif untuk memahami konsep “Sunnah Nabi” dan kita akan kembali kepadanya kemudian. Lebih jauh lagi, penyair pro-Hâshîmî pada abad pertama dan awal abad kedua, Al-Kumayt, dalam salah satu puisinya yang terkenal, berkata:

*Atas dasar Kitab dan Sunnah yang manakah kamu menganggap
bahwa kecintaan kami kepada mereka merupakan sebuah aib?*

‘Mereka’ di sini maksudnya adalah keturunan dari Nabi dan Bani Hâsyîm secara umum. ‘Kitab’ di sini, tentu saja, Al-Quran. Mungkinkah makna kata Sunnah dalam konteks ini selain dari Sunnah Nabi? Tentu saja bukanlah penggunaan kata Sunnah di sini dalam pengertian ungkapan-ungkapan seperti “Sunnah Madinah” dan lain-lain yang digunakan oleh para ahli hukum masa awal. Sunnah di sini tidak pula dapat bermakna “jalan tengah” sebagaimana nuansa yang berkembang tidak lama kemudian—seperti kasus surat Abû Hanîfah yang disebutkan di atas—setelah terjadinya konflik pendapat yang berhubungan dengan teologi. Qashîdah di mana ada kata tersebut diucapkan oleh pengarang Al-Aghânî

sebagai bagian dari komposisi yang pertama dari Al-Kumayt dan, dengan demikian, mungkin ditulis sekitar tahun 100 H atau bahkan sebelumnya.⁹ Lebih jauh lagi, penggunaan istilah tersebut di sini tidaklah menunjukkan bahwa istilah ini adalah sesuatu yang baru tetapi menunjukkan bahwa pengertian ini telah terbentuk lama. Di sini kita tidak dapat membaca adanya komplikasi teologis Syi'ah yang radikal apa pun pada kata Sunnah karena penyair tersebut bukanlah seorang penganut Syi'ah dogmatik yang ekstrim dan secara eksplisit menyatakan di lain tempat bahwa dia tidak menolak Abu Bakar dan Umar serta tidak pula menyebut mereka *kâfir*.¹⁰

Dalam *Kitâb al-Kharâj*, Abû Yûsuf menceritakan bahwa Khalifah kedua, 'Umar, suatu ketika menuliskan bahwa ia telah memilih orang-orang di beberapa tempat untuk “mengajarkan kepada penduduk setempat Al-Quran dan Sunnah Nabi kita”.¹¹ Dari sini dapat dikatakan bahwa rujukan ini agak belakangan (paruh kedua abad kedua Hijriah) dan bahwa pada waktu itu konsep “Sunnah Nabi” telah terbentuk. Apa yang penting di sini, bagaimanapun, adalah kebenaran statement itu sendiri yang tergantung pada keadaan. Umar telah mengirim orang-orang, dan ini pasti, ke berbagai tempat, terutama ke Iraq. Dia telah menekankan, dan ini juga pasti, pengajaran Bahasa Arab dan Sastra Arab. Hal ini berjalan tanpa mengatakan bahwa Al-Quran diajarkan sebagai inti dari pengajaran baru tersebut. Tetapi Al-Quran jelas tidak dapat dimengerti semata-mata dengan dirinya sendiri—terbatas hanya pada keadaan ketika pewahyuanannya. Sangat tidak masuk akal mengira bahwa Al-Quran diajarkan tanpa melibatkan secara nyata aktivitas Nabi sebagai aktivitas yang menjadi latar belakang utama yang meliputi kebijakan, perintah, keputusan dan lain-lain. Tidak ada yang dapat memberikan pembenaran secara koheren terhadap ajaran Al-Quran selain kehidupan nyata Nabi dan lingkungan di mana dia bergerak, dan sungguh sangat kekanak-kanakan pada abad ke-20 untuk mengira bahwa orang-orang yang berada langsung di sekitar Nabi membedakan secara tegas antara Al-Quran dan teladannya

pada diri Nabi, bahwa mereka mempertahankan yang satu namun menolak yang lain yakni, melihat bahwa yang satu terpisahkan dari yang lain. Adakah mereka tidak pernah bertanya kepada diri sendiri—walau hanya secara implisit—”mengapa Tuhan memilih orang ini sebagai perantara pesan-Nya?” Yang sangat tidak masuk akal adalah pandangan sarjana modern, yang dikuatkan oleh diskusi teologis orang-orang Islam belakangan sendiri, yang menjadikan Nabi hampir seperti sebuah rekaman dalam hubungannya dengan Wahyu Ketuhanan. Gambaran yang sama sekali berbeda muncul dari Al-Quran sendiri yang mengisyaratkan status khusus Nabi yang diberikan beban “tanggungjawab yang amat berat”¹² dan yang secara bervariasi digambarkan sebagai sosok dengan kesadaran yang amat dalam terhadap tanggung jawab ini.¹³

5. Dengan demikian tidak diragukan lagi adanya Sunnah Nabi. Tetapi apakah yang menjadi muatan dan ciri khasnya? Adakah ia sesuatu yang ditetapkan secara spesifik sekali dan untuk seluruh rincian aturan tentang seluruh aspek kehidupan manusia sebagaimana yang diajukan oleh literatur Hadis-Fiqh orang-orang Islam abad pertengahan?

Sekarang, gambaran menyeluruh tentang biografi Nabi—jika kita melihat ke balik corak yang diberikan oleh masyarakat hukum Abad Pertengahan—sama sekali tidak mempunyai tendensi untuk memberikan kesan Nabi sebagai pan-ahli hukum yang mengatur dengan rapi segala rincian bagian kehidupan manusia dari administrasi sampai yang berhubungan dengan kemurnian ritual. Fakta-fakta tersebut, pada kenyataannya, mengemukakan dengan tegas bahwa Nabi utamanya adalah seorang reformer moral bagi seluruh umat manusia dan bahwa, terlepas dari keputusan-keputusan yang terikat pada keadaan-keadaan tertentu, yang memiliki karakter kasus-kasus yang khusus, Nabi jarang menggunakan legislasi (hukum) yang umum sebagai sarana untuk mengembangkan lebih jauh tujuan Islam. Dalam Al-Quran sendiri

legislasi yang umum hanya merupakan bagian yang sangat sedikit dari ajaran Islam. Bahkan bagian Al-Quran yang berupa hukum atau menyerupai hukum sendiri dengan jelas menunjukkan karakter yang situasional. Sangat situasionalnya bagian tersebut, sebagai contoh, adalah pernyataan-pernyataan Al-Quran tentang perang dan perdamaian antara orang-orang Islam dengan musuh-musuh mereka—pernyataan-pernyataan yang menggambarkan karakter umum tertentu tentang perilaku yang ideal dari masyarakat yang berhadapan dengan musuh yang memberikan perlawanan yang kuat, tetapi sangat situasional bahwa pernyataan-pernyataan tersebut bisa dianggap hanya sebagai quasi hukum dan tidak secara ketat dan khusus tentang hukum.

Nabi adalah seorang person yang sangat menaruh perhatian terhadap pergerakan dan pembentukan sejarah atas dasar pola ke-Tuhanan. Dengan demikian, Wahyu ke-Nabian dan perilaku ke-Nabian tidak dapat menolak situasi historis aktual yang terjadi secara langsung dan mengikuti generalisasi yang benar-benar abstrak; Tuhan berfirman dan Nabi melaksanakannya dalam, sekalipun tidak semata-mata untuk, konteks historis yang ada. Inilah yang membedakan Nabi dari seorang penghayal atau bahkan ahli mistik. Al-Quran sendiri penuh dengan bukti-bukti akan hal tersebut sehubungan dengan sejarah masa lalu dan kejadian kontemporer kemudian. Dan karenanya Risalah mesti—sekalipun ia dilingkupi oleh kekhasan konteks sejarah tertentu—keluar dan melampaui konteks sejarah yang ada tersebut. Jika kita memerlukan dukungan selain pandangan tentang paparan nyata Al-Quran dan Sunnah, hal yang sama dapat dilihat pada pemikiran Syâh Waliyullâh ad-Dihlawî dan sejarawan seperti Ibnu Khaldûn.

Untuk kembali kepada Sunnah Nabi, kita telah katakan bahwa literatur-literatur Islam masa awal menyatakan dengan tegas bahwa Nabi bukanlah seorang pan-ahli hukum. Pada satu hal, dapat disimpulkan secara apriori bahwa Nabi, orang yang,

sampai wafatnya, berjuang dalam sebuah pertarungan politik dan moral yang sengit dengan orang-orang Makkah dan Arab dan dalam mengorganisir masyarakat-negaranya, hampir-hampir tidak memiliki waktu untuk membuat aturan untuk setiap detail kehidupannya. Lebih dalam lagi, Masyarakat muslim menjalankan bisnis biasa mereka dan melaksanakan transaksinya dari hari ke hari, mengatasi sendiri perselisihan bisnis yang normal di antara mereka berdasarkan anggapan umum yang ada dan adat mereka yang, setelah mendapatkan modifikasi-modifikasi tertentu, dibiarkan tetap utuh oleh Nabi. Hanya pada kasus-kasus yang akut Nabi dipanggil untuk memberikan keputusan dan pada kasus-kasus tertentu Al-Quran harus melakukan intervensi.¹⁴ Kebanyakan kasus-kasus tersebut adalah pada sifat yang khusus dan diselesaikan secara informal dan dengan cara yang khusus pula. Jadi, kasus-kasus ini dapat dianggap sebagai contoh-contoh Nabi yang normatif dan merupakan quasi-preseden tetapi tidak kaku dan literer. Terdapat bukti lain¹⁵ bahwa bahkan pada kasus waktu-waktu shalat yang formal dan rincian perilaku di dalamnya, Nabi tidaklah memberikan contoh yang tidak fleksibel dan kaku. Hanya pada penetapan kebijakan-kebijakan utama dalam hal agama, negara dan prinsip-prinsip moral Nabi menggunakan tindakan formal, tetapi nasihat-nasihat kepada Sahabat-Sahabatnya yang utama disampaikan secara umum atau pribadi. “Pada perilaku Nabi, Otoritas keagamaan dan demokrasi berbaur dengan kebijaksanaan yang tak dapat dipisah-pisahkan.”¹⁶

Bahwa Sunnah Nabi adalah sebuah payung yang umum—lebih merupakan sebuah konsep daripada merupakan hal yang berupa muatan yang sangat spesifik tertuju secara langsung pada hal tertentu, pada level teoretis, dari kenyataan bahwa ‘Sunnah’ adalah sebuah term perilaku: karena tidak ada dua kasus, pada praktiknya, yang benar-benar identik pada setting situasional mereka—moral, psikologis maupun material—Maka Sunnah harus, sebagai keperluan, membuka diri terhadap interpretasi dan adaptasi. Tetapi sangat

berbeda dari analisis teoretikal ini, terdapat bukti-bukti historis yang berlimpah untuk menunjukkan bahwa hal ini sebenarnya hanyalah sebuah kasus. Surat Hasan al-Bashrî yang disebutkan sebelumnya adalah contoh yang sangat mencolok dalam hal ini. Dalam surat ini, Hasan menyampaikan kepada ‘Abd al-Mâlik b. Marwân bahwa sekalipun tidak ada hadis dari Nabi yang mendukung kebebasan berkehendak dan tanggungjawab manusia, namun demikian ini adalah Sunnah dari Nabi. Apa yang dimaksudkan secara nyata di sini adalah bahwa Nabi (dan para Sahabatnya) memperlihatkan dengan perilaku mereka bahwa doktrin prederterminasi (jabariyah—*terj.*) bertentangan dengan ajaran yang implisit dari Nabi. Pernyataan-pernyataan Hasan ini menjadi petunjuk yang kuat bahwa Sunnah Nabi lebih merupakan sebuah petunjuk atas suatu perintah daripada sejumlah aturan yang tegas, dan menunjukkan bahwa ini merupakan tujuan yang sepenuhnya dari “Sunnah yang Ideal” yang merupakan dasar bagi aktivitas pemikiran orang-orang Islam pada masa awal, dan bahwa Ijtihâd dan Ijmâ’ merupakan kelengkapannya yang diperlukan dan capaian ke depan di mana Sunnah ini diisi dengan progresif.

6. Karya yang ekstensif yang paling awal tentang hadis dan Sunnah adalah *Muwaththa’*, karya Mâlik b. Anas (w. 179 H). Kebiasaan Mâlik adalah bahwa di setiap awal topik-topik hukum dia mengutip sebuah hadis baik dari Nabi, jika ada, atau dari para Sahabat, khususnya al-Khulafâ’ ar-Râsyidîn. Ini biasanya diikuti dengan pernyataannya: “dan ini juga Sunnah bagi kita”, atau “Tetapi Sunnah bagi kita adalah...” atau, lebih sering, “praktik kita (*amr* atau *amal*) adalah...” atau, juga lebih sering, “praktik yang kita sepakati (*al-amr al-mujtama’ alayh*) adalah ...”. Sehubungan dengan term Sunnah, dia juga kadang-kadang dengan singkat berkata, “Sunnah bagi kita adalah ...”, dan kadang-kadang, “Sunnah yang lalu (*qad madhat as-sunnatu*)”. Sekarang kita akan menanalisis penggunaan yang sangat mirip ini dan menurut aturan bahasa ekuivalen tetapi merupakan frase yang berbeda.

Mâlik mengutip sebuah hadis dari Nabi bahwa Nabi memberikan jaminan kepada seseorang hak *syuf'ah* yaitu, hak untuk melakukan klaim terlebih dahulu atas pembelian terhadap bagian hak milik tetangganya, ketika tetangga tersebut ingin menjualnya. Mâlik kemudian meneliti, “dan inilah Sunnah bagi kita”. Kemudian dia mengatakan bahwa ahli hukum yang terkenal di Madinah, Sa’id b. al-Musayyib (w. sekitar abad ke-9 H) sekali waktu ditanya tentang *syuf'ah*. “Adakah Sunnah tentang hal itu?”, Ibn Musayyib menjawab, “Ya, *syuf'ah* hanya dapat diterapkan pada rumah dan tanah...”.

Sekarang, penting untuk memperhatikan perbedaan yang jelas antara dua penggunaan term Sunnah dalam “Ini adalah Sunnah bagi kita” dan “Adakah Sunnah tentang *syuf'ah*?” Di mana pada satu kasus ia bermakna “praktik” atau “praktik yang telah berlangsung di Madinah”, makna ini tidak bisa dikenakan pada kasus yang kedua, untuk seseorang yang tidak bertanya, dalam hal sebuah praktik yang disepakati; “Adakah Sunnah tentang hal ini?” Dalam hal ini, kemudian, Sunnah berarti ‘otoritatif’—atau “preseden yang normatif”. Tetapi preseden normatif siapa? Secara jelas dalam hal ini ‘Sunnah’ adalah Sunnah Nabi atau otoritas lainnya yang lebih rendah di bawah arahan umum Sunnah Nabi, di mana kita telah mengemukakan bukti bahwa praktik Arab pra-Islam yang sama tidak dapat dianggap sebagai normatif. Tetapi pada saat di sini jelas bahwa Sunnah adalah berada di bawah arahan umum teladan Nabi, juga jelas bahwa Ibn al-Musayyib tidak menyebutkan Nabi di sini. Dan Mâlik tidak mengutip Hadis, dalam perkara ini, dari Nabi yang diriwayatkan oleh Ibn al-Musayyib. Jelaslah di sini bahwa Sunnah yang dipermasalahkan di sini dapat dibikin oleh setiap Sahabat atau otoritas yang lebih rendah, sekalipun ia tidak dikeluarkan dari konsep umum Sunnah Nabi. Lebih jauh lagi, apa yang dua pernyataan tentang Sunnah pada kasus yang khusus tentang *syuf'ah* ini maksudkan adalah Sunnah dalam pengertian (1) sebuah preseden yang menjadi contoh, terjadi, pada masa Mâlik; Sunnah dalam pengertian (2) sebuah praktik yang disepakati.

7. Instrumen yang diperlukan di mana teladan dari Nabi berkembang secara progresif menjadi sebuah kode perilaku manusia yang tertentu dan khusus adalah aktivitas kebebasan berpikir personal yang bertanggungjawab. Pemikiran rasional ini, dinamakan dengan '*ra'y*' atau "pendapat pribadi", menghasilkan sangat banyak perbendaharaan hukum, agama dan ide-ide moral selama kira-kira satu setengah abad pertama. Tetapi bersamaan dengan kayanya perbendaharaan ini, produk dari aktivitas ini menjadi agak kacau yaitu, 'Sunnah' dari daerah-daerah yang berbeda—Hijaz, Iraq, Mesir dll—menjadi sangat beragam pada hampir semua persoalan yang mendetail. Di hadapan konflik kebebasan berpendapat yang tak berkesudahan ini Ibn al-Muqaffa' (w. 140 H) menyatakan bahwa tidak ada kesepakatan tentang Sunnah Nabi dan menyarankan Khalifah untuk menggunakan Ijtihâdnya sendiri.¹⁷ Tetapi para pemimpin agama dan intelektual masyarakat berpikir sebaliknya. Berpikir bebas secara pribadi, *ra'y*, telah memberikan jalan untuk penalaran yang lebih sistematis terhadap Sunnah yang telah ada dan juga terhadap Al-Quran. Penalaran yang sistematis ini dinamakan dengan *qiyâs*. Di sisi lain, Sunnah yang ada—sebagai hasil dari pikiran bebas sebelumnya—pelan-pelan mencapai titik di mana ia mengambil posisi penerimaan yang hampir menyeluruh oleh masyarakat—setidaknya pada masyarakat-masyarakat regional seperti Hijaz, Iraq dan lain-lain. Inilah alasan mengapa Mâlik, di Madinah, menggunakan kedua istilah ini dengan hampir sama untuk menyebut bentuk pendapat ini. Namun sekalipun kedua istilah ini dikenakan terhadap perkara ini, terdapat perbedaan yang penting pada sudut pandang yang melekat di masing-masing term. 'Sunnah' merujuk ke belakang dan titik awalnya ada pada "Sunnah yang Ideal" dari Nabi yang secara progresif dipahami oleh *ra'y* dan *qiyâs*; *ijmâ'* adalah pemahaman terhadap Sunnah atau hanya 'Sunnah' yang ada dalam pengertian kita yang kedua di atas, yaitu praktik yang disepakati, lalu kemudian lambat laun ia diterima secara umum oleh kesepakatan masyarakat.

Dengan demikian, antara Al-Quran dan “Sunnah yang Ideal” di satu sisi dan *ijmâ’* dan Sunnah dalam pengertian yang kedua di sisi lain, terdapat aktivitas *qiyâs* dan *ijtihâd* yang tak terelakkan. Mâlik dalam kitab *Al-Muwaththa’-nya*, mengisi di antara paragraf-pragrafnya dengan *ijtihâd* bersamaan dengan pencariannya yang tiada berhenti terhadap “praktik umum di Madinah”. Tetapi mungkin tidak ada yang lebih menampakkan aktivitas *ijtihâd* pada literatur yang ada pada abad kedua—ketika pendapat umum secara umum hampir mengkristal di sepanjang dunia Muslim dengan stabilisasi Sunnah dalam pengertian yang kedua dan kemunculan sejumlah hadis-hadis baru—selain *Kitâb al-Siyâr al-Kabîr* karya Muhammad asy-Syaybânî, murid yang lebih muda dari dua orang murid Abû Hanîfah yang termasyhur. As-Syaybânî wafat tahun 198 H dan komentatornya yang besar As-Sarakhsî (w. 483 H) mengatakan kepada kita¹⁸ bahwa buku ini adalah buku terakhir yang ditulis oleh Asy-Syaybânî. Sebagian besar buku ini memuat *ijtihâd* pribadi Asy-Shaybânî, yang menampakkan kekritisannya terhadap pendapat terdahulu. Berbeda dari *qiyâs* yaitu penalaran dengan analog, Asy-Syaybânî sering menggunakan *istihsân* sebagai lawan dari preseden yang lebih awal dan menggunakan penalaran yang absolut.

Jumlah hadis dari Nabi yang dikutip Asy-Syaybânî sungguh sangat sedikit. Dia sering mengutip hadis dari para Sahabat dan juga sering mengutipnya dari para *tâbi’ûn* (generasi sesudah Sahabat) tetapi kadang-kadang dia juga mengkritik dan menolak pendapat Sahabat. Cukup satu ilustrasi akan dikemukakan di sini. Pertanyaan yang muncul dalam perbincangan adalah: apakah yang layak bagi seorang pejuang Muslim secara pribadi untuk dirinya sendiri dari wilayah musuh yang dikalahkan sementara kenyataannya bahwa harta dari musuh yang kalah tidak dimiliki oleh Muslim secara perorangan tetapi bagi orang-orang Islam yang menaklukkan secara keseluruhan? “Diriwayatkan dari (Sahabat) Abû ad-Dardâ’,” kata Asy-Shaybânî, “bahwa ia berkata bahwasanya tidaklah berdosa jika tentara

Muslim mengambil makanan (dari wilayah musuh), membawanya pulang kepada keluarganya, memakan serta menyuguhkannya (kepada orang lain), selama mereka tidak menjualnya.” Sekarang, Abû ad-Dardâ’ tampak memasukkan ‘menyuguhkan makanan’ sebagai bagian dari kebutuhan sebagaimana makan (bagi para tentara sendiri dibolehkan untuk memakan makanan untuk menjaga agar mereka tetap hidup sebatas kebutuhan). Tetapi kita tidak menerima ini karena makan adalah kebutuhan dasar... sementara menyuguhkan makanan tidak.”¹⁹ Sehubungan dengan hal ini, Asy-Shaybânî berkata,

Dalam hal ini kami menerima Hadis dari Makhûl seorang ‘*tabi’in*’ (w. sekitar 114 h). Seorang lelaki (Muslim) menyembelih seekor onta di wilayah Byzantium dan mengundang orang lain untuk membaginya. Makhûl berkata kepada seseorang dari Ghassan, “Mengapa kamu tidak bangun dan membawakan kepada kami beberapa kerat daging onta semebelihan ini?” Laki-laki tersebut menjawab, “Ini adalah harta rampasan perang (yaitu yang tidak dibagi sesuai dengan aturan *ghanîmah*).” Makhûl berkata, “Tidak ada harta rampasan perang pada sesuatu yang dibolehkan (yaitu bahwa makanan dibolehkan untuk dimakan).”

Asy-Shaybânî melanjutkan,

Juga disandarkan kepada Makhûl bahwa ia mengatakan bahwa siapa saja yang membawa pulang ke rumah sesuatu dari wilayah musuh yang tidak bernilai di sana tetapi berguna untuknya, maka perbuatan itu dibolehkan. Tetapi ini akan baik, menurut kita, hanya pada barang-barang yang juga tidak bernilai di tempat kita. Benda-benda (yang mungkin tidak bernilai di wilayah musuh) yang bernilai di wilayah kita harus dianggap sebagai *mâl al-ghanîmah*. Karena, jika hanya pemindahan esensi sesuatu tidaklah berarti memindahkan. Makhûl menganggap kenyataan pemindahan sebagai membentuk kualitas tertentu dari sesuatu—seperti kapal.²⁰

Asy-Shaybânî, sesudah kritik ini, melanjutkan untuk mengkonfirmasi *ijtihâd* Makhûl bahwa jika seorang Muslim menemukan sesuatu yang tidak berharga di wilayah musuh,

katakanlah, sepotong kayu, dan dengan usahanya sendiri ia mengolahnya menjadi, katakanlah, mangkuk, maka dia berhak memilikinya. Tetapi dia tidak berhak memiliki barang yang telah diolah tersebut sebelum ia menemukannya.

8. Contoh-contoh seperti ini dapat disampaikan hampir tanpa akhir tetapi saya memilih satu ilustrasi yang panjang tentang *ijtihâd* untuk membuka wawasan pembaca tentang kerja yang sebenarnya dari pikiran para mujtahid Muslim pada masa awal. Dari sini sekarang akan tampak jelas bahwa muatan yang sebenarnya dari Sunnah pada generasi awal umat Islam sebagian besar adalah produk dari *ijtihâd* ketika *ijtihâd* ini, lewat interaksi pendapat yang tiada henti, membangun karakter dari penerimaan dan kesepakatan umum masyarakat, yaitu *ijmâ'*. Inilah alasannya mengapa term Sunnah dalam pengertian kita yang kedua yaitu praktik nyata, digunakan secara ekuivalen oleh Mâlik dengan term *al-amr al-mujtama'* '*alayh*' (perkara yang disepakati) yaitu *ijmâ'*. Jadi, kita memahami bahwa Sunnah dan *ijmâ'* secara literal saling bergantung satu sama lain dan pada kenyataannya, secara material sama atau identik. Bahkan kemudian, pada masa sesudah Syâfi'î, ketika kedua konsep ini dipisahkan, beberapa hal yang merupakan hubungan yang sangat erat dari kedua hal ini masih bertahan. Karenanya, pada masa kemudian, ketika Sunnah hanya menjadi simbol bagi Sunnah Nabi dan ini tidak hanya secara konseptual dan, sebagaimana ia adanya, sebagai payung ide—bahkan kemudian praktik yang disepakati dari para Sahabat masih berlanjut dan dinamakan dengan Sunnah—*sunnat ash-shahabah* (Sunnah Sahabat). Tetapi manakala Sunnah terhenti, diambil alih oleh *ijmâ'*. Jadi, kesepakatan para Sahabat adalah *sunnat ash-shahabah* (Sunnah Sahabat) dan juga *ijmâ' ash-shahâbah* (Ijmâ' Sahabat). Keadaan ini pada dasarnya bukanlah perubahan yang membahayakan, asalkan status yang penting kepada *ijmâ'* tidak dipengaruhi dan haknya untuk terus mengolah dan membentuk ide-ide dan elemen-elemen yang baru dan segar tidak diancam. Tetapi apa yang terjadi, sayang sekali, sesudah masa

Asy-Syâfi'î hal ini benar-benar terjadi dan pada bagian selanjutnya kita akan menggambarkan perkembangan ini.

9. Sejauh ini kita telah mengembangkan pemahaman: (1) bahwa Sunnah orang-orang Islam masa awal, secara konseptual dan lewat jalan yang agak umum, dikenakan dengan sangat dekat terhadap Sunnah Nabi dan pandangan bahwa praktik awal orang Islam adalah sesuatu yang terpisah dari Sunnah Nabi tidak dapat diterima akal; (2) muatan khusus yang nyata dari Sunnah orang-orang Islam masa awal ini adalah, bagaimanapun, produk kaum Muslimin sendiri yang sangat umum; (3) bahwa agen yang kreatif dari muatan ini adalah *ijtihâd* secara personal, yang mengkristal menjadi *ijmâ'*, di bawah petunjuk umum Sunnah Nabi yang tidak dianggap sebagai sesuatu yang sangat khusus; dan (4) bahwa muatan Sunnah atau Sunnah dalam pengertian yang kedua sama dengan *ijmâ'*. Hal ini menunjukkan bahwa masyarakat secara keseluruhan memahami pentingnya hak khusus untuk membuat dan membuat ulang muatan Sunnah Nabi dan bahwa *ijmâ'* adalah jaminan bagi kebenarannya yaitu untuk kema'suman yang aktif (Sebagai lawan dari kema'suman yang absolut atau teoritis, sebagaimana yang dipahami oleh Gereja Kristen) dari muatan baru tersebut.

Dengan latar belakang pandangan ini, kita dapat memahami kekuatan yang nyata dari aphorisme abad kedua yang terkenal: "Sunnah menjelaskan Al-Quran, tetapi Al-Quran tidak menjelaskan Sunnah", di mana, tanpa latar belakang ini, terasa tidak hanya mengagetkan tetapi sekaligus menghina. Apa yang dimaksud aphorisme itu adalah bahwa masyarakat, di bawah arahan jiwa atau semangat (bukan huruf tertentu) di mana Nabi berbuat sesuai dengan suatu situasi historis, akan memahami dan memberikan makna kepada Wahyu secara otoritatif. Berikut saya sampaikan contoh konkrit hal ini. Al-Quran menetapkan bahwa untuk mengambil keputusan dari kebanyakan kasus (kecuali perzinahan, dll) disyaratkan adanya saksi dua orang laki-laki atau satu orang laki-laki

dan dua orang perempuan. Dalam praktik nyata yang berkembang, bagaimanapun, kasus-kasus masyarakat ditetapkan berdasarkan persaksian satu orang dengan sumpah. Sebagian orang menolak praktik ini dan berargumen dengan Al-Quran. Mâlik (*Al-Muwaththa'*, bab "al-Yamîn ma'a asy-Syâhid"). Mâlik memperkuat praktik yang telah berlangsung ini di mana yang sangat mungkin terjadi karena keadaan darurat dari prosedur pengambilan keputusan. Mâlik juga mengutip sebuah hadis sehubungan dengan hal ini tetapi menyandarkan sepenuhnya kepada praktik yang telah berlangsung.

Ciri yang penting fenomena Sunnah-Ijmâ' mesti ditegaskan dalam tingkatan ini. *Ijmâ'* yang informal ini tidaklah menghilangkan peran dari perbedaan pendapat yang terjadi atas suatu perkara. Pandangan ini tidaklah semata-mata memperlihatkan keberadaan *ijmâ'* yang bersifat regional-seperti *ijmâ'* dan Sunnahnya orang Madinah yang berbeda dengan Iraq—tetapi di setiap wilayah itu sendiri terdapat perbedaan-perbedaan sekalipun telah terjadi kristalisasi sebuah *opinio generalis*. Hal ini dengan sendirinya memperlihatkan hakikat dari proses tersebut di mana *ijmâ'* telah tercapai, yakni melalui perbedaan-perbedaan penggunaannya secara lokal dan interpretasi-interperetasi yang berbeda, sebuah *opinio publica* yang umum telah muncul, sekalipun pada saat yang sama proses berpikir dan interpretasi yang segar terus berlanjut. Prosedur pencapaian *ijmâ'* atau opini publik yang umum seperti ini hanyalah demokratik pada sifat dasarnya. Tetapi pada momen ini juga sebuah gerakan yang sangat kuat memperoleh momentum untuk mencapai standarisasi dan keseragaman di seluruh negara Islam. Kebutuhan akan keseragaman telah ditekankan karena kepentingan-kepentingan terhadap tugas dan prosedur yang pasti dan teratur dan karena ini pula mengapa, sebagaimana telah kita nyatakan sebelumnya, Ibn al-Muqaffa' menyarankan kepada Khalifah Abbasiyah untuk memberikan keputusannya sendiri ketika tidak ada sebuah kesepakatan bersama yang dimiliki. Gerakan untuk

mencapai keseragaman ini, yang tidak sabar melihat sebuah gerakan yang lambat sekalipun merupakan proses *ijmâ'* yang demokratis, mengajukan hadis sebagai pengganti prinsip kembar *ijtihad* dan *ijmâ'* dan menurunkan keduanya pada posisi yang terendah dan, lebih jauh lagi, memutuskan hubungan yang organik antara keduanya. Momen ini tampaknya mengakhiri sebuah proses yang kreatif, tetapi kenyataannya hadis sendiri mulai diciptakan.

10. Gerakan hadis yang massal—sebenarnya telah dimulai sejak awal abad pertama Hijriah, tetapi baru mendapatkan dorongan yang kuat selama abad kedua atas nama sebuah otoritas yang seragam—Nabi—dan di wilayah yurisprudensi (ilmu hukum)—diawali oleh Asy-Syâfi'î yang berhasil melakukan intervensi yang tajam terhadap aliran pemikiran Islam yang bergerak bebas yang menghasilkan formulasi yang fundamental prinsip-prinsip yurisprudensi Islam sebagaimana terus dipahami dan diterima dari generasi ke generasi. Khususnya, pada konteks kita saat ini, argumen dia tentang hakekat *ijmâ'* benar-benar penting. Dia terus menerus menegaskan bahwa klaim para penentangannya—perwakilan dari mazhab-mazhab lama—bahwa mereka telah mencapai titik akhir *ijmâ'* yang umum sangatlah tidak dapat diterima; dalam hal itu, terlepas dari beberapa fakta dasar tertentu, seperti jumlah bilangan orang shalat berjamaah dan lain-lain, kenyataannya tidak ada *ijmâ'* tetapi perbedaan-perbedaan yang terjadi di hampir di semua kasus, dan bahwa tidak pernah ada kesepakatan bersama terhadap satu lembaga formal Islam untuk mewakili menentukan *ijmâ'* dan langkah ke arah itu juga tidak mudah.²¹ Tanpa berhenti Asy-Syâfi'î menyatakan pandangan para penentangannya—dan pada beberapa keadaan dengan berat ia membolehkannya, yakni bahwa para Khalifah awal—khususnya Abû Bakr dan 'Umar—pernah meminta pertimbangan publik bagi orang yang datang kepada mereka dengan informasi tentang Sunnah Nabi ketika ada muncul perkara-perkara yang khusus di mana para Khalifah itu sendiri tidak memiliki informasi tersebut.²²

Sebenarnya, argumen para penentang Asy-Syâfi'î ini adalah bagian dari argumen yang lebih luas bahwa para Sahabat Nabi telah melihat beliau berperilaku pada segala situasi dan mereka bertindak dalam semangat beliau; bahwa generasi selanjutnya, sebaliknya, menyaksikan perilaku para Sahabat; dan melalui proses ini—yang memuat aktivitas saling menasihati dan mengkritisi—sampai generasi ketiga, Sunnah Nabi dapat diasumsikan telah terbentuk secara *in practice* (dalam praktik nyata) di dalam masyarakat dan, karenanya, sarana untuk gerakan hadis secara massal—dilingkupi dengan bahaya keterbatasan kemungkinan untuk diverifikasi—tidaklah diperlukan untuk mendukung Sunnah ini.²³ Argumen ini dengan tegas tidak diterima oleh Asy-Syâfi'î. Argumen tentang pertimbangan publik dari para Khalifah itu tampak sebagai sebuah tipuan yang diajukan oleh Ahlul Ijmâ' sebagai perlawanan terhadap kalangan Ahlul Hadis, bukti kepalsuannya itulah yang merupakan keraguan Ast-Syâfi'î terhadapnya. Tetapi argumen yang lebih luas di atas mempunyai kemungkinan yang besar dan kebenaran yang nyata. Apa yang membuatnya menjadi lemah menurut Asy-Syâfi'î adalah berbagai perbedaan pendapat yang terjadi antara aliran-aliran yang ada. “Kalian tidak memiliki kesepakatan (*ijmâ'*) tetapi ketidaksepakatan (*iftirâq*)”, dia menunjukkan dengan tegas.

Di sini jelas bahwa ungkapan Asy-Syâfi'î tentang *ijmâ'* sepenuhnya berbeda dari ungkapan-ungkapan mazhab-mazhab terdahulu. Idenya tentang *ijmâ'* adalah sebuah ide yang formal dan total; Ia mendambakan sebuah kesepakatan yang tidak menyisakan ruang bagi ketidaksepakatan. Tanpa ragu ia memberikan respon terhadap pentingnya sang waktu dan bekerja untuk mencapai keseimbangan dan keseragaman meskipun begitu semuanya dilihat sebagai representasi yang monumental dari aliran yang telah terbentuk dalam waktu yang lama. Tetapi ungkapan *ijmâ'* yang dikemukakan oleh mazhab-mazhab masa awal sangatlah berbeda. Bagi mereka, *ijmâ'* bukanlah sebuah fakta yang statis yang ditentukan dan dibikin

tetapi sebuah proses demokrasi yang terus berlanjut; ia bukanlah suatu keadaan formal tetapi sebaliknya informal, perkembangan yang natural yang di setiap tahapnya mentolerir, bahkan, menuntut pikiran yang baru dan segar dan karenanya harus hidup tidak hanya dengan tetapi juga untuk sejumlah ketidaksepakatan. Kita harus menguji *ijtihâd*, karena *ijtihâd* tersebut bergerak dan secara progresif wilayah kesepakatan akan meluas; pertanyaan-pertanyaan yang masih ada harus dikembalikan kepada *ijtihâd* atau *qiyâs* yang segar sehingga sebuah *ijmâ'* yang baru dapat dicapai.²⁴ Tetapi ini sepenuhnya adalah hubungan yang hidup dan organik antara *ijtihâd* dan *ijmâ'* yang telah dipatahkan dalam formulasi yang sukses Asy-Syâfi'î di atas. Komposisi Sunnah yang "hidup"—*ijtihâd-ijmâ'*, ia berikan pada Sunnah Nabi yang, baginya, bukanlah berfungsi sebagai petunjuk yang umum tetapi sebagai sesuatu yang sepenuhnya literal dan khusus dan perantaranya hanyalah periwayatan hadis. Pada posisi selanjutnya ia menunjuk kepada Sunnah para Sahabat, khususnya pada empat Khalifah yang pertama. Di tempat ketiga ia meletakkan *ijmâ'* dan terakhir, ia menerima *ijtihâd*.²⁵

Jadi, dengan kembali kepada susunannya yang semula: *ijtihâd-ijmâ'* ke *ijmâ'-ijtihâd*, hubungan organik mereka menjadi terputus. *Ijmâ'*, daripada sebagai sebuah proses dan sesuatu yang memandang ke depan—terjadi di akhir *ijtihâd* bebas—lebih menjadi sesuatu yang statis dan memandang ke belakang. Dalam hal ini *ijmâ'*, daripada harus diselesaikan, sebenarnya telah diselesaikan pada masa lalu. Kegeniusan Asy-Syâfi'î telah menyediakan mekanisme yang memberikan stabilitas bagi struktur sosio-religius kita di Abad Pertengahan tetapi dalam jangka panjang menuntut kreativitas dan keorisinilan. Tidak ada keraguan bahwa bahkan pada masa yang akan datang Islam sungguh telah mengasimilasi arus-arus baru kehidupan intelektual dan spiritual—untuk memperkaya dirinya sendiri. Sebuah masyarakat yang hidup tidak akan pernah dapat benar-benar hidup sendirian, tetapi Islam ini tidak banyak berbuat

sebagai sebuah kekuatan yang aktif, tetapi cenderung sebagai entitas yang pasif dengan mengikuti gerakan arus-arus kehidupan tersebut. contoh yang penting dalam hal ini adalah sufisme.

BAGIAN B

1. Lebih jauh tentang Sunnah

Pada bagian A, kita telah mencoba untuk menegaskan fakta bahwa Sunnah Nabi yang Mulia adalah sesuatu yang ideal di mana generasi awal Muslim berusaha untuk menirunya dengan memahami teladan-teladannya pada hal-hal yang baru dalam kehidupan mereka sendiri dan pada kebutuhan-kebutuhan yang baru. Pemahaman yang terus-menerus dan progresif ini juga disebut Sunnah, sekalipun ia berbeda-beda sesuai dengan perbedaan tempat. Hal ini secara mendasar sangatlah penting untuk memahami hakikat yang sebenarnya dari problem di atas atau perkembangan masa awal Islam dan, setelah perkembangan penuh Ulumul Hadis tampak sangat baru dan, lebih jauh lagi, revolusioner, di mana hal ini sangat penting untuk masa kita yang terlalu sedikit memberikan perhatian kepadanya dalam kerangka bukti-bukti historis yang lebih jauh sebelum kita melanjutkannya ke periwayatan hadis.

Abû Yûsuf, dalam karyanya *Ar-Radd 'alâ Siyâr al-Awzâ'î*, mengemukakan pendapat Abû Hanîfah bahwa jika seseorang yang berada di wilayah non-Muslim menjadi Muslim, meninggalkan rumahnya dan bergabung dengan kaum Muslimin, kemudian wilayah tersebut jatuh ke tangan pasukan Muslim, kekayaan yang dimiliki orang tersebut tidak dapat begitu saja dikembalikan kepadanya tetapi akan dimasukkan sebagai bagian *mâl al-ghanîmah*. Al-Awzâ'î yang orang Syiria tersebut menolak pandangan Abû Hanîfah ini, dengan mengemukakan argumen bahwa Nabi, pada waktu merebut kembali kota Makkah, mengembalikan harta benda orang-orang yang telah

meninggalkan Makkah dan bergabung dengan kaum Muslimin di Madinah. Sebagaimana Abû Yûsuf, Al-Awzâ'î berkata:

Orang yang paling penting untuk diikuti dan yang Sunnahnya paling pantas untuk ditiru adalah Nabi Saw.

Abû Yûsuf membela Abû Hanîfah dengan mengatakan bahwa pandangan Abû Hanîfah ada pada praktik kaum Muslimin dan perlakuan Nabi di Makkah merupakan sebuah pengecualian:

Sehingga ia merupakan Sunnah dan praktik beragama yang ada dalam Islam (sekalipun) Nabi Saw tidak melakukannya (di Makkah).

Abû Yûsuf kemudian menunjuk bahwa "Sunnah Nabi" dengan suku Hawâzin masih berbeda lagi. Sesudah kekalahan mereka, Bani Hawâzin datang dan memohon kepada Nabi kebaikan hati beliau dan melepaskan tawanan dari kalangan mereka serta mengembalikan harta benda mereka. Nabi kemudian menyerahkan bagian dia dari harta rampasan perang yang kemudian diikuti oleh beberapa Sahabat yang lain, kecuali beberapa suku yang menolak untuk menyerahkan bagian mereka. Nabi menggantikan bagian dari suku-suku yang menolak ini, sehingga seluruh hak milik dan budak-budak Bani Hawâzin telah dikembalikan.²⁶

Hal pertama yang harus dicatat dari cerita di atas adalah pernyataan Al-Awzâ'î: "Orang... yang Sunnahnya paling pantas untuk ditiru adalah Nabi." Hal ini dengan jelas menyatakan bahwa (i) Sunnah atau atau preseden yang otoritatif dapat dibentuk oleh siapa saja orang yang berkompeten, dan (ii) Sunnah Nabi melampaui semua preseden tersebut dan lebih diprioritaskan dibanding semuanya. Tetapi yang kedua, dengan tingkat kepentingan yang sama adalah penggunaan term Sunnah oleh Abû Yûsuf dalam cerita di atas. Abû Yûsuf terlebih dahulu membedakan antara Sunnah dalam hal yang sedang didiskusikan, yaitu praktik yang diterima oleh kaum Muslimin di satu sisi, dan perilaku khusus Nabi pada kasus jatuhnya kota Makkah di sisi yang lain. Perilaku khusus Nabi ini oleh Abû Yûsuf dianggap sebagai sebuah pengecualian dan, karenanya,

tidak dijadikan sebagai Sunnah baginya; sebaliknya, bagi Al-Awzâ'î hal itu menjadi Sunnah. Jadi, kita lihat bahwa lewat interpretasi yang berbeda, kedua ahli hukum ini mencapai kesimpulan yang bertolak belakang. Tetapi juga yang paling kita butuhkan adalah penggunaan term Sunnah oleh Abû Yûsuf pada pernyataannya yang kedua di mana ia menguraikan tentang “Sunnah Nabi” dalam perkara Bani Hawâzin. Abû Yûsuf juga menganggap kasus ini sebagai salah satu bagian dari pengecualian dalam Sunnah; tetapi pengecualian dalam Sunnah juga disebut sebagai Sunnah. Kesimpulan yang paling jelas dalam perkara ini mestilah bahwa ketika situasi sangat menuntut, pengecualian dari aturan yang ada harus digunakan sebagai sebuah aturan. Pertentangan dalam kebebasan memahami Sunnah Nabi tersebut—untuk membuat Sunnah yang konkrit dalam pengertian yang kedua (ii) yaitu praktik nyata dari masyarakat—memperlihatkan kekakuan dan ketidakfleksibelan doktrin Sunnah yang tidak diperhitungkan oleh ahli-ahli hukum kemudian. Di satu sisi periwayatan aktivitas Nabi yang bersifat situasional yang berkembang secara bebas, di sisi lain *once-and-for-all* (generalissai satu kasus untuk semua keadaan) membentuk aturan yang tidak berkembang; di satu sisi sebuah pencarian yang tiada henti terhadap apa yang sebenarnya ingin dicapai oleh Nabi, dan di sisi lain sebuah sistem yang kaku, baik yang sudah nyata atau dinyatakan, terbentuk seperti cangkang yang keras.

Abû Hanîfah memperhatikan aktivitas tidak menyenangkan berupa jual-beli budak yang menjadi tawanan di wilayah musuh sebelum mereka dibawa ke wilayah asal kaum Muslimin. Terhadap hal ini, Al-Awzâ'î berkomentar,

Kaum Muslimin selalu melakukan jual-beli tawanan perang di *dâr al-harb* (wilayah musuh). Tidak ada dua orangpun (Muslim) yang pernah berbeda pendapat tentang hal ini sampai terbunuhnya (Khalifah) Al-Walîd.

Abû Yûsuf juga berkomentar,

Keputusan dalam hal sesuatu itu sah atau tidak sah menurut hukum tidak dapat didasarkan pada pernyataan seperti ‘Orang-orang biasa melakukan begini dan begitu.’ Karenanya, banyak hal yang biasa dilakukan oleh orang-orang tidaklah sah menurut hukum dan tidak semestinya dipraktikkan... Dasar (dari keputusan) haruslah Sunnah Nabi, atau Sunnah generasi terdahulu (salaf), yakni para Sahabat Nabi dan orang-orang yang memahami hukum.²⁷

Dalam mengkritisi konsep Sunnah para ahli hukum dari Hijâz, Abû Yûsuf kembali menuliskan,

Para ahli hukum di Hijâz memberikan sebuah keputusan dan ketika ada yang mempertanyakan otoritas mereka, mereka menjawab, ‘ini adalah Sunnah yang sudah terbentuk.’ Pada semua kemungkinan, Sunnah ini merupakan (hasil) beberapa keputusan yang diberikan oleh pengumpul pajak (*âmil as-sûq*) atau seorang pengumpul pajak pada daerah terpencil.²⁸

Poin-poin tertentu muncul dengan jelas dari beberapa diskusi, argumen dan argumen-balik ini. *Pertama*, konsep Sunnah sebagaimana yang digunakan oleh ahli-ahli hukum masa awal, termasuk Al-Awzâ’î, sekalipun konsep tersebut tanpa diragukan lagi merujuk kepada contoh dari Nabi, namun, secara material, memuat praktik dari masyarakat. Bahkan, Al-Awzâ’î terus-menerus menyebut ‘praktik orang-orang Islam,’ ‘praktik pemimpin politik (dan militer) kaum Muslimin (*a’immat al-muslimîn*)’ dan ‘praktik orang-orang yang terpelajar’ sebagaimana term yang digunakan Malik untuk menyebut praktik (orang-orang) Al-Madinah. Di sini sangat jelas bahwa kita berhadapan langsung dengan praktik yang hidup dari generasi awal kaum Muslimin. Juga sangat jelas bahwa Sunnah—di mana kita menyebutnya dalam pengertian yang kedua (ii) pada bagian A dan yang bisa disebut sebagai Sunnah yang “hidup”—sama dengan *ijmâ’*

Masyarakat dan termasuk di dalamnya *ijtihâd* para ‘ulamâ’ dan para pemimpin politik dan aktivitas administrasi mereka setiap hari.

Poin penting kedua yang muncul dari gambaran ini adalah bahwa sekalipun Sunnah yang “hidup” masih merupakan proses yang terus berjalan—dalam hal ini kita berterimakasih kepada *ijtihâd* dan *ijmâ’*—pada saat yang sama ada hal penting berupa, pada pertengahan abad kedua, sebuah perkembangan teoretis Fiqh, sebuah perkembangan yang tampak dengan jelas pada pernyataan Abû Yûsuf dan yang menjadi kesadaran pertama kali di Iraq. Perkembangan ini merefleksikan sebuah sikap kritis terhadap Sunnah yang “hidup” dan menentang bahwasanya tidak setiap keputusan dari hakim atau seorang pemimpin politik bisa dianggap sebagai Sunnah dan hanya mereka yang benar-benar memahami hukum dan memiliki tingkat intelegensi yang tinggi dibolehkan untuk mengembangkan Sunnah yang “hidup”. Ide tentang Sunnah yang “hidup” tidaklah ditolak secara tegas tetapi yang ada adalah pencarian terhadap metodologi yang ketat dan pasti sebagai dasar dari Sunnah yang “hidup” ini.

2. Perkembangan Awal Hadis

Bahwa hadis dari Nabi haruslah ada sejak masa-masa awal Islam, adalah sebuah fakta yang tidak mungkin diragukan. Lebih dalam lagi, selama masa hidup Nabi, merupakan sesuatu yang sepenuhnya alami bagi orang-orang Islam untuk membicarakan apa yang Nabi perbuat dan katakan, khususnya di wilayah publik. Orang-orang Arab, yang biasa menghafal dan mewariskan puisi-puisi para penyair mereka, perkataan para peramal dan pernyataan para hakim dan pemimpin suku mereka, tidak akan salah dalam mencatat dan menceritakan perbuatan dan perkataan seseorang yang mereka akui sebagai Utusan Tuhan. Penolakan terhadap fenomena yang almah ini serupa dengan kuburan irasionalitas, sebuah dosa karena menentang sejarah. Sunnah mereka yang baru—Sunnah Nabi—amat sangat penting (sebuah tingkat kepentingan yang diabadikan secara mandalam oleh

Al-Quran sendiri) untuk diabaikan ataupun ditolak, sebagaimana yang kita coba untuk membentuknya di bagian A. Kenyataan ini muncul seperti sandungan yang menggelisahkan dalam sejarah Islam, mereduksi sejumlah usaha religius dan historis untuk menolaknya dan membawanya kepada perbuatan yang memalukan: Sunnah Masyarakat berdasar dan bersumber dari Sunnah Nabi.

Tetapi hadis, pada masa Nabi sendiri, secara luas adalah perkara yang informal, hanyalah dibutuhkan sebagai petunjuk atau bimbingan dalam praktik nyata orang-orang Islam dan kebutuhan ini telah dipenuhi oleh Nabi sendiri. Sesudah beliau wafat, hadis tampak mencapai status yang semi-formal di mana hal ini berjalan secara alami dengan kemunculan generasi yang berusaha mencari tahu tentang Nabi. Bagaimanapun, tidak ada bukti bahwa hadis sudah dikompilasi sampai masa ini. Alasannya kembali tampak seperti ini, bahwa apa pun hadis yang ada—sebagai pembawa Sunnah Nabi—ada untuk alasan praktis yakni, sebagai sesuatu yang dapat menghasilkan dan dapat dielaborasi dari praktik Masyarakat. Untuk alasan ini, hadis telah dipahami secara bebas oleh para penguasa dan ahli hukum sesuai dengan situasi mereka dan sesuatu telah dilahirkan pada waktu tertentu di mana kita menggambarannya sebagai Sunnah yang “hidup”. Tetapi ketika, pada kwartal ketiga dan keempat abad pertama, Sunnah yang hidup telah meyebar dengan sangat luas di berbagai wilayah Imperium Muslim yang berbeda melalui proses interpretasi ini dalam kerangka kepentingan akan praktik yang nyata, dan perbedaan dalam praktik hukum dan perundang-undangan yang meluas, hadis mulai berkembang menjadi disiplin ilmu yang formal.

Hal di atas tampak dari aktivitas para perawi hadis yang independen dan, dalam beberapa kasus, berkembang bahkan sebagai perlawanan terhadap praktik para ahli hukum dan perundang-undangan. Sementara para ahli hukum mendasarkan aktivitas hukum mereka pada Sunnah yang “hidup” dan memahami hadis-

hadis yang mereka punyai secara bebas lewat keputusan personal mereka untuk menemukan hukum, para perawai hadis menganggap tugas mereka semata-mata periwayatan, dengan tujuan untuk menonjolkan ketetapan dan keteraturan hukum. Sekalipun hubungan yang pasti antara para ahli hukum dan perawai hadis pada masa yang sangat awal tidaklah jelas karena keterbatasan sumber yang memadai, tampak jelas di sini bahwa kedua kelompok tersebut secara umum merepresentasikan dua istilah yang saling bersitegang antara perkembangan hukum dan tetapnya hukum: satu kelompok berusaha untuk menciptakan materi-materi hukum, sementara yang lain mencari sebuah metodologi yang rapi atau sebuah kerangka yang akan memberikan konsistensi dan stabilitas terhadap materi-materi hukum. Dalam hal ini juga tampak dengan jelas bahwa pada tahap awal kebanyakan hadis tidak merujuk kepada Nabi, dikarenakan keterbatasan yang alamiah dari hadis Nabi itu sendiri, serta generasi sesudahnya. Memang, pada karya-karya tertulis yang ada pada abad kedua, kebanyakan tradisi (Sunnah) yang berkenaan dengan hukum atau bahkan moral tidaklah berasal dari Nabi tetapi merujuk kepada para Sahabat, Tâbi'in dan kepada generasi ketiga. Tetapi bersamaan dengan perubahan waktu, gerakan hadis, sebagaimana sebelumnya lewat inti kebutuhan yang menjadi tujuan utamanya, cenderung untuk mengarahkan hadis kembali ke titik sumbernya yang paling alamiah, pribadi Nabi. Mazhab-mazhab hukum masa awal, yang lebih cenderung memiliki dasar Sunnah yang "hidup" dan berkembang daripada sebuah struktur pendapat yang tertentu yang disandarkan kepada Nabi, secara natural menolak perkembangan ini. Secara ringkas kita telah menguraikan peran Asy-Syâfi'î dalam proses ini (lihat bagian A). Asy-Syâfi'î secara konstan menuduh para ahli hukum sebagai "tidak meriwayatkan hadis" dan tidak menjadikannya berguna dalam hukum, "orang-orang yang sedikit meriwayatkan hadis."²⁹ Kritik tersebut khususnya ditujukan Asy-Syâfi'î kepada kalangan Hijâzi, tetapi juga dapat ditujukan kepada kalangan Irâqî.

Pada pertengahan abad kedua, gerakan hadis hampir mulai maju dan sekalipun kebanyakan hadis masih disandarkan kepada orang selain Nabi—para Sahabat dan khususnya generasi-generasi sesudah Sahabat—sebagian dari pandangan hukum dan dogmatik Muslim masa awal mulai diarahkan kembali kepada Nabi. Kita sekarang akan memberikan bukti-bukti yang rinci tentang pernyataan ini. Tetapi hadis masih dipahami dan diperlakukan dengan sangat bebas. Pada bagian A, kita mengemukakan bukti dari Mâlik yang sering mendahulukan praktik orang Madinah daripada hadis dan sering mendasarkan pemahamannya pada pendapatnya sendiri (*ra'y*). Pada bagian pertama bagian ini, kita telah melihat bagaimana Abû Yûsuf secara situasional memberikan pemahaman terhadap hadis yang dikemukakan oleh Al-Awzâ'î sebagai sebuah argumen. Karya-karya Abû Yûsuf banyak memuat contoh-contoh semisal ini. Di atas kita juga telah melihat bagaimana Abû Yûsuf menganggap para pakar hukum sebagai penggali Sunnah Nabi dan pencipta Sunnah yang “hidup”. Dia menolak hadis “yang menyendiri” yang maksudnya bukanlah hadis yang hanya memiliki satu rantai periwayatan (hadis ahad), sebagaimana yang kemudian dilakukan oleh para ahli hadis, tetapi hadis yang berdiri sendirian sebagai sebuah pengecualian dari Sunnah yang umum. Cotohnya, Abû Hanîfah berpegang bahwa satu orang yang menyediakan dua ekor kuda untuk pergi berjihâd tetap hanya mendapatkan bagian harta rampasan perang untuk satu orang. Sebaliknya, Al-Awzâ'î mengizinkan kedua ekor kuda tersebut untuk mendapatkan bagiannya masing-masing dengan mendasarkan pendapatnya kepada kedua dasar di atas, yakni hadis dan praktik Masyarakat. Ia berkata “Ini adalah hadis yang sangat masyhur di kalangan para ahli, dan para pemimpin politik telah melaksanakannya.”³⁰ Hal ini agaknya merupakan praktik administrasi yang dijalankan di Syiria. Abû Yûsuf berkomentar,

Tidak ada tradisi yang sampai kepada kita dari Nabi atau seorang pun dari Sahabatnya tentang kebolehan memberikan

bagian kepada masing-masing dua ekor kuda kecuali hanya satu bagian saja. Tetapi ada satu hadis yang kami anggap berbeda sendiri dan kami menganggapnya tidak valid. Sebagaimana pernyataan Al-Awzâ'î bahwa hal ini adalah praktik dari para pemimpin politik dan pandangan para ahli, keadaan ini seperti orang-orang Hijâz yang selalu berkata: 'Ini adalah Sunnah yang sudah ada.' Hal ini tidak bisa dianggap otoritatif dari seorang yang bodoh. Bagian manakah yang telah dipraktikkan oleh pemimpin politik, dan bagian mana yang telah diterima oleh para ahli?...³¹

Dalam karya yang sama, Abû Yûsuf memberikan peringatan umum terhadap penerimaan hadis yang tidak kritis:

Hadis itu bercabang sangat banyak karenanya beberapa hadis yang dirunut kembali lewat rantai periwayatan (*yukharraju*) tidak masyhur di kalangan ahli hukum, tidak pula hadis-hadis tersebut sesuai dengan Al-Quran dan Sunnah. Hatilah-hatilah dengan hadis yang asing dan berpeganglah selalu pada "semangat kolektif" (*al-jamâ'ah*) dari hadis.³²

Dia menambahkan,

Dengan demikian, jadikan Al-Quran dan Sunnah yang masyhur sebagai petunjukmu dan ikuti.³³

Jadi, Abû Yûsuf membuat kriteria untuk disebut "sifat dasar atau semangat yang kolektif" dari hadis adalah Sunnah yang masyhur. (Term 'kolektif' atau 'sifat dasar yang kolektif' sangatlah penting dan kita akan memperlihatkan pada bagian keempat dari bagian ini bahwa ini sangat berhubungan dengan term Sunnah dan kemudian digunakan untuk menunjukkan mayoritas atau 'kekolektivan' kaum Muslimin—Ahli al-Sunnah wa al-Jamâ'ah). Abû Yûsuf juga mengutip beberapa hadis dari Nabi sendiri dan para Sahabat yang menunjukkan perlawanan terhadap hadis bahkan penolakan terhadapnya.³⁴ Jika berbicara secara historis penuh, hadis yang anti-hadis ini pastilah hasil dari fenomena hadis itu sendiri yang merupakan kondisi logis kemunculannya. Tetapi sungguh

sangat mungkin bahwa hadis yang anti-hadis terdahulu dari hadis yang pro-hadis. Hal ini ada pada hakikat yang sebenarnya dari proses hadis tersebut. Di samping itu, sementara kelompok hadis yang pertama kita temukan pada Abû Yûsuf, yang kedua tidak tampak terjadi sampai masa sesudahnya, bahkan Asy-Syâfi'î, seorang pembela hadis yang besar, hanya mengemukakan dua atau tiga hadis (yang akan kita diskusikan kemudian) dan mendasarkan argumennya untuk menerima hadis, pada kebanyakan bagian, pada hal-hal yang lain—Al-Quran dan sejarah. Tetapi sekalipun Abû Yûsuf mengutip beberapa hadis dari Nabi tentang pemalsuan hadis, dia masih tidak mengetahui hadis yang masyhur yang kemudian mendapatkan tempat yang penting dalam karya-karya *shihâh* (kitab-kitab sahih) dan yang berkata,

Siapa yang dengan sengaja berdusta tentang aku, maka siapkanlah tempatnya di Neraka.

Hadis ini dicoba untuk dilawan dengan hadis yang lain yang menjadikan Nabi berkata,

Apapun perkataan yang benar, kamu dapat menganggap aku mengatakannya.

Meskipun demikian, sekalipun Abû Yûsuf sangat berhati-hati terhadap “percabangan hadis”, sejumlah hadis, pada masanya, telah dengan nyata diarahkan ke belakang. Sebagai contoh, dalam kitâb *Al-Âsâr* sebuah hadis disandarkan sekali waktu kepada ‘Â’isyah, istri Nabi, dan sekali lagi kepada Sahabat Ibnu Mas’ûd yang mengatakan:

Setan [atau kesulitan (*al-balâ’*)] adalah seiring dengan teologi yang dialektik (*al-kalâm*).³⁵

Hadis yang lain menyandarkan doktrin deterministik dari teologi yang dogmatik kepada Nabi sendiri. Sahabat Surâqah b. Mâlik bertanya kepada Nabi,

Kabarkan kepada kami tentang keyakinan kami ini seakan-akan kami telah ditentukan sejak pertama kali ada: Adakah kami bekerja untuk sesuatu yang telah ditentukan oleh ketentuan dan “Pena” telah kering untuk menuliskannya (tidak ada kemungkinan untuk berubah lagi), atau akankah kami melakukan sesuatu yang keadaannya akan ditentukan kemudian? Nabi bersabda, “Lebih dari sekadar sesuatu yang telah ditetapkan oleh ketentuan Tuhan dan melampaui apa yang membuat Pena menjadi kering.” Jadi, apakah arti perbuatan kami? Wahai Rasulullah” tanya Surâqah, dan Nabi bersabda, “Bekerjalah! Bagi setiap orang telah dimudahkan untuk melakukan apa yang telah ditentukan untuknya.” Nabi kemudian membacakan kata-kata dari Al-Quran, *Bagi mereka yang memberi dengan murah hati, takutlah (kepada Allah) dan berbuatlah kebaikan, kami akan menjadikan kebaikan mudah baginya.*”³⁶

Pada bagian keempat, sementara membicarakan kemunculan ortodoksi Muslim, kami akan menjelaskan sifat dasar dan peranan kontroversi determinisme-kebebasan berkehendak (*free-will*) di mana hadis yang dikutip di sini merupakan salah satu hasilnya. Ayat Al-Quran yang dikutip dalam hadis ini memuat pertentangan yang jelas dengan determinisme yang disebarkan dalam hadis tersebut.

Ada pula satu bentuk yang pasti sekalipun elementer dari hadis eskatologis yang mengisyaratkan Kebangkitan Kedua Yesus, sekalipun hadis ini tidak disandarkan kepada Nabi tetapi kepada ‘Abd al-A’lâ yang digambarkan baik sebagai qâdhî atau sebagai tukang cerita (*qâshsh*)—yang terakhir mungkin lebih benar. Ringkasan dari hadis politik tersebut adalah:

Seorang laki-laki datang kepada ‘Ali dan berkata, “Saya tidak pernah melihat seseorang yang lebih baik dari kamu.” Ali bertanya, “Pernahkan Anda bertemu Nabi?” kemudian sang lelaki menjawab “Tidak.” “Pernahkah Anda bertemu Abu Bakar dan Umar?” tanya Ali dan mendapatkan jawaban tidak. “Jika kamu mengatakan kepadaku bahwa kamu pernah bertemu Nabi,” seru Ali, “Saya akan menghukum-matimu; dan jika kamu mengatakan bahwa kamu telah mengenal Abu Bakar dan Umar, saya akan memberikan hukum yang berat kepadamu.”³⁷

Sebuah hadis hukum-moral adalah seperti ini: Nabi berkata kepada Abû Dzarr:

“Wahai Abû Dzarr! Jabatan publik (*al-imrah* atau *al-imârah*) adalah sebuah kepercayaan yang pada Hari Kiamat akan mengakibatkan rasa malu dan penyesalan kecuali bagi mereka yang mencapai jabatan tersebut dengan benar dan kemudian memenuhi tanggungjawab (yang dibebankan kepada mereka).

Ahli hukum pengikut Abû Yûsuf, Muhammad asy-Syaybânî berkata bahwa sesudah menyampaikan hadis yang sama Nabi menambahkan, “dan bagaimana mungkin ia bisa melakukannya, wahai Abû Dzarr?”³⁸

3. Gerakan Hadis

Materi-materi hadis terus bertambah selama abad kedua dan masa yang digambarkan di atas merupakan masa transisi perkembangan literatur hadis dan kedudukan hadis Nabi. Al-Awzâ'î menganggap hadis Nabi sebagai materi yang diberkahi dengan kewajiban yang fundamental, meskipun demikian Sunnah dan praktik yang hidup juga berada pada status yang sama dengannya. Pertimbangannya terhadap praktik Masyarakat atau pemimpinnya adalah untuk memberikan keputusan berdasarkan materi yang lebih luas, bentuk yang paling reguler dari argumentasi hukumnya. Mâlik mengajukan hadis (tidak semata-mata hadis Nabi) untuk menonjolkan Sunnah orang-orang Madinah, meskipun begitu ia memahami Sunnah dalam pengertian kepentingan yang aktual, sebagai lebih utama dari hadis. Sebagaimana pandangan Abû Yûsuf dan Asy-Syaybânî, sangat sedikit orang-orang yang memiliki hadis hukum mengembalikan hadis mereka kepada Nabi secara keseluruhan, mereka memahami hadis dengan kebebasan yang contohnya telah kita lihat di atas. Mazhab Iraqi menyadari tingkat kepentingan yang tinggi dari hadis Nabi, tetapi menurut mereka

hadis harus dipahami secara situasional agar hukum itu dapat diambil darinya. Hanya ada satu poin dalam *Ar-Radd 'alâ Siyâr al-Awzâ'î* di mana Abû Yûsuf mengakui kekurangan dari posisi Abû Hanîfah dan membenarkan Al-Awzâ'î tentang dasar hadis—sekalipun ia dapat memahami hadis tersebut dengan mudah jika ia mau. Poin yang menjadi pembahasan tersebut adalah pembagian harta rampasan perang yang harus diberikan kepada seorang Muslim untuk kudanya yang dibawa dalam Jihâd sebagai bagian yang terpisah dari jatahnya sendiri. Dari hal tersebut tampak bahwa bagian untuk kuda dua kali lipat bagian bagi manusia dan praktik ini mungkin berasal dari Nabi yang ingin menyemangatkan pembiakan kuda-kuda untuk perang karena adanya kekurangan kuda tunggangan yang layak untuk perang di awal Islam. Sungguh, ada bukti bahwa Nabi mencemaskan perkara ini pada masa awal perjuangan Muslim melawan kalangan pagan Arab. Abû Hanîfah berpandangan bahwa tidak layak seekor binatang harus diperlakukan secara istimewa dalam hubungannya dengan manusia,³⁹ dan dia juga memiliki preseden dari 'Umar yang menyetujui pembagian harta rampasan perang di Syiria di mana satu bagian diberikan kepada setiap orang dan juga satu bagian diberikan kepada setiap kuda.⁴⁰ Kita tidak tahu praktik apa yang sebenarnya dijalankan pada saat itu dan sangat mungkin bahwa praktik tersebut berbeda sesuai dengan perbedaan tempat. Yang jelas adalah bahwa keputusan pimpinan dalam perkara ini boleh jadi karena kelangkaan, atau yang lainnya dari kuda-kuda tersebut, jenis kuda tertentu, biaya untuk memelihara kuda untuk perang tersebut, dll. Tetapi Al-Awzâ'î menyatakan secara kategoris bahwa tidak hanya Nabi telah memberikan bagian kepada kuda di samping bagian seorang tentara tetapi bahwa “kaum Muslimin mengikutinya sampai saat ini.” Abû Yûsuf, yang sebaliknya memahami contoh-contoh terdahulu dari Nabi dan lainnya sepanjang masa secara bebas, mengalahkan pandangan gurunya atas dasar bahwa posisi Al-Awzâ'î didukung oleh tradisi dari Nabi dan Sahabat yang lain.⁴¹

Kasus ini secara nyata merupakan indikasi yang jelas dari kekuatan yang meningkat dari hadis melampaui Sunnah yang “hidup” yang darah kehidupannya adalah interpretasi yang bebas dan progresif. Merupakan perlawanan terhadap latar belakang ini adalah bahwa Asy-Syâfi‘î, “sang pembela hadis”, menjalankan kampanyenya yang sukses untuk menggantikan Sunnah yang “hidup” dengan hadis sebagaimana digambarkan secara ringkas pada bagian A. Kita akan menggambarkan sikap Asy-Syâfi‘î terhadap hadis dan pemahaman yang bebas dengan dua contoh yang akan menunjukkan hakikat dari perubahan dan kekuatan dari aliran yang baru yang telah membentuk pemikiran hukum dalam Islam. Terdapat perbedaan pendapat di kalangan ahli hukum tentang tingkat kekerasan kebijakan terhadap seseorang non-Muslim di wilayah perang. Abû Hanîfah membela sebuah kebijakan keras yang konsisten tentang dasar strategi yang umum: pertanyaan-pertanyaan yang dipertimbangkan seperti apakah ternak dan tanaman musuh perlu dihancurkan; apakah segala sesuatu harus dikirim ke wilayah musuh, khususnya barang-barang yang memiliki kekhasan strategis; apakah dalam kasus musuh-musuh yang menjadikan tameng bagi dirinya, katakanlah misalnya, anak-anak orang Islam, mereka harus dibunuh; apakah tawanan-tawanan perang dibolehkan untuk ditebus oleh musuh atau tidak; apakah seorang tentara Muslim yang mendapati dirinya tanpa senjata selama perang berlangsung boleh mengambil sesuatu untuk dijadikan senjata dari harta publik (tanpa izin, dan terang-terangan).⁴² Pada semua perkara tersebut Abû Hanîfah memilih alternatif yang membawa kepada hasil yang sukses bagi keuntungan umat Islam dan menambah kekuatan kaum Muslimin. Hasil bersihnya adalah kebijakan tegas yang tidak ada kompromi. Tampak prinsip yang menjadi arahan bagi Abû Hanîfah adalah semata-mata prinsip-prinsip yang didasarkan kepada strategi perang murni. Pada pertanyaan-pertanyaan pertama yang diajukan di atas, di mana Abû Hanîfah mencari dukungan bagi dirinya dengan ayat-ayat Al-Quran,

Al-Awzâ'î yang menentang Abû Hanîfah di semua poin tersebut, tidak mengemukakan satu pun hadis Nabi tetapi didasarkan pada perintah yang diriwayatkan telah diberikan oleh Abu Bakar kepada pasukan, yaitu, bahwa mereka tidak boleh menghancurkan tanaman dan binatang ternak. Abû Yûsuf, yang mendukung gurunya di semua persoalan ini dan berkali-kali mencela Al-Awzâ'î sebagai orang yang tidak mengindahkan kepentingan-kepentingan kaum Muslimin,⁴³ menyangkal cerita tentang pengarahannya langsung Abu Bakar tersebut dan mencari dukungan pendapatnya dari peristiwa perlakuan kaum Muslimin terhadap Bani Qurayzah.

Asy-Syâfi'î juga ditanya hal yang sama⁴⁴ oleh seorang Madinah yang mengatakan bahwa menurut mazhabnya harta benda milik musuh harus dijaga dari penghancuran dan merujuk kepada perintah Abu Bakar yang disebutkan di atas. Asy-Syâfi'î menyatakan bahwa dirinya dengan jelas mendukung penghancuran terhadap harta benda milik musuh, kecuali binatang-binatang ternak. Dia mendasarkan pandangannya pada hadis sejarah bahwa Nabi melaksanakan penghancuran yang menyeluruh ketika kaum Muslimin menyerang Bani Nadhîr, Khaybar dan Ath-Thâ'if dan menyatakan bahwa ini adalah Sunnah Nabi.⁴⁵ Sekarang, fakta menyangkut orang Yahudi Bani Nadhîr dan Khaybar, Nabi telah mengambil ukuran tegas yang khusus dan fakta-fakta sejarah membawa kepada kesimpulan yang tidak bisa dielakkan bahwa perilaku masa lalu orang Yahudi bertanggungjawab terhadap hal ini. Dalam hal ini sungguh sangat mungkin bahwa Nabi ingin menggiring orang-orang Yahudi keluar dari Arab. (Ini nantinya secara kategoris dinyatakan dalam bentuk hadis di mana, bagaimanapun, penolakan secara historis terhadap pengenyahan orang Yahudi disandarkan oleh hadis kepada Umar pula). Hal yang sama juga berlaku pada bani Ath-Thâ'if yang merupakan tonggak terakhir pertahanan kalangan pagan Arab dan paling kuat bertahan bahkan sampai setelah ditundukkannya kota Makkah. Inilah mengapa Nabi mengambil ukuran khusus yang

keras untuk melawannya dan bahkan dikatakan membombardirnya dengan senjata yang dilemparkan. Jelaslah di sini bahwa Abû Hanîfah dan Asy-Syâfi'î ada pada posisi yang sama, sekalipun mereka menggunakan alasan yang sangat berbeda. Sementara dasar yang nyata Abû Hanîfah adalah strategi perang yang dipahami oleh orang kebanyakan kemudian dia mencari dukungan dari Al-Quran, Asy-Syâfi'î mendasarkan dirinya kepada riwayat hadis secara harfiah tanpa mempertimbangkan konteks situasional. Bagi Al-Awzâ'î, seperti orang-orang Madinah, praktik kaum Msulimin merupakan indikasi yang otoritatif tentang Sunnah Nabi dan mereka tidak mengemukakan argumen apa pun tentang kampanye Nabi melawan Bani Nadhîr, Bani Qurayzhah, Khaybar atau Ath-Thâ'if. Terhadap pertanyaan tentang membunuh binatang, bagaimanapun, Asy-Syâfi'î mengambil posisi yang sama dengan Al-Awzâ'î tetapi kembali dengan alasan-alasan yang sangat berbeda. Sementara yang terakhir merujuk kepada perintah Abu Bakar, Asy-Syâfi'î mendasarkan dirinya kepada hadis yang secara umum melarang membunuh binatang kecuali untuk makanan—sebuah hadis yang, ini penting untuk diperhatikan, tidak diketahui pada Al-Awzâ'î atau Abû Yûsuf.

Contoh kedua dari aliran baru ini yang dikemukakan oleh Asy-Syâfi'î bisa dilihat pada kasus institusi walîy atau pelindung dalam perkawinan. Institusi walîy tentulah lebih tua dari Islam dan terdapat pula riwayat dari Nabi dan yang lainnya tentang arti pentingnya. Menurut satu riwayat, seorang walîy diperlukan pada pernikahan yang pertama dan pernikahan kembali seorang perempuan dapat dilangsungkan tanpanya, sementara menurut yang lain tidak sah sebuah pernikahan tanpa seorang walîy. Diriwayatkan bahwa 'Umar telah melarang para perempuan untuk menikah tanpa izin pelindung mereka, atau orang yang lebih tua dalam urutan perwalian dari keluarga mereka atau negara. Seorang penduduk Madinah mengatakan kepada Asy-Syâfi'î bahwa dia dan keluarganya memegang institusi walîy bagi kalangan wanita dari

keturunan bangsawan tetapi menganggapnya tidak perlu bagi wanita dari keturunan yang rendah. Ide di balik sikap ini tampaknya adalah bahwa walîy memberkati perkawinan dengan kehormatan formal yang dianggap tidak perlu bagi seorang wanita dari keturunan yang rendah. Asy-Syâfi'î berkata kepadanya,

Apa yang akan kamu pikirkan andaikan seseorang harus menyampaikan kepadamu bahwa dia tidak akan mengizinkan pernikahan seorang wanita dari keturunan yang rendah tanpa seorang walîy bersamanya karena wanita tersebut lebih memungkinkan untuk masuk ke dalam pernikahan palsu dan untuk jatuh ke dalam dosa daripada seorang wanita dari keturunan yang bermartabat yang memiliki pemahaman tentang kehormatan dari asal-usulnya yang mulia...akankah orang seperti itu tidak lebih dekat kepada kebenaran daripada kamu? Pendapatmu sangat salah dan membutuhkan lebih banyak pembuktian kesalahannya daripada hanya dinyatakan kebenarannya.⁴⁶

Asy-Syâfi'î bertahan bahwa hadis tersebut harus diterima, tidak ada perbedaan yang dibuat dan tidak ada pertanyaan yang diajukan tentangnya. Di sini akan tampak bahwa pemahaman Asy-Syâfi'î tentang institusi walîy tidaklah semata-mata dalam hal kehormatan dan kemuliaan tetapi untuk melindungi wanita dari kejahatan dan sebuah jaminan publik tentang keabsahan pernikahan. Tetapi sekalipun Asy-Syâfi'î telah menganalisa nilai (*'illat al-hukm*), pada kenyataannya dia memperingatkan akan penentangannya terhadap jenis aktivitas rasional seperti ini dan sangat menyarankan penerimaan hadis secara harfiah.

Gerakan hadis, yang memperlihatkan perubahan baru dalam struktur agama Islam sebagai sebuah disiplin ilmu dan menjadi tonggak penting sejarah adalah aktivitas Asy-Syâfi'î dalam hadis hukum dan perundang-undangan, dengan sifatnya yang mendasar menuntut bahwa hadis harus berkembang dan menuntut kemunculan hadis yang baru dalam situasi baru untuk menghadapi masalah yang baru—sosial, moral, agama, dll. Hal ini, tentu saja,

melampaui cakupan artikel ini untuk membahas, secara mendalam, semua bidang di mana ia berada dan berbagai sudut pandang dari mana hadis yang baru menjadi ada, tetapi ulasan berikut akan berfungsi sebagai ilustrasi dari hakikat dan cakupan formasi hadis. Kalangan tradisionist (ahli Sunnah) klasik sendiri mengetahui dengan baik dan menerima bahwa ungkapan-ungkapan moral dan pernyataan-pernyataan dan aphorisme yang mengajarkan kebaikan bisa disandarkan kepada Nabi tanpa mempertimbangkan apakah penyandaran ini sepenuhnya historis atau tidak. Hadis hukum dan dogmatik, yaitu hadis yang berkenaan dengan keyakinan dan praktik, harus, “tegasnya”, disandarkan kepada Nabi. *Pertama*, mungkin saja suatu prinsip non-historis dikenakan pada beberapa level, tentu saja hal ini meragukan apakah prinsip ini dapat ditempatkan secara tepat pada level-level itu. Jika seseorang berpikir bahwa sebuah pepatah tertentu memuat kebenaran moral dan mungkin, dengan demikian, disandarkan kepada Nabi, mengapa sebuah keputusan hukum yang, menurut seseorang, mengandung prinsip-prinsip moral tidak pula disandarkan kepada Nabi? Kebanyakan muatan dari kumpulan hadis, pada kenyataannya, hanyalah Sunnah-Ijtihad generasi pertama kaum Muslimin, sebuah *ijtihâd* yang bersumber pada pendapat individu tetapi dalam kurun waktu tertentu dan setelah perjuangan dan konflik yang luar biasa berhadapan dengan bid’ah-bid’ah dan pendapat sektarian yang ekstrim mendapat pembenaran dari *ijmâ’* yakni pengakuan mayoritas masyarakat. Dengan kata lain, Sunnah yang “hidup” pada awalnya tergambar pada hadis dengan beberapa tambahan yang diperlukan berupa rangkaian-rangkaian para perawi. Bagaimanapun, ada satu perbedaan utama: sementara Sunnah secara luas dan utamanya adalah sebuah fenomena praktis, disesuaikan dengan norma-norma perilaku, hadis menjadi sarana tidak saja norma-norma hukum tetapi juga keyakinan dan prinsip-prinsip religius. Di sini kita sampaikan beberapa contoh.

Di atas kita telah sampaikan peringatan Abû Yûsuf tentang penentangan hadis. Beberapa peringatan ini disandarkan kepada

Nabi sendiri dan kita telah mengemukakan bahwa sangatlah mungkin tradisi-tradisi anti-hadis telah ada sebelum tradisi-tradisi pro-hadis. Catatan yang ada yang paling terkini tentang dukungan hadis dengan hadis adalah pada Asy-Syâfi'î. Dia mengutip Sunnah berikut:

Nabi bersabda, “Semoga Tuhan memakmurkan orang yang mendengar perkataanku, menjaganya dengan hati-hati dalam ingatan dan kemudian menyampaikannya kepada orang lain (meriwayatkannya). Karena, banyak pembawa kebijaksanaan yang tidak dapat memahaminya sendiri (tetapi hanya dapat menyampaikannya). Dan banyak penyampai kebijaksanaan yang menyampaikannya kepada seseorang yang dapat memahaminya dengan lebih baik. Ada tiga hal yang hati manusia tidak akan pernah kikir: berbuat sungguh-sungguh untuk Tuhan, keinginan baik yang kuat terhadap orang-orang Islam dan bersepakat dengan mayoritas mereka—karenanya misi mereka (dakwah) akan menyelamatkan mereka.”⁴⁷

Sunnah lain yang dikutipnya berulang kali adalah bahwa Nabi bersabda;’

Aku tidak mau menemukan salah seorang dari kamu tiduran di atas kursinya dan, ketika sebuah perintah datang dariku memerintahkannya untuk mengerjakan sesuatu, atau melarang melakukan sesuatu, ia berkata, ‘Saya tidak mengetahui (hal ini); Saya mengikuti apa yang saya dapatkan dalam Kitab Allah.’⁴⁸

Terakhir, ada sebuah Sunnah yang sesuai dengan apa yang Nabi sabdakan,

Tidaklah berdosa menyampaikan Sunnah dari Bani Isrâ’îl; dan ambillah (pula) Sunnah dariku tetapi jangan memalsukan Sunnah yang disandarkan kepadaku.⁴⁹

Yang pertama dari tiga hadis yang disebutkan di atas juga digunakan Asy-Syâfi'î sebagai sebuah argumen untuk *ijmâ'* yang nantinya akan kita diskusikan. Di sini kita mulai dengan

mengemukakan sebuah prinsip umum yaitu bahwa sebuah hadis yang memuat sebuah prediksi, secara langsung atau tidak, tidak dapat, atas dasar historis yang ketat, diterima sebagai asli berasal dari Nabi dan harus dirujuk ke masa yang sesuai pada sejarah sesudahnya. Kita tidak menolak semua prediksi tetapi hanya yang agak spesifik. Prinsip ini telah diterima oleh kebanyakan tradisionis klasik sendiri tetapi tidak pernah mereka terapkan secara sepenuhnya pada historisitas yang ketat. Sementara mereka menolak sepenuhnya prediksi-prediksi yang khusus yaitu prediksi yang mengklaim bisa menunjukkan hari, tanggal atau tempat yang spesifik, tetapi tanpa rasa sesal mereka menerima prediksi-prediksi kemunculan kelompok atau partai yang berbasis teologi dan politik di kalangan orang-orang Islam. Sebagai Muslim kita harus memutuskan apakah, berhadapan dengan data-data historis yang tegas, kita dapat menerima dan terus menerima hadis prediktif dan, jika jawabnya 'ya', sejauh mana. Ada satu tipe prediksi yang terkandung, misalnya, dalam ayat Al-Quran tentang ramalan perang antara orang-orang Persia dan Romawi (Al-Quran, 30: 1-3). Prediksi yang sejenis ini benar-benar rasional, bahkan kebijaksanaan manusia biasa, dengan penglihatan mendalam kepada sejarah, dapat dengan sukses memprediksi hal-hal semisal itu sebagai perang, kemerosotan ekonomi, dll, sementara itu betapa besar kesempurnaan yang bisa dicapai oleh kebijaksanaan Tuhan. Tetapi kita akan memperlihatkan bahwa prediksi yang dikandung oleh hadis baik langsung maupun tidak, tidaklah termasuk tipe ini. Lebih-lebih, pada bagian selanjutnya kita akan memperlihatkan bahwa fungsi dasar hadis tidaklah semata-mata penulisan sejarah tetapi membuat sejarah dan bahwa fenomena kontemporer diarahkan kembali kepada bentuk hadis untuk selanjutnya membentuk Masyarakat dalam pola spiritual, politik dan sosial tertentu. Kita kembali harus menegaskan bahwa hal ini bukanlah penentangan terhadap kemampuan prediksi Nabi, hal ini di luar kerja-kerja historis yang kita tentang. Sebaliknya, kita meyakini bahwa kebesaran Nabi

terletak pada kenyataan bahwa, dengan memiliki pemahaman yang unik tentang kekuatan sejarah, dia menekankan mereka sebagai alat bantu bagi pola moral yang berdasarkan inspirasi ke-Tuhanan. Tetapi ada jarak yang sangat jauh antara pertimbangan historis dengan ramalan, seperti Nabi palsu Musaylamah, dan kemunculan Mu'tazilah, Khawârij, Syi'ah, dll.

Dengan hadis yang prediktif kita tidak bermaksud hanya semisal hadis yang mempunyai bentuk prediktif tetapi juga yang memuat sebuah prediksi. Misalnya, hadis, "Orang-orang Qadariyah (yaitu orang yang memperpegangi kebebasan manusia berkehendak) adalah Pemimpin pada Masyarakat ini," sekalipun tidak secara langsung bersifat prediktif, tetapi memuat sebuah prediksi. Karena, hal ini mengisyaratkan sebuah kesadaran teknis tentang problem filosofis kebebasan yang dapat berkembang hanya dengan munculnya perpecahan dogmatik. Sekarang, dalam arahan prinsip kita, ketiga hadis yang dikutip di atas dari Asy-Syâfi'î yang mendukung fenomena hadis sendiri adalah sangat meragukan secara historis. Ambillah hadis pertama. Di samping fakta yang nyata bahwa apa yang disandarkan kepada Nabi pada bagian pertama hadis ini adalah ia mengatakan sesuatu untuk menghinakan para Sahabatnya sendiri dengan menyebut mereka tidak cerdas, hadis tersebut hanya dapat muncul pada saat ketika kepandaian hukum orang-orang Islam meningkat tajam dan mazhab-mazhab yang brilian yang memiliki pendapat hukum berkembang melingkupi seluruh wilayah Muslim dari Iraq sampai Mesir. Lebih jauh lagi, hal ini memunculkan gambaran Nabi dan Sahabatnya yang sepenuhnya palsu (artifisial): Nabi digambarkan telah berbicara dan menyampaikan pernyataan, tidak untuk kebutuhan Masyarakat pada saat itu tetapi untuk menjaga Masyarakat secara ketat kata demi kata, untuk disampaikan kepada generasi kemudian yang akan memahaminya dengan lebih baik! Hadis kedua juga tidak akan mampu melewati ujian: hadis ini mengisyaratkan penerimaan terhadap Al-Quran dan sebuah

penolakan yang menyeluruh terhadap Sunnah, sebuah perceraian yang paripurna antara yang pertama dan kedua yang, sebagaimana yang juga kita tunjukkan dalam artikel terakhir kita, secara rasional dan hukum dapat disandarkan kepada para Sahabat. Bagaimana bisa para Sahabat, yang menerima bahkan Kalam Tuhan di bawah bimbingan langsung Nabi, menolak otoritas Nabi secara keseluruhan (sebagaimana dibedakan dari bisikan pada keadaan tertentu tentang keputusan yang khusus dari Nabi)? Karena hadis yang diperdebatkan menggambarkan penolakan terhadap Sunnah dan mengutamakan Al-Quran. Hal ini muncul dengan nyata pada situasi kemudian ketika gerakan hadis telah mapan dan mengklaim dirinya sebagai sarana tunggal (di luar Sunnah yang “hidup”) untuk mengekspresikan Sunnah Nabi; dan keabsahannya dalam perkara ini dipertanyakan oleh ahl-al-Kalam dan mazhab-mazhab hukum yang terdahulu. Jadi, Hadis ini menjadi sangat nyata prediktif. Demikian pula hadis ketiga Asy-Syâfi’î, kasusnya juga tidak lebih baik:

Tidaklah berdosa menyampaikan Sunnah dari Bani Isrâ’îl; dan ambillah (pula) Sunnah dariku tetapi jangan memalsukan Sunnah yang disandarkan kepadaku.

Dengan perubahan tertentu, hadis ini juga selamat dan tercantum dalam *Shahîh al-Bukhârî*. Tetapi adalah merupakan fakta sejarah bahwa tradisi pada agama Judeo-Kristiani mulai menemukan jalannya ke dalam Islam pada masa yang sangat awal kebanyakan melalui aktivitas para *qushshâsh* yang terkenal yang ingin menjadikan khutbahnya seefektif mungkin. Gerakan ini telah dikritik oleh Sunnah dan perkataan tertentu pada masa awal. Misalnya, ada Sunnah bahwa ‘Umar suatu ketika membela penerimaan terhadap tradisi Yahudi tertentu tetapi dilarang dengan keras oleh Nabi untuk melakukannya.⁵⁰ Ada pula sebuah perkataan yang memperingatkan orang-orang Islam untuk mencari pengetahuan “tidak dari para tukang cerita yang terkenal tetapi dari para fuqahâ’.”⁵¹ Usaha-usaha

keras ini untuk menguatkan penegasan apa yang kemudian disebut sebagai *'isrâ'iliyyât* yang kemudian terus ditentang oleh hadis seperti di atas.

Banyak sekali dasar-hadis yang bersumber dari hadis. Mari sekarang kita berpindah ke *ijmâ'*. Asy-Syâfi'î memiliki dua hadis yang dikutip untuk membangun validitas *ijmâ'*. Para pendahulunya, tentu saja, memiliki ide tentang *ijmâ'* tetapi ini tampak sebagai sebuah perkembangan yang alami saja. Bahkan Abû Yûsuf dan Asy-Syaybânî yang berbicara secara tajam tentang Sunnah dan pendapat *al-jamâ'ah* dan *al-ummah*, tidak mengemukakan satu hadis pun, yaitu riwayat verbal dari Nabi untuk mendukung *ijmâ'*. Salah satu hadis dari Asy-Syâfi'î dalam perkara ini sama dengan hadis pertama yang dikutip di atas di mana pada bagian yang pertama kita telah membicarakan tentang hadis. Bagian kedua menyatakan,

Ada tiga hal yang hati manusia tidak akan pernah kikir: berbuat sungguh-sungguh untuk Tuhan, keinginan baik yang kuat terhadap orang-orang Islam dan bersepakat dengan mayoritas mereka—karenanya misi mereka (dakwah) akan menyelamatkan mereka.

Hadis kedua Asy-Syâfi'î berbunyi:

'Umar menyampaikan Khutbah di Al-Jâhiyah (sebuah tempat di Syiria) di mana ia berkata, "Suatu saat Nabi berdiri di antara kami sebagaimana saya sekarang berdiri di antara kalian dan bersabda, 'Muliakan para Sahabatku terlebih dahulu, kemudian orang-orang yang mengikuti mereka (*at-tâbi'ûn*) dan kemudian para pengikut mereka sesudahnya (*tâbi' at-tâbi'in*). Kemudian (yakni setelah ketiga generasi ini) kebohongan akan merajalela, di mana seseorang akan bersumpah tanpa diminta untuk bersumpah dan menawarkan untuk memberikan bukti tanpa diminta untuk melakukannya. Dengarkanlah! Barangsiapa yang ingin dibahagiakan dengan sebuah tempat yang lapang di Surga, hendaklah (dalam keadaan ini) berpegang pada mayoritas Masyarakat. Setan adalah kawannya orang yang menyendiri; jika

seseorang (bersama dengan yang lain) menjadi dua, Setan pelan-pelan akan menjauh dari mereka..."⁵²

Kenyataan bahwa para ahli hukum masa awal, sekalipun menekankan *ijmâ'*, tidak mendukungnya dengan hadis sama sekali adalah uraian signifikan yang mendasar tentang evolusi gerakan hadis. Lebih dalam lagi, seberapa besar perubahan situasi dalam perkara ini sampai masa Asy-Syâfi'î dapat digambarkan secara jelas dengan satu contoh. Abû Yûsuf, ketika memperingatkan penentangan terhadap aliran hadis mengatakan bahwa Nabi suatu ketika pernah bersabda,

Hadis yang mengatasnamakan aku akan tersebar; maka segala yang sampai kepadamu atas namaku dan sesuai dengan Al-Quran, terimalah ia sebagai berasal dariku sementara apa yang sampai kepadamu atas namaku tetapi bertentangan dengan Al-Quran tidak akan dapat berasal dariku.⁵³

Sebagaimana kita tunjukkan terdahulu dalam bagian ini, tipe hadis yang anti-hadis yang semisal ini tidak dapat dianggap asli. Ia lebih menggambarkan sebuah usaha yang sungguh-sungguh tidak saja sebagai bagian dari Mu'tazilah tetapi juga ahli hukum ortodok untuk menahan pergerakan hadis. Tetapi gerakan-hadis baru menjadi kuat beberapa dekade kemudian di mana hadis yang khusus seperti ini yang dianggap asli oleh Abû Yûsuf, telah ditolak Asy-Syâfi'î sebagai hadis yang benar-benar salah.⁵⁴

Tetapi bagaimana dengan dua hadis yang dikutip Al-Syâfi'î untuk memberikan dasar teoretis terhadap *ijmâ'*? Untuk hadis yang pertama telah kita temukan alasan untuk menyatakannya tidak historis. Lebih jauh lagi, kita mungkin melihat bahwa keadaan ini merupakan bagian dari kampanye massal yang dilakukan dari abad kedua dan seterusnya untuk menjaga kesatuan struktur Masyarakat dan untuk mengkristalkan sebuah mayoritas ortodoks yang tidak ekstrem yaitu sebuah mayoritas di mana dengan menjadi mayoritas dan sekaligus

jalan tengah (non-ekstrem) merupakan penanda ‘ortodoksi’. Begitu pula dengan hadis kedua yang dikutip Asy-Syâfi‘î, yang sangat perlu ditunjukkan di sini adalah hadis ini sangat jelas prediktif. Hadis ini memberikan isyarat formal bahwa tiga generasi pertama—Sahabat, *at-tâbi‘ûn* dan *tâbi‘ at-tâbi‘în*—harus dianggap sebagai Empunya doktrin dan praktik Islam dan bahwa ajaran mereka merupakan dasar yang permanen bagi struktur keagamaan Masyarakat. Ini adalah poin yang sangat penting untuk dicatat bahwa kira-kira setelah ketiga generasi ini, Sunnah yang “hidup” dari ketiga generasi ini mulai disucikan dalam bentuk hadis.

Asy-Syâfi‘î, seketika sebelum mengutip hadis tentang *ijmâ’*, sementara mempertahankan *ijmâ’* juga menyatakan,

Kita tahu (yakni ini adalah pendirian kita) bahwa kelompok mayoritas (*‘ammah*) dari mereka (yakni Muslim) tidak akan, insya Allah, bersepakat terhadap sebuah kesalahan.

Sesudah Asy-Syâfi‘î, ketika hadis masih berkembang lebih jauh, pernyataan ini menjadi sebuah hadis dan disandarkan kepada Nabi dalam *Shahîh at-Tirmizi* dengan perubahan kata *khatha’* menjadi *dhalâlah* dan pada abad kemudian menjadi sangat terkenal. Formulasi lain dalam masalah ini juga eksis sebagai hadis, “Tangan Tuhan di atas mayoritas (*al-jamâ‘ah*)”⁵⁵ dan lain-lain. Tetapi, sebagaimana yang baru saja kita sebutkan, hadis-*ijmâ’* adalah bagian dari kampanye untuk mengkristalkan sebuah ortodoksi yang tidak ekstrem, pada pertimbangan yang harus kita lihat sekarang.

4. Hadis dan Ortodoks (*as-Sunnah wa’l-Jamâ‘ah*)

Bentuk terpenting dari sejarah keagamaan Islam, kelalaian dan sikap meremehkan yang pasti menghasilkan kesalahpahaman yang total terhadap sejarah tersebut, adalah kenyataan bahwa dari momen itu juga perbedaan-perbedaan politik, teologi dan hukum telah mengancam integritas Masyarakat, ide untuk menjadi

kesatuannya muncul dengan sendirinya. Doktrin bahwa kesatuan ini akan menjadi sejenis sintesis atau *via media* (as-Sunnah) merupakan kebutuhan yang sewajarnya dari ide yang sama. Oleh karena itu, term as-Sunnah wa'l-Jamâ'ah, sebagai sebuah frase yang tunggal, tidaklah semata-mata mensejajarkan tetapi diperpegangi untuk menghubungkan keduanya. Lebih lagi, fungsi yang paling mendasar dari 'ortodoksi' adalah, sejak kelahiran pertama kali ide ini, tidaklah untuk menyetir atau menentukan kebenaran agama tetapi untuk mengkonsolidasikan dan memformulasikannya; tidaklah pula menjadi perantara antara Tuhan dan manusia atau sebuah kelompok yang mengendalikan di antara kelompok-kelompok yang lain tetapi untuk menstabilkan dan menjaga keseimbangan. Agen dari drama besar yang memproduksi struktur ortodoksi ini sepenuhnya adalah Ahl al-Hadits.

Perang-perang politik, dan, dalam alur mereka, kontroversi-kontroversi teologis dan dogmatik, muncul sebagai tipe utama yang khusus dari hadis prediktif yang dikenal sebagai "Hadis tentang berbagai perang saudara" (*hadits al-fitan*). Tujuan yang jelas adalah untuk mengarahkan sebuah arus tengah khususnya antara ekstrem-ekstrem politik dan teologi Khawârij dan Syi'ah. Untuk menjustifikasi hadis tentang perang saudara, beberapa hadis tertentu yang berlebihan disebarkan sebagaimana dari Sahabat Hudzaifah yang berkata:

Suatu ketika Nabi berdiri di tengah-tengah kita (untuk menyampaikan amanat kepada kami) tentang hal yang tidaklah ia meninggalkan sesuatu (yang penting) yang terjadi sampai Hari Kiamat kecuali amanatnya tersebut telah mencakupnya. Mereka yang mengingatnya, mengingatnya dan ada sejumlah orang yang telah lupa... ada beberapa hal dalam amanat tersebut yang saya telah lupa tetapi ketika saya hadapkan dengan mereka saya mengingat mereka hanya sebagai pribadi (yang secara samar-samar) mengingat wajah seseorang yang tidak hadir tetapi ketika dia melihatnya kembali ia mengenalinya.

Hadis ini dikutip oleh Al-Bukhârî dan Muslim.⁵⁶ Menurut Abû Dâwud, Hudzaifah berkata bahwa Nabi telah mengenali setiap pemimpin dari kelompok politik yang bertikai yang mempunyai tiga ratus atau lebih pengikut, dari namanya, nama ayahnya dan sukunya.⁵⁷ Sebuah hadis-fitnah yang khas adalah sebagai berikut dari Muslim dan Al-Bukhârî yang menurut sebagian orang diriwayatkan kembali oleh Hudzaifah:

Orang-orang pernah bertanya kepada Nabi tentang kebaikan sementara aku pernah bertanya kepada beliau tentang keburukan tanpa rasa takut bahwa hal ini akan mengenai diriku. Kemudian aku berkata, "Wahai Rasul Allah! Kami sebelumnya telah berada dalam kebodohan dan keburukan dan kemudian Tuhan membawakan kami kebaikan ini (melalui kamu); akankah kembali ada keburukan sesudah kebaikan saat ini?" "Ya," jawab Nabi. "Dan akankah kebaikan datang kembali sesudah keburukan tersebut?" saya kembali bertanya. Nabi bersabda, "Ya, tetapi akan ada percampuran dengan kecurangan di dalamnya." "Seperti apakah kecurangannya tersebut?" saya bertanya. Nabi menjawab, "Sejumlah orang akan lebih mengikuti orang lain daripada Sunnahku dan akan mengajak orang untuk tidak mengikuti jalan yang aku arahkan. Beberapa perbuatan mereka akan berupa kebaikan, yang lainnya keburukan." Saya bertanya, "Akankah sesudah kebaikan (yang bercampur) ini, kembali ada kejahatan?" Beliau bersabda, "Ya, para ahli propaganda akan berdiri di pintu neraka; siapa saja yang mau mendengarkannya, mereka akan melemparkannya ke dalamnya." "Gambarkan mereka kepada kami, wahai utusan Tuhan!" pintaku. Nabi bersabda, "Mereka berasal dari ras kita sendiri, berkata dengan bahasa yang sama sepenuhnya." "Apa perintahmu kepadaku bila aku berada dalam situasi tersebut?" aku bertanya lagi. Nabi bersabda, "Ikutilah kelompok mayoritas kaum Muslimin dan pemimpin politik mereka." "Tetapi apabila mereka tidak mempunyai kelompok mayoritas atau pemimpin politik?" aku terus bertanya. Nabi menjawab, "Maka tinggalkanlah semua faksi yang ada, bahkan sampai kamu harus berpegang pada akar sebuah pohon sampai maut menjemputmu dalam keadaan ini."⁵⁸

Menurut versi lain dalam *Shahih Muslim* Nabi bersabda,

Sesudahku akan datang para pemimpin politik yang tidak dibimbing oleh bimbinganku dan tidak akan mengikuti Sunnahku, dan di antara mereka akan muncul orang-orang yang hati mereka adalah hati setan tetapi bertubuhkan manusia.” Hudzaifah bertanya dengan berkata, “Apa yang semestinya aku lakukan, Wahai Rasulullah, jika aku berada dalam situasi tersebut?” Kemudian Nabi menjawab, “Dengarkan dan patuhilah pemimpin politik. Bahkan seandainya ia memukul belakangmu dan mengambil harta bendamu, hendaklah kamu mendengarkan dan mematuhiya.”⁵⁹

Kedua hadis ini, tentu saja, tidaklah dapat diterima sebagai benar berasal dari perkataan-perkataan Nabi sedikit pun dibandingkan hadis terdahulu (yang digambarkan sebagai dasar bagi semua hadis prediktif). Apa yang mereka bersama ajarkan adalah agar selalu berpegang kepada Mayoritas Muslim dan menaati kepemimpinan politik di setiap keadaan—kecuali adanya kemungkinan ketidaktaatan. Jadi, kita memahami bahwa hadis-*ijmâ'* berakar pada kebutuhan politik yang mendesak. Dan diktum bahwa seseorang harus taat bahkan kepada pemimpin yang tidak adil adalah sebuah nasihat kebijakan yang disampaikan oleh kebutuhan-kebutuhan politik yang muncul karena perang saudara yang tidak berkesudahan; hal ini memberikan perhatian yang khususnya pada para pemberontak profesional yang tidak pernah dapat disembuhkan, Khawârij. Dan sebuah hadis yang khusus anti-Khawârij adalah sebagai berikut yang, merupakan perlawanan terhadap pemberontakan Khawârij, mengajarkan ketidakpedulian dan isolasi penuh, yaitu bahwa Nabi bersabda,

Akan ada perang-perang saudara di mana seseorang duduk tinggal di rumah akan lebih baik daripada orang yang berdiri, dan orang yang berdiri akan lebih baik dari orang yang berjalan; dan orang yang berjalan akan lebih baik daripada orang yang berlari...⁶⁰

Hadis ini tidak melakukan apa-apa kecuali berusaha menyerang aktivitas dan semangat Khawârij dalam kehidupan politik.

Kenyataannya, kadang-kadang hadis yang mengasingkan seseorang telah berfungsi untuk membatalkan doktrin-*ijmâ'* dan untuk mengajarkan individualisme yang saling bertabrakan. Jadi, Nabi diriwayatkan telah memberikan nasihat kepada 'Abdullâh b. 'Amr b. al-Ash,

Tetaplah di rumahmu dan jagalah mulutmu; ambil apa yang kau ketahui sebagai kebaikan dan tinggalkan apa yang kamu tidak dapat memahaminya sebagai kebaikan; dan pikirkan urusanmu sendiri dan janganlah melakukan sesuatu yang menjadi urusan 'publik'.⁶¹

Yang perlu diperhatikan di sini adalah bahwa kata yang kita rujuk sebagai 'publik' di sini adalah *al-'âmmah* yang ekuivalen dengan *al-jamâ'ah* sebagaimana yang akan kita jelaskan sekarang.

Bagaimanapun, tidak semua hadis Sunni adalah anti-Khawârij. Contohnya, ada sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Hanbal, Abû Dâwud, At-Tirmidzî dan Ibnu Mâjah di mana sebuah doktrin politik telah digabungkan yang pada dasarnya adalah Khawârij yang tidak dapat disalahkan. Menurut hadis ini, Nabi bersabda,

Nasihat (terakhir)-ku kepadamu adalah untuk takut kepada Allah dan memberikan ketaatan penuh (kepada pemimpin politik) sekalipun ia adalah seorang budak hitam. Mereka yang hidup lebih lama dariku akan melihat perpecahan yang besar (di kalangan kaum Muslimin); maka berpeganglah pada Sunnahku dan kepada Khalifah yang dibimbing oleh kebenaran dan mendapatkan petunjuk dari Tuhan.⁶²

Dalam hadis ini, elemen ketaatan yang absolut adalah anti-Khawârij tetapi pengecualian terhadap kepemimpinan pada seorang "budak hitam" adalah benar-benar Khawârij yang sangat jelas. Kalangan Sunni berkeyakinan bahwa "para pemimpin berasal dari kalangan Quraisy," sementara orang-orang Syi'ah menuntut kepemimpinan harus dimiliki oleh keturunan dari jalur 'Alî. Hanya Khawârij sendiri yang memperluas kehormatan untuk menjadi

pemimpin politik masyarakat kepada setiap orang Islam—“sekalipun dia adalah seorang budak yang hitam,” satu-satunya syarat adalah kemampuan seseorang untuk mengelola negara. Fenomena ini yaitu bahwa Ahl as-Sunnah wa’l-Jamâ’ah telah memasukkan dalam doktrin mereka elemen-elemen tertentu dari Kanan dan elemen-elemen lainnya dari sayap Kiri, tidaklah dibatasi hanya pada hadis ini saja, yang disampaikan di sini hanya sebagai ilustrasi. Kebijakan sintesis dan mediasi ini, sungguh, merupakan esensi dari Ahl as-Sunnah.

Tetapi ide tentang “mayoritas yang berada di jalan tengah”, sekalipun tentu saja pada fase pertamanya lahir karena kebutuhan politik, juga dikembangkan untuk diterapkan dalam sebuah pengertian hukum-teologis sebagai faksi politik yang cenderung menciptakan sebuah dasar hukum-moral-teologis bagi mereka sendiri. Pada artikel terakhir, kita telah menunjuk kepada deskripsi Abû Hanîfah tentang dirinya sendiri sebagai salah seorang Ahl al-’adl wa’l-Sunnah (yakni pemegang keadilan dan jalan tengah) dalam konteks sebuah pertentangan teologi. [Sehubungan dengan hal ini, orang juga mesti menyebut term tersebut sebagai “*al-jamâ’ah min al-hadits*” (yakni hadis yang diterima oleh mayoritas atau hakikat kolektif dari hadis) dan “*as-sunnah al-ma’rûfah*” yang sering digunakan oleh Abû Yûsuf untuk membedakannya dari pendapat yang ‘periferal’ dan ‘asing’]. Kontroversi ini sungguh yang paling akut, tidak hanya karena ini merupakan kontroversi moral-teologis umum yang pertama dalam Islam tetapi juga karena hakikatnya yang paling dalam, ia mengancam struktur Masyarakat Muslim dengan sangat serius. Kontroversi tersebut secara keseluruhan adalah: Apakah definisi seorang mukmin atau Muslim dan dapatkah seseorang terus disebut sebagai Muslim sekalipun ia melakukan dosa besar? Khawârij tidak hanya menyebut orang yang seperti itu sebagai Kâfir tetapi mereka juga mensifati *kufr* bagi mereka yang tidak menyatakan orang seperti itu sebagai *kufr*, dan lebih jauh lagi menyatakan perlunya Jihâd melawan mereka. Menghadapi

tantangan yang menakutkan ini diperlukan definisi yang umum tentang Islam yang dapat diterima dalam pandangan ‘mayoritas’. Akankah definisi tersebut tidak perlu merupakan jalan tengah—dan, karenanya, benar? Reaksi pertama terhadap fanatisme yang tanpa kompromi dari Khawârij adalah Murji’ah yaitu doktrin—yang mungkin banyak dipegang dalam pemerintahan Umayyah—bahwa seseorang yang telah menjadi Muslim tidak boleh disebut sebagai non-Muslim karena perbuatannya, dan bahwa penilaian terhadap jiwanya (keimanannya—*terj.*) haruslah ditanggung kepada Tuhan untuk mendapatkan keputusan akhir. Tentu saja, jika Masyarakat harus terus hidup dalam keadaan apa pun, definisi seperti itu diperlukan dan faham Murji’ah yang dimodifikasi—dengan membuat beberapa perbedaan antara Islam dan Imân—dalam keadaan tertentu, membentuk faktor yang esensial terhadap ortodoksi yakni keyakinan terhadap mayoritas Masyarakat. Hadis yang terkenal berikut merupakan hadis Murji’ah yang khas dan dapat ditemukan dalam Al-Bukhârî dan Muslim.

Seorang Sahabat, Abû Dzarr, menceritakan bahwa Nabi telah bersabda, “Tidak seorang pun yang menyatakan bahwa ‘tidak ada Tuhan selain Allah’ kecuali dia akan masuk surga.” Abû Dzarr bertanya, “Sekalipun ia berzina dan mencuri?” “Sekalipun ia berzina dan mencuri,” Sabda Nabi. Abû Dzarr mengulangi pertanyaan itu sampai tiga kali dan mendapatkan jawaban yang sama dari Nabi yang pada pernyataannya yang ketiga kali menambahkan, “Sekalipun hidung Abû Dzarr mengendus-ngendus debu”—maksudnya sekalipun Abû Dzarr sangat menginginkan hal yang berbeda. Kita diberitahu bahwa ketika Abû Dzarr menceritakan hadis ini, (dengan bangga) mengulangi ungkapan, “Sekalipun hidung Abû Dzarr mengendus-ngendus debu.”⁶³

Hadis yang sama juga disampaikan oleh Abû Yûsuf dalam *Kitâb al-Âtsâr*, hanya tidak dari Abû Dzarr, tetapi dari seorang Sahabat yang lain, Abû ad-Dardâ’; dan Abû Yûsuf menambahkan bahwa Abû ad-Dardâ’ pernah menceritakan hadis ini setiap Jum’at di mimbar Nabi.⁶⁴

Untuk mengatasi sebagian kekagetan moral di mana seorang yang sensitif mungkin akan merasakannya ketika disampaikan bahwa seseorang masih akan terus sebagai Muslim yang baik “sekalipun mereka berzina dan mencuri,” sebuah pandangan yang lebih kompromis dan sopan dikedepankan dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abû Dâwûd dan At-Tirmidzî yakni bahwa Nabi bersabda,

Ketika seseorang berzina, keimanannya hilang, dan melayang-layang di atas kepalanya seperti sebuah kelambu; tetapi ketika ia melewati (keadaan berdosa) ini, Iman kembali kepadanya.⁶⁵

Sebagai hasil dari aktivitas hadis yang sepenuh hati dan sungguh-sungguh ini, di tengah sebuah atmosfer konflik yang tak berkesudahan, ortodoksi Muslim—ahl as-Sunnah (yakni mayoritas Masyarakat) akhirnya—di tangan Al-Asy’ârî, Al-Mâturîdî dan para penerus mereka—membentuk sebuah definisi Islam yang umum yang membungkam faham Khawârij dan Mu’tazilah dan menyelamatkan Masyarakat dari bunuh diri.

Gambaran umum yang sama muncul ketika kita berpindah ke masalah kebebasan manusia dalam berkehendak versus determinisme ke-Tuhanan—Batu besar kedua (yang secara langsung tumbuh dari yang pertama yaitu hubungan antara keimanan dengan perilaku dan definisi seorang Muslim) yang mengguncang Masyarakat selama abad kedua dan ketiga. Tetapi, jika tantangan pada yang pertama datang dari Khawârij, sebaliknya pada yang kedua datang dari Mu’tazilah yang, pada dasarnya, adalah pewaris teologis Khawârij. Kedua pertanyaan tersebut juga saling berhubungan. Karena, jika seseorang manusia bebas berkehendak dan (mungkin) berbuat sesuai keinginannya, maka perbuatannya merupakan petunjuk langsung akan keadaan Iman di dalam jiwanya, dan ia bertanggungjawab terhadap kehendak dan perbuatan tersebut. Tetapi jika demikian, kemudian kontroversi yang asal tentang siapa yang disebut seorang

Muslim dan tidak, akan dibuka kembali. Dengan kata lain, Mu'tazilah telah menghidupkan kembali faham Khawârij. Di samping, dalam pemikiran keagamaan, Mu'tazilah tampak sebagai sebuah bentuk humanism tulen, dengan membebaskan kepada Tuhan apa yang sejumlah orang tertentu menganggapnya sebagai kebenaran dan keadilan. Mungkin karena bahaya keduanya, sejumlah besar hadis disebarkan untuk menekankan determinisme ke-Tuhanan di berbagai level—tujuan, motivasi dan tindakan. Kita telah catat dalam bagian kedua di atas sebuah bentuk awal yang relatif dari hadis yang deterministik ini. Tetapi suatu saat hadis dalam perkara ini bertambah banyak. Misalnya Nabi diriwayatkan telah bersabda,

Orang-orang yang meyakini kebebasan berkehendak manusia akan menjadi Pemimpin Masyarakat ini. Janganlah kalian menjenguk mereka ketika mereka sakit; jangan hadir pemakaman mereka ketika mereka meninggal.⁶⁶

Hadis ini, selain membela pendirian ekstrim yang memboikot secara total Mu'tazilah, juga memuat sejumlah langkah teknis dalam sebuah penalaran filosofis yang rumit yang tidak dapat disandarkan ke Arab masa awal abad ketujuh. Argumen yang ditekankan adalah pada jalur berikut. Tuhan itu Maha Kuasa. Tetapi jika ada satu kekuatan yang Maha Kuasa, tidak satu pun ada sosok yang bisa kuasa, hanya satu yang Maha Kuasa, tetapi manusia, untuk memiliki kebebasan berkehendak dan berbuat, haruslah kuasa. Dengan demikian, penerimaan akan kebebasan manusia sama dengan penerimaan adanya dua kekuasaan yang tertinggi—Tuhan dan manusia, karena, jika kita menganggap kekuasaan manusia tidak pada posisi tertinggi tetapi hanya derivasi dari Tuhan, maka kebebasan berkehendak akan menjadi ilusi belaka. Dalam sejarah, faham Zoroaster menerima adanya dua kekuasaan tertinggi—Yazdan dan Ahriman. Dengan demikian, keyakinan akan kebebasan berkehendak adalah satu bentuk keyakinan dari Zoroaster. Sesuai dengan hadis yang lain, Nabi bersabda,

Janganlah melakukan hubungan sosial dengan orang-orang yang meyakini kebebasan berkehendak, janganlah membawa masalah kepada mereka untuk meminta keputusan.⁶⁷

Sebuah hadis yang termuat dalam Muslim dan Al-Bukhârî meriwayatkan dari Nabi,

Telah ada ketentuan bagi anak Adam tentang sejumlah perzinahan yang akan ia lakukan. Sekarang, zina mata adalah sebuah pandangan (yang bernafsu), zina mulut adalah perkataan; hatilah yang berkeinginan dan bergairah sementara organ seksual (hanya) melaksanakan atau menolaknya.⁶⁸

Sejumlah hadis menetapkan secara kategoris dan jelas bagaimana Tuhan, ketika Dia menciptakan semua jiwa di alam Keabadian, mentakdirkan sebagiannya ke surga, yang lainnya ke neraka, dan sebagiannya mengatakan, “saya tidak peduli!”⁶⁹ Dalam sebuah hadis yang terdapat dalam Al-Bukhârî dan Muslim, Nabi bersabda,

(Ketika embrio berusia empat bulan), Tuhan mengutus seorang malaikat dengan membawa empat Ketentuan yang dia tuliskan yaitu perbuatannya, umur, rezeki dan apakah ia bahagia atau tidak... Saya bersumpah demi Tuhan yang tiada Tuhan selain Ia, ada di antara kamu yang terus melakukan perbuatan yang akan membawa ke surga sampai, ketika jarak antara dia Surga satu yar, Takdir mendatangnya dan dia melakukan sebuah perbuatan yang akan memasukkannya ke dalam Neraka dan kemudian masuklah ia ke dalam Neraka.⁷⁰

Tetapi kembali, tidak semua hadis deterministik dalam pengertian sudah ditentukan sepenuhnya, ada pula hadis Sunni—sekalipun jumlahnya sedikit—yang mengemukakan masalah yang sangat berbeda. Misalnya, ada sebuah hadis yang terkenal, diriwayatkan oleh Al-Bukhârî dan Muslim di mana Nabi bersabda,

Setiap anak terlahir dalam keadaan yang hakiki (yakni keadaan baik), tetapi kemudian kedua orang tuanyalah yang menjadikannya seorang Yahudi, atau Kristen atau Majusi.⁷¹

Dan dalam sebuah hadis yang termuat dalam At-Tirmîdzî, Ibn Mâjah dan Ahmad b. Hanbal, Nabi ditanya oleh seorang Sahabat,

“Apakah menurutmu ramuan dan obat yang kita gunakan dan ukuran tindakan pencegahan yang kita ambil merupakan penyangkalan terhadap ketentuan Tuhan?” Nabi menjawab, “(Tidak). Semua itu sendiri merupakan bagian dari ketentuan Tuhan.”⁷²

Hadis kategori ini juga dimiliki oleh sebuah riwayat bahwa Umar suatu ketika memerintahkan pasukan Muslim untuk meninggalkan sebuah tempat yang terserang wabah penyakit, seseorang keberatan dengan perintahnya dengan berkata, “Apakah kamu hendak melarikan diri dari Takdir Tuhan?” Kemudian ‘Umar menjawab, “Saya lari dari Takdir Tuhan ke Takdir Tuhan pula.” Sekalipun hadis tipe kedua ini telah berusaha untuk mengimbangi hadis yang deterministik, namun yang terakhir mempunyai pengaruh yang lebih besar terhadap ortodoksi Sunni yang berbeda dengan Syi’ah (yang dalam hal ini, melanjutkan tradisi Mu’tazilah). Pada waktu kemudian sejumlah suara yang berpengaruh muncul di kalangan Islam Sunni yang menentang pengaruh yang lebih besar dari determinisme, dan khususnya interpretasi Sufi terhadapnya, di antara tokoh-tokohnya adalah Ibn Taymiyyah dan Syekh Ahmad Sirhindi.

Usaha yang sama dari kalangan Ahl as-Sunnah untuk mengendalikan sebuah “jalan tengah” dan terus mengawasi aliran-aliran yang berlebihan dapat terlihat pada fenomena pro dan anti-hadis Sufi. Di sini bukanlah tempatnya untuk berbicara secara detail tentang asal-usul Sufisme, tetapi tanpa menolak bahwa (sebagaimana dalam setiap masyarakat) pasti ada di antara Sahabat mereka yang berwatak aliran yang puritan dan hanya beribadah semata lebih kuat daripada karakter aktivis yang murni, dalam hal ini haruslah diterima

bahwa Sufisme, sebagaimana ia berkembang dari abad kedua dan, khususnya ketiga, memiliki justifikasi dalam praktik Masyarakat yang murni. Kemunculannya pertama kali didorong oleh perang-perang saudara yang berbau politik di satu sisi dan perkembangan hukum di sisi lain. Manifestainya yang paling awal adalah pengasingan diri yang berlebihan dan asketisisme yang ultra-puritan. Di atas, kita telah mencatat hadis tentang pengasingan diri yang ekstrim sehubungan dengan perang-perang yang sangat merusak. Tetapi hadis ini tidak hanya mengungkapkan sebuah sikap politik tetapi juga karakter spiritual tertentu. Lebih jauh lagi, sesuai dengan hadis dalam Al-Bukhârî, “Kitâb al-Jihâd”, Nabi digambarkan telah memberi rekomendasi bahwa seseorang sepatutnya pergi “ke sebuah gua di gunung (*syi’b*), dan menyendiri dari orang-orang.”⁷³ Bahwa hadis ini juga terdapat dalam *Shahih al-Bukhârî* pada bagian awal bab tentang Jihâd adalah sebuah bukti yang luar biasa terhadap pertumbuhan kekuatan gerakan Sufi dan semangat yang umum dari Ahl as-Sunnah. Tetapi juga ada hadis bantahan yang menarik yang sama kuat dan ekstrimnya. Hadis yang sangat menganjurkan usaha dalam mencari pendapatan untuk kehidupan (sebagai perlawanan terhadap interpretasi ekstrim konsep Sufi tentang Tawakkul) dan mencela kegemaran yang berlebihan terhadap ketaatan beribadah juga terkenal telah dicatat dengan detail.⁷⁴ Hadis yang ditunjukkan dalam masalah ini menyatakan Jihâd sebanding dengan kehidupan monastik.⁷⁵ Tetapi hadis yang paling luar biasa dalam tipe ini adalah hadis di mana Nabi bersabda,

(Sesuatu) yang berharga bagiku di dunia ini adalah wanita dan bau harum, tetapi kenikmatanku (yang sebenarnya) adalah pada orang yang shalat.⁷⁶

Masing-masing dari ketiga elemen dalam hadis ini, tanpa diragukan lagi, menggambarkan Sunnah Nabi. Tetapi jalan di mana menikmati dunia ini telah dikombinasikan dengan orang yang shalat

dalam satu nafas dan dan pensejajaran mekanis dari nilai-nilai genre yang sama sekali berbeda tidak bermakna apa-apa kecuali sebuah konstriksi yang artifisial yang sangat tidak bisa disandarkan kepada Nabi. Sungguh, nyatalah bahwa hadis mesti diarahkan berlawanan dengan target, dan terget ini tidak dapat sesuatu yang lain kecuali bentuk sufistik dari spiritualitas yang terpisah-pisah.

Dalam perkembangan yang disusun pada bagian terdahulu dan sekarang kita telah memilih dengan teliti contoh-contoh dari apa yang mungkin dikatakan membentuk “hadis yang fundamental” yaitu hadis yang menguraikan perkembangan yang fundamental dalam sejarah kagamaan Islam pada masa klasik, masa pembentukan dan melemparkan formasi ortodoksi (Sunnisme) ke dalam bentuk yang tegas. Kita telah dengan sengaja meninggalkan perkembangan hadis hukum secara khusus—sekalipun, tentu saja, sebuah konsep seperti *ijmâ'*, secara langsung juga relevan sebagai bagian dari kerangka hukum bagi orang Islam—karena hadis yang khusus tentang hukum tidak menguraikan kristalisasi ortodoksi sebagaimana hadis yang Fundamental. Tetapi, sekalipun hadis hukum juga memiliki karakter “hadis yang Fundamental” dan menunjukkan perkembangan yang sama pada hadis hukum itu, merefleksikan Sunnah yang “hidup” dari generasi awal kaum Muslimin dan tidak semata-mata Sunnah Nabi dalam pengertian yang khusus dan harfiah. Apakah Sunnah Nabi yang literal, dalam pengertiannya yang seutuhnya, dapat dilepaskan dari Sunnah yang “hidup” yang tergambar dalam hadis tersebut adalah sangat meragukan, atau malah tidak mungkin, sekalipun karakter-karakter fundamental tertentu dapat digambarkan secara pasti jika sebuah usaha akademik sistematis dan serius dijalankan. Dan, tentu saja, pertimbangan-pertimbangan keilmuan yang murni tersusun secara terpisah, orang-orang Islam memiliki pembagian tugas yang Islami untuk berusaha dan meneliti tingkatan-tingkatan yang berbeda lewat apa-apa yang hadis hukum telah sampaikan sebelumnya secara mendetail poin per poin.

Ambillah contoh pertanyaan tentang Ribâ dalam hadis. (Kita tidak sedang membicarakan pertanyaan yang menarik dalam Islam tersebut tetapi menggambarkan masalah hadis hukum). Ada dua hal di mana Al-Quran menyampaikan dengan jelas tentang institusi Ribâ: (i) bahwa ia adalah sebuah sistem di mana jumlah atau komoditas yang substantif bertambah “beberapa kali” (Al-Quran, 3: 130), dan, karenanya, (ii) ia bertentangan dengan perniagaan yang fair, sekalipun mereka yang terlibat dalam Ribâ berusaha mempertahankan bahwa hal itu adalah salah satu bentuk transaksi perdagangan (Al-Quran, 2: 275 dst). Satu-satunya deskripsi atau definisi tentang Ribâ yang diberikan oleh hadis yang historis adalah apa yang menguatkan pernyataan Al-Quran, yaitu orang berutang, sesudah melampaui masa yang telah ditentukan untuk membayar utang, dituntut untuk membayar lebih atau menaikkan dari modal.⁷⁷ Tidak ada penggalan bukti historis yang lain. Tetapi hadis yang semata-mata hukum telah berkembang sebelumnya dan dengan pasti merefleksikan Sunnah yang “hidup” dari periode awal, di mana formulasinya didasarkan atas praktik dan pendapat hukum. Bahwa telah ada perkembangan dalam hal tersebut dapat ditunjukkan dengan jelas. Karena satu alasan, ada sebuah hadis yang ‘umum’ yang disandarkan kepada perkataan ‘Umar bahwa Nabi tidak menjelaskan Ribâ secara detail dan, karenanya, dalam semangat kehati-hatian orang haruslah meluaskan cakupan pelarangan Ribâ seluas mungkin.⁷⁸ Tetapi di samping usaha yang terus-menerus untuk mensistematisasikan pemikiran hukum dalam perkara tersebut, tidak hanya perkembangan ini yang tergambar secara jelas dalam hadis, tetapi di sana juga masih tersisa kontradiksi yang sangat menyolok, seperti permasalahan apakah menjual binatang sebagai bunga untuk dijadikan uang lagi diperbolehkan atau tidak—setiap pandangan didukung oleh hadis.⁷⁹ Hadis yang sering dikutip bahwa komoditas yang termasuk dalam Ribâ haruslah dipertukarkan “sebanding dalam jumlah dan pada saat transaksi” jelas bertentangan dengan hadis yang juga terkenal bahwa Ribâ hanyalah pada pembayaran yang

tertunda dan tidak berkaitan dengan pertukaran barang langsung.⁸⁰ Keadaan ini dengan jelas merefleksikan dua mazhab pemikiran hukum dalam perkara tersebut. Tidak diragukan lagi tendensinya adalah mencapai pembatasan dan rigiditas yang lebih besar, dan kemudian, sungguh, tidak hanya bunga tetapi bahkan penerimaan sebuah hadiah oleh orang yang memberi utang dari orang yang berutang dilarang oleh hadis.⁸¹ Kita sungguh bergerak jauh dari latar belakang Al-Quran dan sebuah prinsip umum dibikin kemudian dalam bentuk sebuah hadis yang menyatakan, “Setiap keuntungan yang berlebih dari utang adalah bunga.”⁸² Bahkan pertukaran emas dan perak yang diolah di pabrik untuk menaikkan kuantitasnya dari bahan baku yang sama—kenaikan yang disengaja oleh orang yang membuatnya juga terlarang.⁸³

5. Sunnah dan Hadis

Pada bagian terdahulu kita telah menganalisa beberapa jalur utama hadis secara ‘obyektif’ dan—menurut pandangan mereka yang memiliki sikap dan perasaan sebagai pembela tradisi yang kuat—kejam (dan juga mungkin ‘tidak fair’?). Tetapi kita harus jelas dalam hal apa sebenarnya perkara-perkara ini. Sangatlah penting dalam hal ini untuk benar-benar jelas tentang titik perkara yang sebenarnya secara khusus karena ada aliran-aliran yang kuat dalam masyarakat kita yang, atas nama apa yang mereka namakan ‘progresivisme’, berkeinginan untuk menyingkirkan hadis dan Sunnah Nabi. Dalam keinginan mereka untuk “membersihkan jalan”, mereka menempuh metode yang jauh lebih meragukan daripada metode Nero untuk membangun kembali Roma. Tidak hanya aliran-aliran yang diragukan tersebut lemah dalam hal jangkauannya ke depan, mereka juga memperlihatkan kekurangan yang luar biasa dalam kejelasan persoalan-persoalan tersebut dan ketidaktahuan yang menyedihkan tentang evolusi hadis itu sendiri. Tanpa memiliki dasar, baik pada latar pendidikan maupun pengetahuan yang mendalam,

mereka terkadang menyampaikan kepada kita bahwa hadis tertentu tidak memiliki bukti sejarah dan karenanya tidak dapat dipercaya sebagai panduan untuk menjadi Sunnah Nabi. Pada masa yang lain kita secara naif menyampaikan bahwa hadis mungkin memiliki bukti sejarah tetapi ia tidak memiliki kenormativan Syari'ah yakni sekalipun hadis tersebut benar, ia tidak mengandung Sunnah bagi kita. 'Kemajuan' yang kita semua inginkan, bukan sekalipun Islam, tidak pula di samping Islam, tetapi karena Islam sebagaimana yang kita semua yakini bahwa Islam, sebagaimana ia diperkenalkan pertama kali sebagai sebuah gerakan di bumi pada abad ketujuh di tanah Arab, memperlihatkan kemajuan yang murni—baik moral maupun material. Tetapi kita tidak dapat menerima atau menetralsisir 'konfusiisme' dan pandangan yang menolak kemajuan manusia. Dari mana kita seharusnya memulai kemajuan, dengan apa selayaknya kita maju, dan ke mana kemajuan kita sepatutnya mengarah? Sebuah jawaban untuk pertanyaan-pertanyaan ini menuntut pemikiran ulang yang sederhana dan konstruktif terhadap sejarah kita. Apakah hubungan yang sebenarnya antara Sunnah dan hadis? Carilah pada usaha keras kontemporer dan pembicaraan yang bertele-tele tentang hadis untuk mencari sebuah jawaban pertanyaan yang penting ini dan pencarian yang sia-sia terhadap jawaban ini. Bisa dinyatakan di sini bahwa tidak ada kelompok dalam Islam masa klasik—tidak Khawârij atau Mu'tazilah—yang pernah menolak validitas Sunnah⁸⁴ dan apa yang mereka tolak adalah formulasi Sunnah dalam term-term gadis.

Lebih jauh kita akan menuju kepada ironi yang menyedihkan bahwa sering sekali argumen anti-hadis (yang juga diasumsikan anti-Sunnah) didasarkan kepada hadis tertentu yang dipilih secara naif dan subjektif, kepada pengaruh bahwa Nabi dan 'Umar atau seseorang yang lain dari generasi pertama yang memiliki otoritas telah melarang atau melemahkan semangat periwayatan hadis dari Nabi. Di samping irasionalitas yang instrinsik dari pandangan ini,

hadis anti-hadis ini sendiri sebaliknya, lewat pengujian historis yang lebih mendalam, merupakan sebuah produk langsung gerakan hadis. Dan jika semua hadis ditolak, apalagi yang tersisa kecuali pencarian kosong selama empat belas abad antara kita dan Nabi? Dan dalam pencarian yang kosong ini tidak hanya Al-Quran yang pasti terlepas dari tangan kita karena kelakuan subjektif kita sendiri—karena satu-satunya yang tersisa adalah aktivitas Kenabian itu sendiri—tetapi bahkan keberadaan dan integritas Al-Quran dan, sungguh, eksistensi Nabi sendiri menjadi sebuah mitos yang tidak berdasar.

Kita sekarang akan berusaha untuk memperlihatkan bahwa hadis yang teknis, yang dibedakan dari hadis historis dan biografis, sekalipun secara umum tidak historis, tetapi haruslah dilihat sebagai normatif dalam pengertian yang mendasar dan kita akan mencoba menunjukkan dengan ilustrasi apa pengertian dasar ini. Ada beberapa poin yang ingin kita berikan dalam hal ini:

1. Bahwa ketidakhistorisan hadis yang teknis secara umum pada formulasinya yang dapat terlihat jelas, ditunjukkan oleh berbagai contoh yang ada pada halaman-halaman terdahulu. Dengan ini dapat dikatakan bahwa kita, secara keseluruhan, telah memberikan sejumlah contoh dari sumber yang luas dan bahwa kesimpulan kita terlalu meluas. Sekarang hal pertama yang harus diingat adalah bahwa contoh-contoh yang telah kita kemukakan adalah apa yang kita sebut “hadis yang fundamental” yakni hadis tentang Metodologi Islam itu sendiri. Jika hadis tentang prinsip-prinsip fundamental *ijmâ'* dan hadis sendiri terbukti tidak historis, ukuran pertama berupa historisitas bagi kebanyakan hadis yang lain terbongkar. Harus diperhatikan bahwa di sini kita mengatakan “kebanyakan hadis yang lain” tidak “semua hadis yang lain”. Tetapi perbedaan di sini antara “kebanyakan” dan “semua”—dengan pengecualian pada hadis tentang Farâ'idh—sangatlah teoritis dan, setidaknya saat ini, tidak dapat ditentukan dan dipastikan: kebenaran setiap

hadis satu persatu haruslah diuji secara terpisah berdasarkan landasan-landasan historis. Keberatan kedua terhadap kita pastilah bahwa kita tidak mempertimbangkan *isnâd*—rantai periwayatan yang memberikan jaminan. Sekarang, kita tidaklah meremehkan pentingnya *isnâd*. Sangatlah jauh dari kenyataan bahwa *isnâd* telah memunculkan literatur informasi biografis yang asli dan luas—sebuah capaian Islam yang khas—hal ini telah memberikan kontribusi secara pasti untuk meminimalisir pemalsuan hadis. Sejumlah besar hadis palsu sungguh telah dapat dibersihkan oleh aktivitas yang tak kenal lelah dari para ahli hadis kita atas dasar *isnâd*. Tetapi sekalipun *isnâd* penting dalam hal menegatifkan (melakukan negasi atau penolakan—*terj.*), ia tidak dapat membentuk sebuah argumen akhir yang positif. Karena sekalipun seorang ‘A’ yang secara umum dianggap terpercaya bisa ditunjukkan telah benar-benar bertemu ‘B’ yang juga secara umum terpercaya (di mana poin itu sendiri sulit untuk dibangun), hal ini tidaklah membuktikan bahwa sebuah hadis tertentu yang sedang dipermasalahkan telah diriwayatkan oleh ‘B’ kepada ‘A’. Tetapi keberatan yang paling keras terhadap pertimbangan *isnâd* sebagai argumen akhir yang positif adalah bahwa *isnâd* sendiri adalah perkembangan yang relatif kemudian yang lahir sekitar akhir abad pertama.⁸⁵ Hadis prediktif yang diakui terdahulu tentang kesulitan-kesulitan politik yang terdapat dalam Al-Bukhârî dan Muslim memiliki *isnâd* yang sangat bagus, tetapi kita tidak dapat menerimanya jika jujur secara historis.

2. Tetapi penolakan yang paling fundamental terhadap tesis kita tentang ketidakhistorisan hadis bukanlah dari sisi saintifik tetapi akan ada dari sisi keagamaan yaitu bahwa hadis dengan demikian akan berubah mejadi sebuah konspirasi besar. Bagaimanapun pertanyaannya adalah apakah para Ahl al-Hadîts sendiri menganggap aktivitas mereka sebagai aktivitas historis

yang murni. Kita ungkapkan kembali di sini hadis yang dikutip di atas yaitu bahwa Nabi bersabda, “Perkataan apa saja yang baik, maka aku dapat disebut telah mengatakannya.” Ini tidak dapat dikatakan merujuk hanya kepada hadis moral, karena hadis politik dan hukum juga memiliki implikasi moral yang nyata. Bahkan hadis yang masyhur di mana Nabi bersabda, “Barangsiapa yang dengan sengaja berdusta tentang aku, maka siapkanlah tempatnya di neraka,” telah dimodifikasi untuk kemudian terbaca, “Barangsiapa yang menyampaikan kebohongan dengan sengaja...untuk menyesatkan orang-orang...” Atas dasar ini kemudian diformulasikanlah sebuah prinsip umum bahwa “hadis yang menumbuhkan perasaan ketaatan tidaklah ditolak”. Prinsip ini disandarkan oleh An-Nawâwî [lihat penjelasannya terhadap *Shahih Muslim*, Karachi (n.d.) vol.I, h.8] kepada Karrâmîyah dan dia mengeluhkan bahwa banyak orang yang tidak tahu dan para pendakwah mengikutinya. Bahkan hadis yang masyhur yang berkenaan dengan hadis yang sesuai dengan Al-Quran haruslah diterima, ia melakukan segalanya kecuali mendukung historisitas. Dengan demikian, haruslah disimpulkan di sini bahwa hadis menunjukkan semangat ajaran Nabi yang diinterpretasikan—ia merepresentasikan Sunnah yang “hidup”.

3. Tetapi jika hadis tidaklah mesti historis, sangatlah jelas di sini bahwa ia tidak terpisahkan dari Sunnah Nabi satu sama lain. Sungguh, ada hubungan yang sangat dekat dan tidak dapat dipisahkan antara hadis dan Sunnah Nabi. Kita kemukakan lagi apa yang telah kita bangun pada artikel pertama yakni bahwa generasi paling awal Muslim—para hakim, ahli hukum, teoritis dan politisi—telah mengelaborasi dan menafsirkan Teladan Nabi (Sunnah) sesuai dengan kebutuhan kaum Muslimin, dan produk yang dihasilkan di setiap generasi adalah Sunnah dalam pengertian yang kedua (ii) [lihat bagian A] yaitu Sunnah yang

“hidup”. Sekarang, hadis tidak lain adalah ungkapan verbal Sunnah yang “hidup” ini. Tetapi Sunnah yang “hidup” tidak hanya memuat Teladan Kenabian yang umum tetapi juga interpretasi yang dibangun secara regional terhadap Teladan tersebut—kita berterimakasih kepada aktivitas *ijtihad* dan *ijma'* personal yang tiada henti. Itulah mengapa banyak sekali perbedaan yang terjadi pada Sunnah yang “hidup”. Tetapi ini juga sebenarnya adalah kebenaran hadis. Hal ini karena hadis merefleksikan Sunnah yang “hidup”. Ciri yang sungguh menonjol dari hadis adalah keragamannya dan kenyataan bahwa hampir di semua hal ia merefleksikan titik pandang yang berbeda. Hal ini, sementara ia menunjukkan kekurangan dalam keketatan historisitas hadis, persis seperti Sunnah yang “hidup” para masa lebih awal, merupakan faktor keumuman yang paling kuat bagi kalangan Ahl as-Sunnah yaitu mayoritas kaum Muslimin. Karena Ahl as-Sunnah, lewat hadis, berusaha—yang secara umum berhasil—untuk mengendalikan arus tengah dan melahirkan sebuah sintesis jalan-tengah. Perbedaan utama yang sesuai antara Sunnah yang “hidup” dari generasi awal dan formulasi hadis adalah bahwa sementara yang pertama merupakan proses yang hidup dan terus-menerus, sedangkan yang kedua merupakan hal yang formal dan berusaha untuk memberikan ketetapan yang absolut bagi sintesis Sunnah yang “hidup” pada kira-kira tiga abad pertama. Tidak diragukan lagi, ini adalah tuntutan waktu, bagi sebuah proses yang terus-menerus tanpa ancaman-ancaman formalisasi, pada satu dan lain waktu, untuk menghentikan keberlanjutan proses itu sendiri dengan menghancurkan identitasnya. Tetapi apa yang dihasilkan dari hadis sendiri seringkali bukanlah formalisasi tetapi sebuah perasaan mendalam yang total. Yang dibutuhkan saat ini, tidak diragukan lagi, adalah melonggarkan kembali formalisme ini dan menata kembali rangkaian ini dari titik di mana Sunnah yang “hidup” telah dengan sukarela merasuk

dirinya ke dalam hadis. Tetapi hal ini sepenuhnya merupakan masalah waktu bahwa ada sebuah suara yang membisikkan (di samping banyak nasihat liar lainnya), “Hadis dan/atau Sunnah adalah semata-mata sifat reaktif yang tak dapat disembuhkan; tinggalkan mereka sedikit demi sedikit jika kalian ingin maju.” Apakah ini suara harapan atau keputusan? Penerapan prinsip pada ilustrasi berikut akan menjawabnya.

4. Kita telah menyebutkan berulang kali—mungkin membosankan bagi sebagian pembaca—bahwa hadis, sekalipun memiliki Teladan Kenabian sebagai dasar utamanya, menggambarkan perilaku-perilaku orang-orang generasi awal terhadap Teladan tersebut. Hadis, pada kenyataannya, merupakan rangkuman keseluruhan aphorisme-aphorisme (kata-kata hikmah) yang diformulasikan dan dibuat oleh orang-orang sendiri, seolah-olah tentang Nabi sekalipun pada akhirnya dihubungkan dengan Nabi secara historis. Karakternya yang sangat aphoristik menunjukkan bahwa hal ini tidaklah historis. Hal ini lebih sebagai sebuah penjelasan besar dan monumental tentang Nabi oleh Masyarakat awal. Dengan demikian, sekalipun didasarkan kepada Nabi, hadis juga membentuk sebuah ringkasan dari kebijaksanaan orang-orang Islam klasik.

Sekarang, jika kita kembali kepada suara yang dirujuk di atas, kita dapatkan hasil yang memberikan peringatan. Kita telah tunjukkan di atas bahwa hadis tentang *ijmâ'*, misalnya, secara historis tidak dapat diterima. Jika kita mengikuti suara tersebut, kita sepatutnya menolak doktrin tentang *ijmâ'*. Tetapi, bisakah kita demikian? Pada tingkatan ini, bagaimanapun, suara tersebut akan mengatakan bahwa *ijmâ'* dapat didasarkan pada Al-Quran, karena Kitab Allah tersebut menyatakan,

Berpeganglah sama-sama pada tali Allah dan janganlah bercerai-berai (Al-Quran 3: 103)

Tetapi sekalipun ini adalah perintah untuk bersatu, ini tidaklah secara pasti menunjuk *ijmâ'*, karena *ijmâ'* adalah “mencapai kesepakatan penuh terhadap suatu keputusan”. Jika ayat ini maksudnya adalah *ijmâ'*, Asy-Syâfi'î dan yang lainnya sejak dahulu akan mendorongnya sebagai argumen untuk hal tersebut. Tetapi biarlah kita mengandaikan ayat Al-Quran tersebut maksudnya adalah *ijmâ'*. Kemudian hakikat *ijmâ'* pun masih tidak pasti. Apakah ia merupakan sesuatu yang bersifat statistik ataukah kualitas? Yaitu apakah *ijmâ'* secara total atau adakah ia masih menyisakan ruang untuk perbedaan pendapat. Sekarang, kita menemukan urain yang baik tentang hadis yang mendorong ekspresi suara yang tidak bersepakat, dan hadis seperti itu muncul dalam berbagai bentuk, langsung maupun tidak. Ini menunjukkan bahwa satu *ijmâ'* bisa dirubah oleh sebuah *ijmâ'* yang datang kemudian dan lebih jauh lagi *ijmâ'* adalah sebuah perkara praktik dan bukan teori murni yang memuat nilai-nilai kebenaran. Sebuah *ijmâ'* dapat benar atau salah, dan sebagiannya salah atau sebagiannya benar, lebih dari sekadar benar atau salah. Masyarakat, sungguh, tidak dapat menerima begitu saja klaim kemaksuman yang teoritis. Ini haruslah selalu mendorong untuk memahami dan berbuat dengan benar.

Karakter hadis, dengan demikian, pada dasarnya adalah sintetik. Lebih jauh lagi, ketika kita menguji *ijmâ'*—hadis tentang apa yang secara historis dikenal tentang Nabi, kita menemukan bahwa yang pertama berkembang keluar dari Sunnah Nabi, karena Nabi tidak hanya melakukan segala usaha untuk menjaga keutuhan Masyarakat, beliau juga mendorong dan membentuk kesatuan pikiran dan tujuan. Term Al-Quran Syûrâ mengacu kepada aktivitas ini. Dan karakter keumuman dan sintetik hadis ini tidak dibatasi hanya pada satu hal—ia bergerak meliputi hampir hal-hal yang menyeluruh dari doktrin-doktrin moral, sosial, hukum dan politik. Kita telah menguraikan karakter sintetik hadis ini ketika membicarakan formulasi dan ekspresi dari Ortodoksi pada bagian paling akhir tadi.

Hal ini, tentu saja, haruslah ditunjukkan secara empatik bahwa penilaian kembali terhadap berbagai elemen yang berbeda dalam hadis dan interpretasinya yang menyeluruh di bawah perubahan kondisi-kondisi moral dan sosial saat ini haruslah dilakukan. Hal ini hanya dapat dilakukan dengan kajian historis terhadap hadis—dengan mereduksinya menjadi Sunnah yang “hidup” dan membedakan dengan jelas nilai yang sebenarnya yang terkandung di dalamnya dengan latar belakang situasionalnya. Dengan demikian kita akan menemukan bahwa beberapa tekanan utama dalam Ortodoksi tradisional kita mestilah akan dimodifikasi dan dinyatakan ulang. Ambillah sebagai contoh kasus determinisme dan kebebasan-berkehendak. Pada masa-masa awal Umayyah yang membela determinisme murni, doktrin kebebasan-berkehendak haruslah ditekankan dan inilah yang sepenuhnya dilakukan oleh Hasan al-Bashrî dan Mu'tazilah awal. Tetapi ketika humanisme Mu'tazilah tampak mulai tidak terkendali dan mengancam hal yang paling dasar dari agama, Ahmad b. Hanbal dan para Sahabatnya menekankan Kehendak dan Kekuasaan Allah sebagai perlawanan terhadap rasionalisme Mu'tazilah. Tetapi doktrin Kekuasaan Tuhan ini dan determinisme sesudahnya menjadi, dan terus sampai saat ini, ciri khas ortodoksi. Ini tentulah melampaui fungsinya yang asal dan kenyataannya sangat berbahaya bagi kehidupan moral dan sosial Masyarakat khususnya lewat interpretasinya yang lebih bebas oleh para filosof dan sufi. Tradisi-tradisi deterministik yang lebih besar dalam kitab-kitab hadis haruslah, dengan demikian, diinterpretasikan dalam perspektif historis mereka yang benar dan signifikansi fungsi mereka yang sebenarnya dalam kontek historis terlihat dengan jelas. Prinsip interpretasi yang sama haruslah pula diterapkan pada problem spiritual dan sosial lainnya seperti ketegangan lama antara Syari'ah dan klaim para ahli Sufi.

Prinsip interpretasi situasional yang benar-benar sama, dengan menghidupkan kembali nilai moral yang sebenarnya dari latar belakang situasional, haruslah dijalankan pada problem hadis

hukum. Kita harus melihat hadis hukum sebagai sebuah problem yang harus dikaji ulang dan bukan sebagai sebuah hukum yang telah dibuat apa adanya untuk langsung diterapkan. Ini tentu saja adalah sebuah pertanyaan yang sulit dan haruslah ditangani dengan bijaksana dan hati-hati, tetapi bagaimanapun ia harus dijalani. Sebutlah lagi misalnya pertanyaan tentang bunga. Al-Quran, sebagaimana yang dinyatakan di atas, mengemukakan alasan yang nyata di balik pengharaman Ribâ dengan mengatakan bahwa ia tidak bisa berada di bawah definisi sebuah transaksi perdagangan karena ini adalah sebuah proses di mana modal meningkat berlipat ganda secara tidak adil. Hadis historis menegaskan hal ini dengan menginformasikan kepada kita bahwa ini adalah, pada kenyataannya, praktik kalangan Arab pra-Islam. Tetapi kita telah melihat keketatan moral di mana pendapat-pendapat hukum membawa berbagai aktivitas di bawah definisi Ribâ dengan memformulasikan prinsip umum bahwa setiap pinjaman yang memberikan keuntungan apa saja kepada si pemberi utang adalah Ribâ. Dalam nafas yang sama kita diajarkan bahwa Ribâ berlaku secara khusus pada barang-barang berupa makanan, emas dan perak, dan selain dari barang-barang ini maka tidak berlaku hukum tersebut.⁸⁶ Hal ini mengisyaratkan dengan jelas, katakanlah, sejumlah tertentu kain dapat dipinjamkan dengan syarat tertentu selama enam bulan karena itu ia harus dikembalikan dengan hitungan yang meningkat sebagaimana yang diinginkan oleh kreditor untuk dibebankan pada saat yang ditentukan dalam persyaratan tersebut. Ini, tentu saja, bertentangan dengan prinsip umum yang baru saja dikutip di atas. Perkembangan yang menyeluruh ini menunjukkan bahwa hal ini merupakan interpretasi moral yang progresif terhadap larangan Al-Quran yang telah diformalkan secara kaku. Tentu saja kita tidak mempunyai alasan untuk menrima interpretasi moral-hukum yang spesifik ini pada semua situasi dan atas semua kondisi. Lebih jauh lagi, bahwa bunga-bank saat ini secara legitimate dimasukkan dalam definisi

perdagangan sulit untuk ditolak. Hal ini karena para ahli ekonomi dan tekhnisi moneter berkata apakah perbankan tanpa bunga dapat berfungsi pada dunia saat ini atau tidak. Jika jawabnya bisa, maka semua itu baik. Tetapi jika tidak, maka kemudian untuk bersikeras bahwa perbankan saat ini—dengan sistem ekonomi yang terkontrol secara menyeluruh—berjalan pada hal yang diharamkan Al-Quran dan dilarang oleh Sunnah Nabi bukanlah kejujuran yang historis dan religius tetapi sebuah krisis yang akut dari kepercayaan diri manusia dan sinisme yang tidak bisa ditawar. Al-Quran dan Sunnah diberikan untuk pemahaman moral yang cerdas, bukan formalisme yang kaku.

Pada beberapa jalur perlakuan kembali yang seperti di atas, kita dapat mereduksi hadis menjadi Sunnah—sebagaimana awalnya—dan dengan interpretasi yang situasional dapat menghidupkan kembali norma-norma yang kita kemudian dapat menerapkannya pada situasi kita saat ini. Di sini kemudian penting untuk diperhatikan bahwa sekalipun kita tidak menerima hadis secara umum sebagai sepenuhnya historis, kita tidak menggunakan istilah ‘palsu’ atau ‘campuran’ untuk merujuk kepadanya tetapi menggunakan istilah ‘formulasi’. Hal ini karena sekalipun hadis secara verbal tidak kembali kepada Nabi, tetapi semangatnya sebenarnya kembali kepada Nabi, dan hadis secara umum merupakan interpretasi dan formulasi yang situasional terhadap Teladan dan semangat Kenabian tersebut. Istilah ‘palsu’ dan yang senadanya, dengan demikian, akan salah ketika dihubungkan dengan hakikat hadis dan istilah ‘formulasi’ akan benar secara harfiah. Kita tidak dapat menyebut hadis sebagai palsu karena ia merefleksikan Sunnah yang “hidup” dan Sunnah yang “hidup” tidaklah sesuatu yang palsu tetapi sebuah interpretasi dan formulasi yang progresif terhadap Sunnah Nabi.

Apa yang ingin kita lakukan sekarang adalah untuk memasukan kembali hadis ke dalam istilah-istilah Sunnah dengan interpretasi historis, sehingga kita mampu untuk menurunkan norma-norma darinya untuk diri kita sendiri lewat sebuah teori etika yang sesuai dan pengejawantahannya kembali dengan benar.

Sebuah kegelisahan akan mengganggu banyak Muslim yang berhati-hati. Yakni bahwa jika didapati tidak mungkin untuk menempatkan dan menentukan muatan Kenabian dari Sunnah secara historis dan spesifik, kemudian hubungan antara Nabi dan Masyarakat akan menjadi sukar untuk dipahami dan konsep “Sunnah Nabi” akan dihapuskan tanpa dapat ditarik kembali. Tetapi kekhawatiran ini tidaklah nyata. Untuk mulai dengan adanya sejumlah hal yang merupakan muatan-muatan historis yang tidak tertolakan dari Sunnah Nabi. Shalat, zakat, puasa, haji dll dengan perkara penerapannya yang rinci, sangatlah bernilai Kenabian, hanya seorang yang tidak jujur atau bodoh saja yang akan menolak ini. Sungguh, hadis yang historis yaitu biografi Nabi, pada intinya, sangatlah jelas dan akan berfungsi sebagai titik tambatan yang utama bagi hadis yang teknis sendiri ketika yang terakhir ditafsirkan. Sungguh, ciri keseluruhan tidak hanya dari Nabi tetapi juga Masyarakat awal pastilah telah tetap dan, pada kekhasannya yang esensial, sama sekali tidak bisa diperdebatkan—sekalipun mungkin ada pertanyaan tentang detail-detail historisnya. Bertentangan dengan latar belakang apa yang dikenal dengan pasti dari Nabi dan Masyarakat awal (di samping Al-Quran) bahwa kita dapat menafsirkan hadis. Elemen Kenabian yang murni dalam hadis yang teknis mungkin sulit untuk dilacak, mungkin mustahil untuk menangkap keseluruhannya tanpa ada bayangan keraguan, tetapi sejumlah tertentu tanpa diragukan lagi akan dapat ditemukan kembali. Tetapi argumen kita memuat sebuah pembalikan dari hal yang menonjol pada gambaran tradisional di mana kita menempatkan kepercayaan lebih pada sejarah murni daripada hadis dan berusaha untuk menghakimi sebagian dari yang kedua dalam kerangka yang pertama (sebagian, karena ada juga Al-Quran, sekalipun gambaran tradisional memiliki cara yang lain). Tetapi gambaran tradisional telah bias dalam mendahulukan hadis yang teknis; tidak ada bukti yang intrinsik bagi klaim ini dan banyak bukti yang intrinsik yang

telah kita kemukakan justru menentangnya. Kekritisan yang diarahkan kepada Muhammad b. Ishâq, salah seorang penulis awal biorafi Nabi, oleh Mâlik mungkin sebuah pandangan tradisionis belakangan karena kita temukan Abû Yûsuf mengutip dari Ibn Ishâq.⁸⁷ []

CATATAN

1 Bagian A

1. Khâlid b. 'Atabah al-Huzhali mengatakan (*Tâj al-'Arûs*, s.v.): "Janganlah ragu tentang sebuah Sunnah yang telah kamu kemukakan, karena orang pertama yang puas dengan Sunnah adalah orang yang mengemukakannya (yakni telah mengamalkannya pertama kali)".
2. Lihat semua kamus-kamus besar, s.v.
3. *Tâj al-'Arûs* hanya merujukannya hanya pada Syimr, sekalipun tidaklah jelas sekali apakah benar-benar diambil dari pengertian fisiknya dalam konotasi yang sederhana. Tampak terdapat sebuah prasangka yang berkembang luas bahwa orang-orang Arab, dalam membangun konsep-konsep yang abstrak, biasanya menggunakan kata-kata yang terutama menunjuk kepada fenomena fisik.
4. Diterbitkan bersama karya-karya lain yang disandarkan kepada Abû Hanifah (Kairo), h. 38.
5. Dalam volume "Islam", chapter III, diterbitkan oleh George Weidenfeld dan Nicolson, (London) dalam karya berseri mereka "History of Religion"
6. Al-Quran, 33: 62; 35: 43.
7. Al-Quran, 33: 21; 60:4, 6.
8. Surat ini telah diterbitkan oleh H. Ritter dalam *Der Islam*, Vol.21, h.67 dst.
9. *Al-Aghânî*, XV, 124; *Hâsyimiyât* karya Al-Kumayt yang diedit secara kritis oleh J. Horovitz pada tahun 1904.
10. *Hâsyimiyât*, puisi no. 8, ayat i dst.
11. *Kitâb al-Kharâj* karya Abû Yûsuf (Kairo 1302 H), h. 8, baris 22.
12. Al-Quran, 73: 5.
13. Al-Quran, 18: 6; 20:1.
14. Misalnya Al-Quran, 4: 64.
15. Untuk waktu-waktu shalat lihat *Muwaththa* Mâlik, Hadis no.1:
... 'Umar b. 'Abd al-'Azîz suatu hari menunda shalat. 'Urwah b. az-Zubayr masuk mendatangi dan menyampaikan kepadanya bahwa Al-Mughîrah b. Syu'bah, ketika berada di Kufah, suatu ketika menunda shalat, tetapi Abû Mas'ûd al-Anshârî mendatangi dan berkata, "Apa gerangan ini, wahai Mughîrah! Tahukah kamu bahwa Jibril turun dan shalat dan Nabi shalat (bersamanya); kemudian (kembali) Jibril shalat (yakni shalat yang kemudian) dan Nabi shalat (bersamanya); kemudian Jibril kembali shalat (yakni shalat yang ketiga) dan Nabi juga melakukan hal yang sama; kemudian Jibril shalat lagi (yakni shalat yang keempat) dan seperti itu pula Nabi melakukan; dan kemudian kembali Jibril shalat (yakni shalat yang kelima) dan demikian pula Nabi? Nabi kemudian bertanya, "Apakah aku telah diperintahkan akan hal ini?" (mendengar hal ini) 'Umar b. 'Abd al-'Azîz menyatakan, "Pikirkan apa yang kamu ceritakan, wahai 'Urwah! Adakah hal ini bahwa Jibrillah yang telah menentukan waktu-waktu shalat bagi Nabi?" 'Urwah menjawab, "Demikian pula kebiasaan Basyîr anak Ibn Mas'ûd al-Anshârî yang menceritakan dari ayahnya."
Karenanya ke depan, kapan saja shalat ditekankan dalam hadis, kata *shalâh* seringkali digabungkan secara bervariasi dengan frase: "*alâ miqâtihâ*" —(shalat) pada waktunya. Hal ini tampak menunjuk kepada kampanye tetapnya standar waktu untuk shalat.
16. Dikutip dari manuskrip karya saya yang disebutkan di atas.
17. *Risâlah fi al-Shahâbah* karya Ibn al-Muqaffa, dalam *Rasâ'il al-Bulaghâ'* (Kairo, 1930).
18. Edisi Haydarabad, 1335 H., Vol.I, h.2

19. *Ibid.*, Vol.II, h. 260.
20. *Ibid.*, Vol.II, h. 259.
21. *Kitâb al-Umm*, Vol. VII, h. 240 dst., 248, 256, 258.
22. *Ibid.*, VII, h. 242, 246.
23. *Ibid.*, VII, h. 242 dll.
24. Lihat khususnya *ibid.* (Vol. VII), h.255, baris ke-8 dari bawah dst.
25. Khususnya *ibid.*, h. 246, baris ke-15.

Bagian B

26. *Ar-Radd 'alâ Siyar al-Awzâ'î* karya Abû Yûsuf (Hyderabad, n.d.), h. 131-5; *ibid.*, h. 32-3.
27. *Ibid.*, h.76.
28. *Ibid.*, h.11.
29. Aay-Syâfi'î, *Kitâb al-Umm*, Vol. vii., h. 239, baris terakhir; h. 240 baris ke-5.
30. Abû Yûsuf, *op. cit.*, h. 40 dst.
31. *Ibid.*, h. 41.
32. *Ibid.*, h. 31.
33. *Ibid.*, h. 32.
34. *Ibid.*, h. 24-32.
35. Abû Yûsuf, *Âtsâr*, (Kairo, 1335 H), No. 887, 889. "Al-Kalâm" asalnya hanya bermakna "pembicaraan" tetapi pada masa Abû Yûsuf kata ini mempunyai makna teknis tertentu.
36. *Ibid.*, No. 581.
37. *Ibid.*, No. 924.
38. *Ibid.*, N. 917 dan *footnote*.
39. Abû Yûsuf, *Ar-Radd* dll., h. 21.
40. *Ibid.*, *footnote* pada h. 17
41. *Ibid.*, h. 21
42. *Ibid.*, h. 85, 61-2, 65, 75, 13-7.
43. *Ibid.*, 15, 85 dll.
44. *Kitâb al-Umm*, vii, 212-3.
45. *Ibid.*, h. 212.
46. *Ibid.*, h. 906-7
47. Asy-Syâfi'î, *Ar-Risâlah* (kairo, 1309 H), ed. Ahmad Muhammad Syâkir, h. 401-2.
48. *Ibid.*, h. 403-404.
49. *Ibid.*, h. 397-8.
50. Apud, *Misykât al-Mashâbih* (Dihli, 1932), h. 30, 32.
51. Abû Yûsuf, *Âtsâr*, No. 959.
52. Asy-Syâfi'î, *Ar-Risâlah*, h. 473-4.
53. Abû Yûsuf, *Ar-Radd* dll., h. 25.
- 54.. *Ar-Risâlah*, h. 224.
55. At-Tirmizî, *Kitâb al-Fitan*, No. 7.
56. Ap. *Misykât al-Mashâbih*, h. 461.
57. ap. *ibid.*, h. 463.
58. ap. *ibid.*, h. 461.
59. ap. *ibid.*, h. 462.
60. ap. *ibid.*, h. 462.
61. ap. *ibid.*, h. 464.
62. ap. *ibid.*, h. 30.
63. ap. *ibid.*, h. 14.

64. Abû Yûsuf, *Âtsâr*, N. 891.
65. ap. *Misykât*, h.18, lihat juga h. 17, hadis dari Al-Bukhâri dan Muslim: “seorang pezina tidak akan berzina dalam keadaan beriman...”
66. ap. *ibid.*, h. 22.
67. ap. *ibid.*, h. 22.
68. ap. *ibid.*, h. 20.
69. ap. *ibid.*, h. 23, 20 dll.
70. ap. *ibid.*, h. 20.
71. ap. *ibid.*, h. 21.
72. ap. *ibid.*, h. 22.
73. Al-Bukhâri, *Kitâb al-Jihâd*, No. 2.
74. Misalnya ap. *Misykât*, h. 27; h. 241-3; dan beberapa hadis dalam *Kitâb al-'Ilm*, h. 32-8.
75. Ahmad b. Hanbal, h.27; h. 241-3; dan beberapa hadis dalam *Kitâb al-'Ilm*, h. 32-38.
76. An-Nasâ'î, *'Isyrat an-Nisâ'*, No. 1.
77. Asy-Syâfi'î, *Ar-Risâlah*, h. 234; al-Bayhaqî, *As-Sunan al-Kubrâ* (Hyderabad, 1352 H), vol. v, h. 275.



Perubahan Sosial dan Sunnah Awal

Fazlur Rahman

PENDAHULUAN

Ketika kekuatan-kekuatan massal baru—di bidang sosio-ekonomi, kultur, moral dan politik—terjadi dalam atau pada sebuah masyarakat, nasib masyarakat tersebut secara alamiah akan bergantung kepada sejauh mana ia bisa menemukan tantangan baru secara kreatif. Jika masyarakat tersebut bisa menghindari dua ekstrim yang menggelikan dan mundur pada dirinya serta mencari perlindungan yang delusif di masa lalu di satu sisi, dan mengorbankan atau mengikuti idealnya di sisi lain, dan bisa beraksi terhadap kekuatan-kekuatan baru dengan percaya-diri melalui asimilasi, penyerapan, penolakan dan bentuk kreatifitas positif yang lain, ia akan mengembangkan sebuah dimensi baru bagi aspirasi-dalamnya, suatu makna dan muatan baru bagi ideal-idealnya. Bagaimanapun, jika dia memilih, melalui keinginan atau

kekuatan keadaan, bentuk kedua dari dua ekstrem yang telah kami sebutkan dan tunduk kepada kekuatan-kekuatan baru tersebut, ia akan mengalami metamorfosa secara jelas; wujudnya tidak lagi sama dan, sungguh, ia bahkan bisa mati dalam proses transformasi dan ditelan oleh organisme sosio-kultural yang lain. Namun yang lebih fatal dari hal ini adalah apa yang kami sebut sebagai ekstrem yang pertama. Jika sebuah masyarakat mulai hidup di masa lalu—betapa pun manis kenangannya—dan gagal untuk menghadapi realitas saat ini secara jujur—betapapun hal itu tidak menyenangkan—ia pasti akan menjadi fosil; dan merupakan hukum Tuhan yang tidak bisa diubah bahwa fosil-sofil itu tidak bisa bertahan lama:

Dan kami tidaklah menganiaya mereka, tetapi merekalah yang menganiaya diri mereka sendiri (Qs 11: 101)

Kasarnya, selama sekitar satu abad masyarakat Islam telah mengalami serangan, dalam pakaian mereka sendiri, oleh kekuatan yang luar biasa yang diakibatkan oleh apa yang secara umum disebut dengan “modernitas” yang sumbernya berada di dunia Barat kontemporer. Upaya-upaya sadar tertentu telah dilakukan oleh para pemikir muslim baik di wilayah Indo-Pakistan maupun di Timur Tengah, khususnya di akhir abad terakhir, untuk menemukan tantangan-tantangan baru melalui serapan yang kreatif, penyesuaian diri dan lain-lain. Bagaimanapun, dengan kemunculan negara muslim independen selama dua dekade atau lebih dan karena kemandirian mereka dari dominasi politik asing, pengaruh modernitas ini secara alamiah berakselerasi secara cepat dan tepat waktu. Kami menyebut “alamiah” karena dengan semua keinginan yang terlalu bisa dijustifikasi untuk mengembangkan sumber potensial mengenai bagian dari negara-negara ini—alam maupun manusia—instrumen-instrumen produksi dan gerakan ekonomi massa, pendidikan massa, media komunikasi massa dan lain-lain, adalah benar-benar tak bisa dielakkan. Masyarakat Islam telah

menceburkan dirinya ke dalam Zaman Industri—jika mereka tidak melakukan hal tersebut, maka nasib mereka akan terhenti. Namun, pengaruh yang besar dan massif ini memerlukan respon yang kreatif atas dimensi yang setara jika masyarakat kita ingin maju secara islami. Ini memerlukan sebuah proses pemikiran yang keras, sulit, jelas, sistematis dan sintetis, yang belum terlihat di dunia modern. Pada umumnya, dan demikian akibatnya, kita masih menderita dari kemalasan intelektual dan konsekuensinya, bagi semua tujuan yang praktis, mengalami dua sikap ekstrem akibat kemalasan ini. Pertama, sikap *laissez-faire* terhadap kekuatan-kekuatan baru yang membuat kita terhanyut; dan kedua, sikap lari kepada masa lalu yang agaknya secara emosional lebih cepat memuaskan namun, dalam kenyataannya, lebih fatal.

Untungnya, ada pedoman-pedoman bimbingan yang kuat buat kita dalam sejarah awal Masyarakat di mana ajaran Al-Quran dan sunnah Nabi (warisan ideal aktifitas kenabian) yang secara kreatif dielaborasi dan diinterpretasi untuk menemukan faktor-faktor dan pengaruh-pengaruh baru terhadap masyarakat muslim dalam “sunnah yang hidup” dari masyarakat tersebut. Ini bukanlah soal akademis yang dimotivasi melalui kepenasaranan sejarah yang mendalam: jika ia benar secara historis, maka *hal itu menjadi sangat berarti bagi kita saat ini, dan, bahkan, selamanya*. Pada gilirannya, kita akan menggambarkan perkembangan “sunnah yang hidup” ini dengan contoh-contoh yang konkret yang muncul dalam setiap kasus untuk menunjukkan latar belakang situasional – kekuatan-kekuatan yang menimbulkan langkah tertentu – dan dengan melaksanakan langkah kebaruan dari kasus-kasus tersebut, kita berharap memperlihatkan sisi kebenarannya. Gambaran ini memiliki tiga tujuan: (i) dengan tegas gambaran tersebut mendorong kembalinya realitas “sunnah yang hidup” (ii) tujuan-tujuan tersebut dimaksudkan sebagai petunjuk bagi perkembangan masa depan (iii) tujuan tersebut memberikan saran yang terbaik bagi para ulama

bahwa jika kajian terhadap materi hadis di masa awal dilakukan dengan tujuan yang konstruktif di bawah kanon kritisisme historis dan dalam keterkaitannya dengan latar belakang sosiologis-historis, maka hal itu akan cukup memberikan makna yang baru. Dalam kitab *Al-Muwaththa'* disebutkan sebuah hadis bahwa Umar melakukan ini-dan-itu, ketika membaca hadis hanya sebagai laporan yang terisolasi tetap merupakan sebuah kekosongan dan memberikan hal yang sedikit; namun ketika seseorang secara penuh memahami kekuatan-kekuatan sosiologis yang menghasilkan tindakan tersebut, ia menjadi tak berarti *bagi kita sekarang* dan mendorong munculnya sebuah dimensi yang sepenuhnya baru.

Dalam kaitan apa ia menjadi tak berarti bagi kita sekarang? Sebagai sebuah petunjuk bagi perkembangan masa depan kita sebagaimana telah saya katakan (ii) di atas. Bagaimanapun merupakan hal yang penting untuk disadari bahwa petunjuk, melalui sifatnya, secara umum adalah indikatif daripada legislatif secara spesifik. “Sunnah yang hidup” dari para pendahulu kita, oleh karenanya—sementara memiliki pelajaran untuk kita sebagai sebuah interpretasi yang murni dan berhasil terhadap Al-Quran dan aktivitas kenabian selama masa-masa awal—dalam darah dagingnya, benar-benar tidak bisa berulang, karena sejarah tidak pernah mengulang dirinya sejauh menyangkut masyarakat dan struktur mereka. Hanya ada satu *sense* di mana sejarah awal kita bisa berulang—dan sungguh, dalam *sense* itu ia pasti terulang jika kita hidup sebagai muslim yang progresif, sebagaimana halnya generasi-generasi tersebut yang mendapati situasi mereka secara memadai dengan menafsirkan secara bebas Al-Quran dan sunnah Nabi—dengan menekankan ideal dan prinsip-prinsip dan penubuhan kembali hal tersebut dalam susunan sejarah kontemporer mereka sendiri yang segar – kita harus melakukan prestasi yang sama untuk diri kita, dengan upaya kita sendiri, untuk sejarah kontemporer kita sendiri.

Daam satu cara, contoh-contoh berikut dipilih secara acak dalam kaitan bahwa kebanyakan contoh dalam hal serupa eksis dalam

buku-buku. Namun semua ini sama baiknya dengan yang lain dalam menggambarkan pokok-pokok yang digariskan di atas dan dalam memantapan tesis kita. Bagaimanapun, contoh-contoh ini, bukanlah merupakan hasil dari pilihan acak melainkan lebih ditentukan oleh satu anggapan major yang akan menjadi jelas bagi pembaca yang hati-hati. Ini merupakan kenyataan bahwa kebanyakan contoh-contoh tersebut dipilih dari legislasi dan keputusan Umar. Alasan mengenai hal ini tidak susah untuk dilacak. Adalah pada masa Umar bahwa, disebabkan oleh penaklukan yang tiba-tiba dan besar, problem sosiologis dan politis yang besar muncul di Madinah sendiri dan di tanah yang ditaklukkan. Secara sosiologis, mungkin problem terbesar adalah semakin membengkaknya jumlah budak dan budak perempuan, atau, alih-alih, tawanan aki-laki dan perempuan. Unsur yang sama dalam populasi, ketika dibebaskan secara gradual, menjadi demikian kuat sehingga ia menyumbang secara langsung bagi penggulingan tatanan Umayyah selanjutnya. Sementara memeriksa *Al-Muwaththa'* karya Malik, seseorang ditekan dengan legislasi sosial Umar, khususnya berkaitan dengan problem budak, dan lebih khusus lagi dengan problem budak perempuan. Kedua, oleh karenanya, banyak dari contoh-contoh ini yang diambil dari *Al-Muwaththa'*.

BEBERAPA ILUSTRASI

Hukum Perang

1. Praktik Nabi menunjukkan bahwa jika suatu suku tertentu tidak taat secara damai namun kalah dalam perang, tanahnya disita dan didistribusikan di kalangan para pejuang muslim sebagai bagian dari rampasan. Ini mungkin merupakan hukum perang lama. Namun umat Islam menerimanya sebagai Sunnah Nabi, sebagai bagian mekanisme penghancuran musuh dan pemberian pahala kepada pejuang muslim, dan, sungguh, hukum ini tetap berlaku di sebagian kecil wilayah umat Islam di luar Arabia pada masa-masa awal. Ketika

Irak (*Sawad*) dan Mesir ditaklukkan dan dimasukkan ke dalam wilayah muslim pada zaman Umar, dia menolak untuk membagikan wilayah masif ini di antara para pejuang Arab dan membebaskan para pemilik aslinya. Ada perlawanan yang cukup solid terhadap pandangan Umar ini sekalipun dia tidak sendirian, melainkan ada beberapa tokoh lain, yang setuju dengannya. Perlawanan itu semakin mencuat sehingga krisis tersebut berkembang, namun Umar tetap tegas dan berupaya untuk mengemukakan argumentasinya bahwa jika pejuang Arab menjadi penghuni tetap tanah tersebut mereka akan berhenti menjadi pejuang sekalipun pandangannya itu, sebagaimana kemudian terlihat, didasarkan atas *sense* keadilan sosial-ekonomi yang jelas. Suatu kali Umar menemukan ayat Al-Quran berikut yang, dalam cara yang sangat umum, mendukung pandangannya dan dalam term yang luas menubuhkan keimanannya yang teguh akan keadilan:

Dan orang-orang yang datang sesudah mereka (Muhajirin dan Ansar), mereka berdoa, "Ya Rabb kami, beri ampunlah kami dan saudara-saudara kami yang telah beriman lebih dahulu dari kami, dan janganlah Engkau membiarkan kedengkian dalam hati kami terhadap orang-orang yang beriman Ya Rabb kami, sesungguhnya Engkau Maha Penyantun lagi Maha Penyanyang." (Qs 59: 10)

Ayat ini secara sangat desisif menunjukkan bahwa dia terdorong oleh anggapan fundamental akan keadilan sosial-ekonomi: dia menolak untuk mengakui distribusi satu negara setelah negara lain di kalangan para pejuang muslim-Arab untuk mengabaikan populasi dunia dan generasi masa depan.¹

Namun kasus ini membuka unsur pokok yang cukup penting dalam kaitannya dengan interpretasi Al-Quran dan sunnah Nabi. Nabi tak ragu-ragu mengambil alih wilayah yang jatuh dalam peperangan. Kenyataan ini secara historis sangat jelas dan tegas sehingga jenis pernyataan atau perilaku yang tidak ambigu inilah yang kemudian memunculkan istilah "muhkam" atau "manshûsh". Meski demikian,

adalah benar bahwa perbedaan yang jelas dan tegas antara *muhkam* dan *mustashâbih*, antara *nash* dan *non-nash*, belum muncul selama generasi awal umat Islam. Jenis kasus inilah yang mendorong Joseph Schacht untuk mengemukakan secara berulang-ulang dalam bukunya *Origins of Mohammedan Jurisprudence* bahwa dalam perkembangan Fiqh, Al-Quran “dikedepankan secara konsisten pada tingkatan yang sekunder” (misalnya, hlm. 224). Ini merupakan pernyataan yang luar biasa. Namun ia secara meyakinkan mengarahkan pada sesuatu dan sesuatu itu adalah bahwa generasi awal tidak terikat oleh apa yang kemudian disebut sebagai “nas” atau catatan teks. Kasus Umar merupakan kasus yang sangat jelas mengenai persoalan ini. Apa yang sangat dirasakan Umar dan orang-orang yang setuju dengannya—dan puncaknya setiap orang setuju dengannya— adalah bahwa Nabi telah bertindak dalam milieu kesukuan yang terbatas, yang, *oleh karenanya, anda tidak bisa melakukan hal yang sama di mana wilayah dan seluruh rakyatnya terlibat; jika tidak anda akan merusak prinsip-prinsip keadilan yang untuknya Nabi menghabiskan segala kehidupan beliau*. Satu hal yang jelas: bahwa meskipun Umar meninggalkan secara formal dari sunnah Nabi mengenai poin yang besar, dia justru melakukannya demi mengimplementasikan esensi sunnah Nabi tersebut. Sungguh, ada beberapa orang dalam sejarah yang menjalankan misi nabi sedemikian kreatif, efektif dan sangat baik. Namun ini adalah pilihan dan keputusan yang harus dihadapi secara terus-menerus oleh setiap masyarakat yang *hidup* ketika faktor-faktor baru yang masif masuk ke dalamnya.

Hukum Kriminal

Sudah cukup dikenal bahwa Umar menunda hukuman Hadd terhadap pencuri selama masa kelaparan yang cukup akut.

Legislasi Sosial

Umar menegaskan:

Kapan pun budak perempuan melahirkan anak dari tuannya, dia (tuannya) tidak bisa menjualnya atau memberikannya sebagai hadiah juga tidak menjadi bagian warisannya. Hanya budak perempuan itu yang menjadi milik tuannya selama hidupnya (kecuali dia dibebaskan olehnya), namun dengan kematiannya secara otomatis dia bebas.²

Kita mengetahui bahwa *umm al-walad*, sebagai budak perempuan yang melahirkan anak, sejak hari-hari awal Islam, bisa dijual, dijadikan sebagai harta warisan dan, tentu saja, pada hari kematian tuannya, diwariskan selama masa hidup nabi – sekalipun ini merupakan tradisi Arab lama, yang tidak dilarang oleh Nabi karena tampaknya hal itu tidak memunculkan problem sosial yang besar. Dalam hal ini, budak perempuan itu memperoleh konsesi khusus dalam Islam awal – di samping perkembangan yang menyeluruh yang terjadi melalui legislasi Al-Quran dan peringatan moral berkaitan dengan budak secara umum. Inilah yang menyebabkan ketika dia melahirkan anak disebut dengan “umm al-walad” dan memperoleh perlakuan khusus.

Bagaimanapun, baru pada masa Umar langkah legislatif diambil untuk menjamin bahwa ibu dari si anak (*umm al-walad*) tidak bisa dijual atau diberikan sebagai hadiah, juga tidak bisa disebut dengan budak lagi setelah tuannya meninggal. Pada saat kematian tuannya, baik dia maupun anaknya harus memperoleh kebebasan yang sama. Apa yang terjadi sejak zaman nabi sehingga tradisi yang bahkan didukung oleh persetujuan “diam” (*sunnah sukûtiyah*) harus dilegislasikan? Jelas, sesuatu yang secara vital islami dipertaruhkan dan berada dalam ujian yang lebih dekat yang kita temukan bahwa problem besar keadilan sosial mengedepan oleh faktor-faktor baru dalam masyarakat. Gelombang budak dan budak perempuan memunculkan banyak persoalan. Yang cukup akut adalah problem

budak perempuan—yang jumlahnya sangat besar—yang melahirkan anak. Jika budak-budak ini dibeli dan dijual atau diberikan sebagai hadiah, apa pengaruhnya bagi masyarakat? Lebih khusus lagi., apa pengaruhnya bagi anak, kepercayaan-diri dan moral mereka? Ini merupakan pandangan-pandangan yang mendorong Umar untuk mengemukakan larangan menjual mereka dan tetap menjadikan mereka sebagai setelah kematian tuannya. Sejauh tuannya masih hidup, jika perempuan itu melahirkan anak, dia (tuan) dituntut untuk menunjukkan perhatian besarnya akan keperluan fisik yang diperlukan. Umar, oleh karenanya, membatasi “hak” laki-laki yang memiliki budak dan bahkan “menentang” sunnah untuk menjaga sunnah *guna menjaga dasar-dasar sunnah yang hidup, kuat dan progresif*.

Bagi para pengkaji hadis tradisional, yakni para ulama, langkah Umar sebagaimana dikutip di atas hanyalah sebuah hadis, yakni laporan mengenai “perkataan Umar”. Karena laporan historis *tidak* dikaji dengan kacamata yang berlatar belakang sosio-historis yang akan membuat laporan-laporan tersebut “hidup” bagi diri mereka sendiri, laporan-laporan tersebut terbaca sebagai hal yang mati, yang kehilangan maknanya *bagi kita sekarang*. Mungkinkan kita meminta kembali ulama kita untuk mengkaji bahan-bahan ini dengan latar belakang yang diperlukan dan relevan? Kita merasakan bahwa sekali ini dilakukan, seluruh persoalan mengenai bagaimana Al-Quran dan sunnah diinterpretasikan akan memperoleh makna yang baru bagi para pengkaji tradisional *madrasah* tersebut.

3. Malik beranggapan² bahwa jika seorang budak laki-laki melakukan kontrak dengan tuannya untuk memperoleh kebebasannya dengan cara membayar angsuran kepada tuannya, namun meninggal sebelum lunas, maka jika “budak kontraktual (*mukâtab*)” meninggalkan “ibu-dari-anak” dan juga anak-anak yang tidak mampu melunasi angsuran yang ditinggalkan oleh ayah mereka dan kemudian mengupayakan kebebasan mereka sendiri

sebagaimana kebebasan “ibu-dari-anak”, maka “ibu-dari-anak” tersebut *harus dijual untuk membiayai pembebasan anak-anak tersebut*.

Hal yang benar-benar menarik dari pernyataan Malik ini adalah bahwa hal tersebut tidak dikaitkan dalam hubungannya dengan pernyataan Umar yang melarang penjualan “ibu-dari-anak”. Tentu saja, kasus yang dibahas Malik berbeda dari kasus yang direpresentasikan oleh pernyataan Umar; namun Malik bahkan tidak menyebutkan pernyataan Umar, membahas relevansinya atau sebaliknya dengan kasus tersebut untuk menunjukkan dan mengungkapkan perbedaan yang terakhir ini, dan lain-lain. Sungguh, ini merupakan hal yang sangat fundamental dan mencolok dari Fiqh kita, sehingga bagian-bagiannya yang beragam, poin legal dan pernyataannya tidak terikat satu sama lain untuk membuatnya menjadi sistem yang kokoh. Itulah mengapa ia secara tepat didefinisikan sebagai “pembahasan mengenai kewajiban umat islam” lebih dari sekadar sistem legal. Sungguh, bahkan seorang pengkaji yang tidak serius gagal untuk mencatat “atomisitas” Fiqh—perkembangan hampir semua pernyataannya yang tak terkait secara intelektual. Oleh karenanya, alih-alih menjadi sebuah sistem, ia merupakan massa atom yang besar, setiap atom memiliki satu jenis sistem dalam dirinya. Oleh karenanya, Fiqh menjadikan bahan-bahan untuk sistem yang legal namun bukan sistem yang legal itu sendiri. Bagaimanapun kita tidak menolak bahwa fiqh ditundukkan dengan karakter tertentu yang memadai yang membuatnya berada di luar sistem yang legal—karakter ini merupakan hasil; dari islamisasinya—apa yang kita tolak adalah apa yang dikaitkan secara logis, dikerjakan secara intelektual dan oleh karenanya, merupakan sistem hukum yang cukup berkaitan.

4. Terkait dengan nomor 3 di atas adalah keputusan Umar bahwa jika seorang budak dianiaya dengan kejam oleh tuannya, negara harus turun tangan. Malik meriwayatkan bahwa Umar memerintahkan pembebasan budak perempuan yang yang dibuat menderita oleh tuannya.³

5. Umar menetapkan aturan dengan pernyataannya berikut ini:

Bagaimana dengan laki-laki yang hidup bersama budak perempuannya namun kemudian mengabaikan mereka (dan kemudian menolak anak yang dilahirkan dengan dalih bahwa mereka tidak yakin di mana budak-budak perempuan tersebut dicampuri). Bagi saya, adalah cukup alasan bahwa tuan dari budak perempuan lah yang mengumpulinya sehingga saya akan membebaskan anak yang dilahirkan budak untuk menjadi milik tuan tersebut. Oleh karenanya jagalah budakmu atau biarkan mereka bebas.⁴

Keadilan mempertimbangkan dimensi-dimensi kejahatan sosial yang muncul dari tidak adanya pengakuan terhadap anak-anak oleh siapa pun sebagai ayah mereka sendiri—apakah ayah angkat atau ayah sesungguhnya. Bagaimanapun persoalan muncul pertama-tama dengan besarnya jumlah budak perempuan yang mungkin tidak bisa dikontrol oleh tuannya. Kita sekarang lebih memahami signifikansi no 3 di atas. Langkah Umar untuk membebaskan budak perempuan yang memiliki anak akan membebaskan dan merehabilitasi mereka di masyarakat.

Hukum Bukti

1. Seorang laki-laki datang dari Irak kepada Umar dan mengatakan: “Saya datang kepada Anda untuk sesuatu yang tidak memiliki kepala dan ekor (yakni sama sulitnya memperlakukan lingkaran yang jahat).” “Apa itu?” tanya Umar. Orang itu mengatakan, “di nagara kami (Irak) bukti-bukti yang palsu menjadi hal yang tak terkontrol.” “Benarkah begitu?” tanya Umar dan orang itu menjawab, “Ya.” kemudian Umar mengatakan, “Demi Allah. Tidak ada orang yang bisa ditahan menurut Islam kecuali dikuatkan saksi yang tidak bisa disangsikan.”⁵ Hukum bukti dalam Islam, tentu saja, memiliki kriteris reliabilitas tertentu akan saksi-saksi sekalipun ini agak formal. Namun apa yang penting di sini adalah bahwa apa yang penting dalam prosedur hukum adalah diberikannya makna

baru karena konteks situasional baru yang muncul. Barangkali bisa ditolak bahwa laporan Malik ini tidak bisa untuk menempatkan ujian kritisisme historis, karena untuk memulainya, kita tidak tahu siapa “orang” ini yang telah datang ke Irak dan mengeluh kepada Umar. Namun penekanan kita akan interpretasi hukum yang baru dan melacaknya dengan penekanan yang baru dan bahkan makna baru dalam sinaran situasi sosiologis yang berubah tetap benar-benar sah, tidak soal apakah cerita itu sendiri benar atau tidak dan, jika benar, apakah ini berkenaan dengan Umar atautkah orang yang lain.

2. Seorang budak yang, di bawah kontrak, diperbolehkan oleh tuannya untuk membeli kebebasannya dengan cara mengangsur disebut sebagai “*mukâtab*” (budak yang melakukan kontrak demi kebebasan). Orang ini diperkirakan tidak berada di bawah tekanan *legal* apa pun untuk memperbolehkan budaknya membeli kebebasannya, namun tidak diragukan, hal ini didorong oleh kebijakan negara. Pernyataan Al-Quran. *Dan budak-budak yang kamu miliki yang menginginkan perjanjian, hendaklah kamu buat perjanjian dengan mereka, jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka* (Qs 24: 33) hampir tanpa keraguan apa pun menegaskan tujuan mutlak Al-Quran untuk membebaskan budak dan menghapuskan perbudakan. Namun dengan membesarnya jumlah budak – di bawah etika perang saat itu—tujuan Al-Quran tidak bisa segera terlaksana dan kemudian ini menjadi salah satu poin besar di atas mana ideal Al-Quran terhalang oleh Komunitas kebanyakan. Pernyataan Al-Quran “jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka” bukan batasan mengenai pembebasan budak. Yang mereka maksudkan adalah jika seorang budak tidak bisa mengupayakan kebebasannya kemudian dia juga tidak bisa diharapkan untuk mandiri ketika memperoleh kebebasan, maka dia tetap menjadi budak.

Bagaimanapun, sekali seorang budak melakukan kontrak demi kebebasannya persoalan muncul apakah ia, untuk menunjukkan alasan yang baik, bisa membayar sekaligus semua angsurannya – jika

dia bisa diberikan tawaran untuk melakukannya – dan membebaskan dirinya tanpa melalui angsuran. Malik mengatakan:

Furafisah (Porphyrius? Agaknya merupakan nama Graeco-Syria) ibn ‘Umair al-Hanafi (bukan merujuk pada salah satu mazhab fiqh yang cukup terkenal) memiliki seorang *mukatab*. Furafisah menolak tawaran tersebut. Si *Mukâtab* datang kepada Marwan yang saat itu adalah gubernur Madinah, dan mengajukan permohonan kepadanya. Marwan memanggil Furafisah dan memintanya untuk menerima tawaran tersebut namun ia kembali menolaknya. Marwan kemudian menegaskan bahwa uang kontrak harus diambil dari budak tersebut dan diberikan unruk keuangan publik, sementara kepada si budak dia menyatakan: “Pergilah! Engkau bebas.” Mengetahui hal ini, Furafisah mengambil uang tersebut.⁶⁾

Mengomentari hal ini, Malik mengatakan:

Oleh karenanya, praktik kita yang telah mapan (al-amr; Malik menggunakan istilah “al-amr”, “al-amal”, ‘as-sunnah” dan “al-amr al-mujtama ‘alaih” sebagai istilah yang ekuivalen dengan praktik atau sunnah Madinah) adalah apa yang ketika keadaan tertentu memungkinkan *mukatab* membayar semua hutangnya, bahkan sebelum dia berhutang, diperbolehkan kepadanya untuk melakukannya dan tuannya tidak boleh menolak...

Kita mengutip kasus ini untuk menegaskan dua hal. Pertama, bersamaan dengan contoh yang dikutip sebelumnya, dengan jelas kasus ini menerangkan langkah yang diambil oleh otoritas negara untuk memberi hak kepada budak. Kedua, ilustrasi nyata-nyata memperkuat perhatian kita akan kenyataan bahwa sunnah, yakni, praktik Komunitas yang hidup bukanlah karya Nabi sebagaimana diklaim doktrin fiqh pasca-Syafi‘i, namun merupakan hasil dari pemikiran yang progresif—dan aktivitas orang-orang Islam yang mengambil keputusan. Dalam kaitan ini keputusan Marwan bin Hakam merupakan bagian dari praktik atau sunnah dalam pandangan Malik. Hal yang sama benarnya adalah konsep sunnah dalam pandangan al-Auza‘i, tokoh Syria yang lebih muda dari Malik.

Mazhab Irak memulai dengan tradisi hidup yang sama namun secara gradual menerapkan kebebasan yang lebih besar dalam ratiocination legal dan sedikit bergantung kepada keputusan yang diambil sebelumnya. Sekitar pertengahan abad kedua pikiran yang bebas ini mulai membentuk tradisi (hadith). Namun hadis Iraqi pada dasarnya tidak lebih regional daripada Sunnah Madinah atau “praktik”-nya al-Auza‘i.

KESIMPULAN

Gambran di atas—dan sejumlah contoh lain—mengungkapkan tanpa keraguan sedikit pun bahwa generasi terawal kita melihat ajaran Al-Quran dan Sunnah Nabi bukan sebagai sesuatu yang statis namun pada dasarnya sebagai sesuatu yang bergerak melalui bentuk sosial yang berbeda-beda dan bergera secara kreatif. Islam adalah nama norma dan ideal tertentu yang secara progresif direalisasikan dalam berbagai fenomena sosial dan persoalan yang beragam. Sungguh, Islam bahkan mencari bentuk-bentuk yang baru dan segar guna realisasi-diri dan menemukan norma-norma ini. Institusi sosial oleh karenanya, harus menjadi kendaraan yang benar bagi kereta dan dispensasi nilai-nilai Islam—mengenai keadilan sosial, kreativitas dan lain-lain. Ini jelas merupakan pelajaran berharga yang bisa kita petik dari perkembangan sunnah awal.

Kita tidak ingin disalahpahami. Kita secara khusus dan hati-hati menolak bahwa sikapo liberalisme kosong yang miskin atau spiritualisme negatif yang berupaya mendorong wedge antara bentuk dan esensi dan mengatakan bahwa yang pokok adalah esensi dan bahwa bentuk merupakan teman yang praktis. Kita mengatakan bahwa bentuk dan esensi adalah setara, saling bergantung, saling memerlukan dan diperlukan. Namun kita juga tahu bahwa bentuk memiliki cara berubah dan cara tetap yang sama. Apa yang melukai keimanan yang hidup dan masyarakat yang hidup bukanlah bentuk melainkan formalisme. Umar merubah bentuk Sunnah Nabi tentang

perang karena aspek-aspek fundamental tertentu dan abwa sunnah Nabi semakin amkmur karena perubahan ini. Umat Islam telah merubah hukum Al-Quran tentang bukti dan alih-alih menetapkan dua saksi, mereka mulai memutuskan kasus-kasus dengan seorang saksi dan sumpah. Mereka tahu bahwa apa yang menjadi tujuan Al-Quran adalah untuk menegakkan keadilan dan bukan dua saksi. Jika sekarang kita bisa memiliki pengakuan-diri yang terekam (sepanjang otentisitasnya tidak diragukan), tidak bolehkah kita mengesampiangkan mdel pembuktian konvensional terhadap kasus-kasus tertentu?

Namun contoh-contoh ini cukup vital dan efektif untuk mengangkat isu-isu lain yang lebih besar yang musti kita berikan jawaban konstruktif dan decisif. Di dunia ini, bukankah di antara tugas besar kita adalah untuk menciptakan kondisi moral dan material yang terbaik untuk generasi mendatang? Jika demikian, bisakah kita secara jujur mengakui peningkatan populasi yang sembrono yang tidak bsia kita pelihara dan berikan didikan secara benar? Dan jika ini merupakan “hak” seorang muslim yang tidak bsia dicabut untuk prokreasi sewaktu-waktu, bisakah kita menerima pengganti terseut namun menyedihkan cara hidup tenaga kerja yang jelas tersebut? Cara yang pertama adalah lebih mudah, namun jika tidak diambil saat ini, esok hari hal itu tidak lagi menjadi milik kita dan alternatif lain akan memaksakan dirinya pada kita. Dan jika kita mengadopsi cara yang pertama, seberapa banyak meningkatnya standar hidup yang kita inginkan sebelum mengendorkan kontrol, adalah sebuah persoalan. Namun, semua ini adalah persoalan-persoalan yang harus dijawab *sekarang*; dan semua persoalan itu harus dijawab dari kedalaman kesadaran Islam, bukan dengan cara meniru masa lalu. Jika jawaban yang benar dan sukses muncul sekarang dari kesadaran Islam, di dalamnya terdapat sunnah Nabi.[]

CATATAN

1. Abû Yûsuf, *Kitâb al-Kharâj* (Cairo: 1302), hlm. 20.
2. Mâlik, *Al-Muwaththâ'*, (Cairo, 1951), II: 776.
3. *Ibid*, hlm. 798.
4. *ibid*, hlm. 776.
5. *Ibid*, hlm. 742-743.
6. *Ibid*, hlm. 720.



Hadis—Relevansinya terhadap Zaman Modern

Abul Hasan Ali an-Nadwi

Sebelum saya membahas tentang relevansi sunnah terhadap kehidupan religius dan sosial kaum Muslim dalam zaman modern, saya akan berbicara sedikit mengenai signifikansi sunnah itu bagi orang-orang mukmin. Ucapan dan perbuatan Nabi tidak hanya sebagai pelengkap Al-Quran, tetapi juga menjadi dokumen yang otentik dari kehidupan Nabi; sabda dan perbuatan Nabi itu akan menjadi pegangan bagi para pengikutnya menuju sumber wahyu dan memberikan mereka jalan untuk menyelami batin (*inner*), yaitu dimensi spiritual dari ajaran Nabi. Setiap agama yang berusaha untuk membangun sebuah corak masyarakat yang ideal, mensyaratkan aturan–aturan etik tertentu dan kepatuhan untuk menjalankan apa yang telah ditetapkan secara ikhlas dalam mencapai tujuan akhir. Sekalipun demikian, semua ini hanyalah penampakan luar dari sistem itu. Kehidupan dalam keharmonisan yang sempurna dengan semangat dari aturan dan hukum yang demikian

itu, dapat diwujudkan hanya dengan membentuk kehidupan para pengikut itu sesuai dengan model yang sempurna dari sistem itu. Dalam Islam, model ini adalah kehidupan Nabi Saw. Ucapan dan perbuatannya, segala aspek kehidupannya sehari-hari, memberikan kita jalan untuk menyadari realitas yang tersembunyi, intisari dan semangat dari sistem keimanan dan kepatuhan dalam Islam.

Sebagai permulaanya, kita akan mencari tahu maksud dan tujuan misi Nabi Muhammad yang berdasarkan keterangan Al-Quran yaitu sebagai berikut :

1. Pembacaan ayat-ayat Allah
2. Pengajaran Al-Kitab
3. Pengajaran Hikmah (kebijaksanaan)
4. Pembersihan dan Penyucian diri

Dialah yang mengutus kepada kaum yang buta huruf seorang rasul di antara mereka, yang membacakan aya-ayat-Nya kepada mereka, mensucikan mereka, dan mengajarkan kepada mereka Al-Kitab dan Hikmah. Dan sesungguhnya mereka benar-benar dalam kesesatan yang nyata. (Al-Quran [62]: 2)

Sebagaimana kami telah mengutus kepadamu rasul di antara kamu yang membacakan ayat-ayat kami kepada kamu dan mengajarkan kepada kamu Al-Kitab dan Hikmah, serta mengajarkan kepada kamu apa yang belum kamu ketahui. (Al-Quran [2]: 51)

Memang, misi Nabi Muhammad meliputi empat tujuan yang tersebut di atas. Sebagaimana Nabi Saw memberi manusia kitab suci yang baru dan melaluinya terdapat pengetahuan yang baru, beliau juga mengajarkan manusia kebajikan dan perasaan moral yang baru, kepercayaan baru, ketaatan dan semangat baru, kemurahan dan kemuliaan hati yang baru, semangat baru dalam pembersihan diri, kepuasan ideal yang baru yang tidak mengagung-agungkan harta dan kejayaan duniawi, konsep cinta dan kasih sayang yang baru, belas kasih dan kebaikan hati, kedamaian baru dalam beribadah, rasa takwa terhadap Allah, tobat dan permohonan doa. Berdasarkan

semua karakter di atas, dibangunlah seluruh struktur masyarakat Islam dan dari semua itu munculah masyarakat religius yang biasa dikenal sebagai Masa Nabi dan para sahabat ra. Para sahabat sebagai bukti dan simbol terbaik atas usaha-usaha Nabi sebagai utusan Allah. Semua orang harus meneladani orang mulia ini untuk memanifestasikan aspek kenabian dalam kehidupan sehari-hari.

Misi Nabi dan ajarannya adalah sumber karunia dan sumber seluruh kehidupan Islam, dan tujuan sosial Islam di abad pertama berasal dari ajaran-ajarannya. Tapi, jika dengan studi yang lebih dalam untuk mengetahui bagaimana kemunculan Islam, dan segala daya dan upayanya diteliti lebih lanjut, maka akan jelas bahwa revolusi yang hebat itu muncul dari faktor-faktor yang terbentuk, yang berjalan dalam masyarakat dan Ummah yang baru itu:

1. Kepribadian Nabi Saw—kehidupannya dan sifatnya.
2. Al-Quran yang suci.
3. Ucapan, pidato, ajaran, petunjuk, peringatan dan teguran dari Nabi Saw.

Ketiga faktor di atas, adalah asal dari pencapaian tujuan dan maksud misi Nabi Muhammad. Ketiga faktor itu mempunyai peranan yang menentukan dalam membuat dan membentuk Ummah yang baru itu. Masyarakat madani, kehidupan yang sempurna, dan tujuan bersama tidak akan bisa tercapai jika tanpa adanya kepercayaan, perbuatan, kebajikan moral, emosi moral, sikap, kecenderungan, rasa kekeluargaan, dan hubungan yang saling menguntungkan, yang bisa diekspresikan secara wajar. Kehidupan berasal dari kehidupan yang lainnya.

Dalam dunia kita, sebuah lampu dicahayai oleh lampu yang lain. Moralitas Islam yang sesungguhnya, yang sejalan dengan iman, dapat dilihat dalam kehidupan para sahabat dan tabi'in. Idealisme mereka yang mulia dan rasa keberagamaan yang dalam, tidak hanya mereka peroleh dari Al-Quran semata, tetapi juga

mereka pelajari dari kepribadian pendahulu mereka yang menarik perhatian mereka setiap waktu. Ini adalah hasil kehidupan tabi'in dari para sahabat yang didapat dari perbuatan para sahabat dalam memetik pelajaran dari pidato dan peringatan yang diberikan Nabi sewaktu masih hidup. Ciri khas Islam terwujud secara perlahan-lahan dari hasil penghimpunan semua faktor ini, di mana tidak hanya ada kepatuhan terhadap perintah karena disebabkan kebiasaan, tetapi perkembangan dari semangat yang sesungguhnya ditandai dengan keterpaksaan untuk melaksanakan perintah-perintah itu. Berdampingannya antara pelaksanaan aturan dan pemberian hak-hak, semangat ini juga memiliki kemampuan untuk menangkap gambaran yang sulit dari emosi yang halus dan perasaan yang jernih.

Para sahabat telah menerima perintah dari Al-Quran dan juga mendengar ungkapan: *Mereka yang berendah diri dalam ibadah mereka.* Hanya saja itu ketika mereka mengerjakan shalat bersama Nabi dan mengamati cara rukuk beliau yang mereka gambarkan dalam kata-kata sebagai berikut:

“Kami biasa mendengar suara-suara yang berasal dari dadanya, seolah-olah sesuatu sedang dimasak di dalam periuk di atas kompor.”

Bahwasanya mereka menyadari pentingnya shalat itu. Mereka telah belajar dari Al-Quran bahwa shalat merupakan pekerjaan yang mengasikkan bagi orang-orang yang beriman, hanya hingga mereka telah mendengar Nabi bersabda, “Kesejukan mataku ada dalam shalat,” dan “Wahai Bilal! Berikanlah panggilan untuk melakukan shalat dan buatlah hatiku menjadi nyaman,” mereka belum memahami dengan jelas atas penyngatan dalam keharusan itu. Mereka telah berulang kali membacadalam Al-Quran anjuran untuk berdoa kepada Allah dan mereka juga telah tahu bahwa dia tidak suka orang yang berdoa kepada-Nya tidak dengan merendahkan diri untuk dipenuhi permintaanya. Mereka tahu akan makna rendah

hati, ketabahan, dan ratap tangis, tetapi kenyataan itu baru jelas bagi mereka ketika mereka menyaksikan Nabi menempelkan keningnya ke tanah dalam Perang Badar, memohon kepada Allah dari dalam lubuk hatinya:

“Wahai Tuhanku! Aku memohon kepadamu dengan nama-Mu yang Maha menepati janji, Ya Allah, jika Engkau memutuskan (untuk membinasakan sekelumit orang ini), maka tidak ada yang akan menyembah-Mu.”

Para sahabat memperhatikan Abu Bakar yang sangat ketakutan yang telah memaksa Nabi untuk memohon doa, “Wahai Rasulullah! Itu sudah cukup!” Mereka tahu bahwa inti permohonan doa kepada Allah terletak pada “kerendahan” dan “penyerahan diri” dan permohonan itu akan menjadi berharga jika didiringi sifat-sifat itu, tetapi maksud yang sebenarnya dari kerendahan dan penyerahan diri, mereka pahami ketika mereka mendengar doa Nabi di Arafah:

“Ya Allah! Engkau yang Maha Mendengar apa yang aku ucapkan dan Maha Melihat di mana aku berada dan dalam keadaan apa pun. Engkau Mahatahu apa saja yang tersembunyi dan apa yang nampak dari diriku dan kekonyolan bagiku adalah bersembunyi dari-Mu. Aku dalam kesengsaraan, menjadi seorang pengemis. Aku meminta dari-Mu perlindungan dan pertolongan. Rasa takut akan Engkau menghinggapi diriku. Aku menyadari dosaku. Aku meminta kepadamu seperti orang miskin, pemohon yang tidak berdaya. Aku memohon kepadamu seperti pendosa yang malang. Aku memohon dengan sangat layaknya seorang budak yang menyedihkan dan penuh rasa takut—seorang budak yang kepalanya tertunduk di hadapan-Mu, yang air matanya mengalir di depan-Mu, dan yang tubuhnya membungkuk (dengan penyerahan diri sepenuhnya),—seorang budak yang terbaring tak berdaya di tanah memohon dan meminta dengan meneriakkan hatinya. Ya Allah! Janganlah menolak doaku. Kasihanilah aku. Wahai Engkau Pemberi yang paling murah dan Penolong yang paling agung.”

Mereka belajar dari Al-Quran tentang fananya dunia ini dan kekalnya kehidupan akhirat. Mereka memahami ayat, *Kehidupan*

dunia hanyalah hiburan dan permainan belaka—itulah hidup. Tetapi mereka dapat memahami makna asasinya dan mengenal penafsiran praktisnya hanya dari kehidupan Nabi. Itu dilakukan dengan cara mengamati cara hidupnya dan dan begitu sangat sederhananya peralatan di rumahnya sehingga mereka bisa merasakan arti menganggap kehidupan setelah mati sebagai kehidupan yang sesungguhnya. Kehidupan sehari-harinya tercermin pada motto:

“Ya Allah! Tidak ada kesenangan selain kesenangan di hari yang akan datang.”

Ketika dari ungkapan sedikit ini dan cara hidup yang bermanfaat, mereka mulai mengetahui tentang hal ikhwal kesenangan yang cerah, kenikmatan surga dan siksaan yang tiada hentinya dari Nabi, mereka dipenuhi oleh perasaan yang campur-aduk antara ketakutan dan kesenangan atas gambaran keduanya, tempat persinggahan terakhir terus terbayang di hadapan mata mereka.

Begitupun juga, mereka mengetahui dengan baik arti kebajikan moral seperti belas-kasih, kerendahan hati, keramah-tamahan, dan sopan-santun, tetapi mereka menyadari batas cakupan pemahaman mereka dan aplikasinya dalam kehidupan nyata, dan cara dan saat yang tepat untuk melaksanakannya hanya mereka peroleh dari perilaku Nabi terhadap kaum lemah, miskin, teman, sahabat, dan anggota keluarga serta pembantunya; para sahabat telah mendengar peringatan dan teguran dalam menghargai mereka semua. Mereka telah menerima perintah dari Al-Quran untuk memenuhi hak-hak umum dari setiap Muslim yang jumlahnya banyak, seperti menengok orang sakit, menghadiri pemakaman, dan berdoa bagi kesejahteraan siapa pun yang bersin, yang mungkin tidak pernah memikirkan mereka. Demikian pula Al-Quran telah menyuruh untuk berlaku ramah kepada orangtua dan terhadap siapa pun yang mempunyai tuntutan, tetapi berapa banyak pengajar moral yang menginginkan standar moral yang pas yang tercermin dalam hadis sebagai berikut:

“Tingkat ketulusan hati dan kebaikan hati yang paling tinggi dari seorang anak terhadap orangtuanya adalah setelah kematian orangtuanya, dia menunjukkan rasa kasih sayang terhadap teman-temannya dan bergaul dengan mereka dengan baik dan penuh keramahan.”

Tingkatan kesopanan orang dalam tingkah laku sosial ditunjukkan dalam hadis ini:

“Ketika seekor kambing disembelih di rumah Nabi, beliau sering memotongnya menjadi beberapa bagian dan membagikannya kepada teman-teman perempuan istrinya yang telah meninggal, Khadijah.”

Dari sedikit contoh yang diambil dari hadis Nabi, dapat digambarkan akan Sunnah yang bisa dijadikan petunjuk dalam berbagai cabang kehidupan, pengetahuan baru yang diberikan dan berbagai macam hal yang disumbangkan bagi kemanusiaan.

Di lain pihak, sejarah agama dan masyarakat menjadi saksi terhadap kenyataan bahwa legislasi semata-mata tidak cukup untuk melaksanakan perbuatan dalam semangatnya yang riil dan untuk menciptakan suasana yang diperlukan untuk membuat perbuatan itu menjadi efektif dan berarti. Misalnya saja, sebuah perintah untuk melakukan sembahyang tidak dapat menghasilkan perasaan batin yang membantu dalam pemeliharaan bentuk dan semangat sembahyang itu, mendorong kepatuhan reguler, dan menuntun ke arah pencapaian moral yang diinginkan dan hasil spiritual juga hasil kolektif. Karena itu, aturan, prinsip, petunjuk, dan sopan-santun dibutuhkan agar bisa menjadikan perbuatan itu mulia dan baik. Kondisi pokok dari penyucian, pembersihan, pemahaman, kerendahan diri, kedamaian, dan ketenangan telah diterangkan dalam Al-Quran atas alasan ini. Seharusnya tidak sulit untuk menyadari bahwa iklim yang tepat di mana hasil dari shalat diperoleh selanjutnya, dan manfaat moral, spiritual, dan kolektif tumbuh, akan

dihasilkan dalam proporsi sesuai dengan perhatian yang diberikan pada kebutuhan dan cara pelaksanaannya.

Para pelajar hadis Nabi akan menyadari bahwa petunjuk dan sabda beliau telah membuat shalat sebagai sarana penyucian batin yang paling efektif, perbaikan moral dan kesadaran Ilahi. Shalat juga sebagai sarana untuk pelatihan dan pengajaran bagi Ummah dan juga sebagai sarana untuk menanamkan disiplin dan solidaritas dalam Ummah itu. Dari beliau kita telah belajar akan kebajikan-kebajikan sebagai upaya penyucian dan perumusan kehendak secara teliti, pentingnya pergi ke masjid, petunjuk cara mengingat Allah, memakmurkan masjid (makna yang dipraktikkan oleh Nabi Saw), pahala menunggu shalat di masjid, pahala berjamaah, pahala melakukan azan dan iqamah, adanya konsep imamah dan perintah untuk menaati imam secara mutlak, kerapian barisan, keutamaan bagi orang yang berkumpul untuk mengagungkan nama-nama dan sifat Allah, keutamaan mengajarkan agama, cara yang tepat pada waktu keluar masjid, dan doa-doa pada waktu-waktu tertentu. Selain itu Anda juga dapat melihat keadaan shalat Nabi, semangatnya dalam melakukan shalat wajib, gambaran kehususan shalat beliau, tangisannya ketika membaca Al-Quran (yang telah dijelaskan secara rinci dalam Sunah) dan Anda akan melihat betapa tingginya pahala yang didapat dari mengerjakan shalat dan betapa indahnya suasana intelektual dan emosional yang dihasilkan dari shalat. Dalam tingkatan pokok yang sama, hendaknya memikirkan kewajiban lain seperti *shaum* (puasa), zakat dan haji, dan hendaknya Anda dapat menilai seberapa jauh semua itu dapat mempengaruhi efektivitas dan kemampuan untuk mengendalikan perasaan yang terdalam dari orang mukmin, membantu dalam membangun masyarakat yang baru. Jika semua bentuk penyembahan ini tanpa adanya kebajikan dan rumusan-rumusan yang disebutkan di Sunnah dan terpisah dari suasana itu, maka itu tanda bahwa kita telah tersesat.

Kehidupan, petunjuk, dan sabda Nabi dalam kenyataannya memberikan suasana bagi keimanan yang dapat tumbuh subur

dan membuah hasil. Agama bukanlah merupakan nama dari dogma tanpa jiwa atau kode etik yang kaku. Agama tidak bisa tanpa adanya emosi yang murni, fakta yang kuat dan conto-contoh praktis. Kumpulan sahih dari berbagai perasaan, kejadian, dan tauladan ini adalah bahwa seseorang dapat mencontoh kepribadian Nabi Saw dan mengambil manfaat dari sirah kehidupannya. Agama Yahudi, Kristen, dan kepercayaan orang Asia yang lain menjadi semakin melemah karena mereka tidak mempunyai dokumen yang otentik dari petunjuk dan perilaku nabi mereka. Suasana di mana para pengikut dapat memperoleh kemajuan secara moral dan spiritual, dan melawan serangan ateisme-materialisme yang hebat tidak mereka miliki. Akhirnya mereka berusaha mengisi kekosongan dengan memenuhi berbagai kepentingan kehidupan, berusaha menjadi orang suci, dan mengikuti risalah dan ucapan orang-orang suci itu, tetapi mereka hanya berhasil mereduksi agama menjadi sekumpulan inovasi, ritual, dan penafsiran yang hebat. Kekosongan kepercayaan dan masyarakat ini mengenai dokumen yang otentik dari nabi mereka, adalah sejauh kenyataan historis di mana telah tertulis berbagai perjanjian di dalamnya. Salah satu bukti bahwa Islam sebagai yang terakhir dan abadi adalah bahwa Islam tidak pernah tertimpa kekosongan seperti itu. Lingkungan intelektual dan spiritual di mana para sahabat Nabi menghabiskan masa hidupnya, telah terpelihara keabsahannya secara murni yang termuat bersama hadis. Terimakasih kepada mereka, itu sangat mungkin bagi seseorang yang ikut dalam generasi yang maju untuk segera memisahkan diri dari lingkungannya dan memulai hidup dalam lingkungan di mana Nabi berada—dia sedang berbicara kepada para sahabat dan para sahabat sedang mendengarkan beliau secara seksama. Bentuk-bentuk perbuatan dilihat secara sejajar dengan petunjuk dan berbagai bagian perasaan bersama bentuk perbuatan itu—sebuah lingkungan di mana sebuah idea (gagasan) dapat dibentuk dari jenis perbuatan dan moral yang berasal dari keimanan dan dari corak hidup yang dipengaruhi kepercayaan

akan akhirat. Itu adalah sebuah jendela di mana keluarga Nabi hidup melaluinya, rumah di mana beliau tinggal, jalan yang biasa dihabiskan Nabi setiap malam, dan tingkatan barang material yang bisa diamati secara terpisah. Keadaan bersujudnya dapat dilihat dengan mata dan melodi pujian dan doanya dapat didengarkan dengan telinga. Kemudian bagaimana seseorang menjadi berdosa karena kelalaian orang yang melihat mata Nabi berlinang air mata dan bersujud hingga bengkak dan mendengarnya mengadu dengan sungguh-sungguh, “Apakah aku seorang hamba yang Allah yang tidak tahu terimakasih?” Bagaimana bisa mereka ragu akan kefanaan dunia ini? Dan bagaimana bisa mereka tidak tergerak oleh panggilan zuhud ketika mereka dapat melihat bahwa api tidak dihidupkan di rumah Nabi selama dua bulan atau ketika mendapati bahwa batu diikat di perutnya, tanda bekas tikar di punggungnya, sisa emas yang dimaksudkan untuk amal dihabiskan secara hati-hati di jalan Allah sebelum istirahat untuk tidur, dan minyak untuk lampu dipinjam dari tetangganya selama masa sakit terakhirnya? Ke mana seseorang akan pergi untuk mendapatkan pelajaran kemuliaan pikiran dan tabiat orang yang pernah berjumpa dengan Nabi menghadiri anggota keluarganya, menunjukkan kasih sayang kepada anak-anak beliau, kelembutan hati kepada pembantunya, keramahan terhadap para sahabat, menahan diri dan kasihan terhadap musuh?

Kenyataannya, tidak hanya pintu rumah Nabi yang terbuka di mana semua dapat dilihat oleh penglihat, tetapi juga pintu rumah para sahabat juga terbuka; karena apakah semuanya dapat dilihat? (Gaya hidup mereka, bara hati mereka, kegiatan mereka, pekerjaan di pasar, iktikaf dan ketenangan mereka di masjid, kesalehan, penyerahan diri, tidak henti-hentinya serangan nafsu pada mereka, dan penyerahan diri seluruhnya kepada Yang Kuasa). Di sini pengorbanan mulia Abu Thalhah al-Ansari berhadapan dengan kejadian unik Ka’ab bin Malik yang melarikan diri dari Perang Tabuk. Ringkasnya itu adalah lingkungan natural di mana kehidupan ada dengan warna yang

sesungguhnya dan bermacam-macam kepribadian manusia terlihat, dan hadis Nabi telah membuat ini bisa terus kekal dengan meniru gambaran masa kenabian hingga hal yang paling kecil sekalipun.

Pemeliharaan gambaran historis dari masa Nabi dan para sahabat adalah sebuah prestasi Muslim sehingga mereka dapat berbangga. Pemeliharaan itu tidaklah sama dalam sejarah agama dan masyarakat. Sebuah keimanan yang harus dipegang hingga akhir waktu, memberikan dorongan yang baik untuk berbuat, santapan yang baik bagi hati dan pikiran, tidak bisa terwujud dan aktif tanpa adanya lingkungan yang khusus. Lingkungan ini telah dipelihara hingga hari kiamat melalui hadis. Sejarah pengumpulan dan kompilasi hadis menunjukkan bahwa itu tidak terjadi secara kebetulan. Perhatian para sahabat tertarik untuk menulis hadis selama masa hidup Nabi dan sebagian besar sabda beliau disimpan oleh mereka. Kemudian kompilasi dan penyusunan hadis adalah tugas tabi'in, sesudah mereka. Ribuan sarjana dan peneliti belajar dan bekerja dengan berbagai cara ke Iran, Khurasan, dan Turkistan. Daya ingat luar biasa, ketabahan dan dedikasi mereka, kelahiran guru Asma' ar-Rijal (cabang ilmu hadis yang paling penting) dan ilmu riwayat, dan akhirnya kepentingan pokok Ummah untuk warga negara populeritasnya, dan penyebarannya di seluruh dunia Islam. Semua fakta ini membuktikan bahwa seperti pemeliharaan Al-Quran, pemeliharaan hadis juga dikehendaki Allah. Dalam kebijaksanaannya yang tak terbatas, Allah telah memutuskan bahwa kumpulan sabda (*qaul*), perbuatan (*af'al*) nabi dikumpulkan dan dipelihara selamanya. Karena itulah kelanggengan kehidupan yang mulia dipertahankan dan warisan moral, spiritual, dan akademis yang telah diwariskan sahabat terus menuju pencapaian Ummah selama masa sejarahnya. Dengan cara ini, proses suksesi (pergantian) terus berlanjut tidak hanya dalam menghormati kepercayaan dan perintah tetapi juga dalam hal emosi dan temperamen. Pembawaan mental dan emosi pada masa sahabat disalurkan secara saksama dari satu generasi dan kelompok kepada yang lainnya karena adanya hadis.

Dalam sejarah Ummah yang panjang dan berubah-ubah, sifat dan watak ini tidak pernah meninggalkannya secara bersama-sama—itu tidak menjadi seluruhnya hilang setiap saat—dan dalam sejarah itu selalu ditemukan orang yang dapat dikatakan memiliki sifat dan pembawaan para sahabat. Keinginan yang sama untuk beribadah, kesalehan yang sama, ketaatan dan keuletan yang sama, kerendahan dan instropeksi yang sama, perbuatan yang sama untuk menghadapi akhirat, pelepasan diri yang sama dari dunia materi, semangat yang sama dalam melakukan hal yang sesuai hukum, melarang apa yang dilarang, perubahan yang sama bagi inovasi, dan kegigihan yang sama untuk mengikuti perbuatan dan praktik Nabi yang merupakan buah belajar dari hadis dan buah dari menjaga persahabatan dengan mereka yang menerima iluminasi dari Nabi Saw adalah jelas terjadi pada sahabat. Pembawaan mental dan emosi Ummah telah bertahan dari abad pertama Islam hingga zaman modern yang materialis. Dari Sufyan Tsauri, Abdullah bin Mubarak dan Imam bin Hanbal hingga Maulana Fazlur Rahman Ganj Morabadi, Maulana Rasyid Gangohi dan Maulana Syed Ghaznawi, kita mempunyai rantai yang tidak terputus dari simbol yang berpijar. Sepanjang kumpulan hadis yang banyak masih tersisa dan proses pengambilan pelajaran darinya terus berlanjut, pembawaan dan watak Ummah yang sebenarnya di mana rasa khawatir akan akhirat terlihat dominan daripada mencari dunia yang sekarang, praktik yang ditegaskan Nabi terhadap adat, dan spiritualisme terhadap materialisme akan tetap bertahan. Itu tak akan terjadi bahwa orang Muslim secara keseluruhan merasa menjadi korban materialisme yang merusak atau tenggelam bersama dalam inovasi, keduniawian dan penolakan kehidupan yang akan datang. Sebaliknya, di bawah pengaruhnya, gerakan perbaikan (*islah*) akan selalu berlangsung dan proses renovasi akan berlanjut dalam Ummah dan satu kelompok dan lainnya akan berjuang terus untuk perkembangan Sunah dan Syariah.

Mereka yang ingin mengambil dari Ummah sumber hidup yang tak ternilai, vitalitas, dan petunjuk, dan berusaha untuk merongrong

iman dari keasliannya, tidak menyadari bahwa mereka sedang melakukan tindakan yang sangat merugikan orang Muslim. Mereka tidak tahu bahwa usaha mereka akan berhenti hanya jika berhasil menghilangkan asas Ummah dan persis sama dengan cara yang dilakukan musuh terhadap agama Yahudi dan Kristen dan dalam berbagai periode waktu mereka melakukan pembinasaaan terhadap agama besar ini. Walaupun mereka melakukannya dengan berbagai cara, takkan ada musuh yang membahayakan Islam jika masih ada usaha mempertahankan dan menghidupkan inklinasi watak dan inklinasi dasar yang telah menjadi ciri khas para sahabat. Itu dapat dihasilkan secara langsung baik dari teman-teman Nabi atau secara tidak langsung melalui hadis-hadis yang merupakan potret kehidupan dari masa itu dan merupakan dokumen kehidupan Nabi murni.[]



Tempat Nabi Islam dalam Pemikiran Iqbal

Annemarie Schimmel

A. Jeffrey menulis dalam artikel menariknya tentang karya Ibn ‘Arabi *Shajarat al-Kaun*¹ bahwa:

beberapa tahun silam . . . mendiang Syaikh Mustafa al Maraghi menyatakan dalam salah satu kunjungannya pada temannya Pendeta Anglikan di Mesir bahwa sebab terumum serangan yang diberikan Kristen terhadap Islam disebabkan kekeliruan mereka memahami pandangan kaum muslim yang sangat tinggi pada pribadi nabi mereka

Adalah fakta bahwa Muhammad telah dilukiskan dalam literatur yang kontroversial di Eropa sejak Abad Pertengahan hingga saat ini dengan cara yang rusak dan itu menyebabkan dunia non-Muslim selama berabad-abad menggambarkannya dan karyanya dengan adil, mungkin secara tak sadar mengaburkan pikiran murid dan sarjana dari memahami betapa pentingnya Muhammad bagi kehidupan religius Muslim.

Rata-rata orientalis Eropa sering tidak sadar akan pemujaan terhadap nabi di negara-negara Islam. Constance Padwick dengan tajam berkata:

tiada seorang pun dapat menaksir kekuatan Islam sebagai sebuah agama yang tidak memperhitungkan cinta di hatinya pada figur ini (yaitu nabi). Itu berarti emosi manusia yang ditekan pada beberapa titik oleh ketegasan doktrin Tuhan sebagaimana berkembang dalam teologi memiliki jalan keluarnya –emosi manusia yang hangat yang mana petani dapat mengambil bagian dengan mistik. Kecintaan pada figur ini mungkin menjadi kekuatan pengikat sangat kuat dalam sebuah agama yang telah menandai sebuah kekuatan pengikat...²

Banyak buku dipersembahkan untuk melebih-lebihkan karunia keberkatan nabi dalam kalimat-kalimat yang singkat. Diantara yang terkenal mulai dari Afrika Barat sampai Indonesia adalah *Dalail al Khayrat* dan shalawat itu sendiri sering digunakan sebagai mantra ajaib.

“Hanya untuk manusia ia diturunkan” merupakan ide bahwa Al-Quran memberikan nabi dan tidak ada keraguan bahwa teolog muslim dan orang saleh muslim selalu berusaha menjaga sisi kepribadian manusia pada Muhammad, Sang Nabi yang kontras dengan term “Putera Tuhan” yang bagi mereka menunjukkan penyimpangan besar dari ajaran agama yang benar dari Kristen. Dan sepanjang Muhammad dilafalkan oleh jutaan lidah setiap hari sebagai rasulullah dalam syahadat, tiada yang yang mengkhawatirkan akan adanya pendewaan. Sebagai seorang manusia, Nabi Muhammad telah dideskripsikan dalam Al-Quran sendiri melalui tradisi-tradisi yang banyak sekali yang melukiskannya dalam seluruh sisi kemanusiaannya. Sejak permulaan sejarah Islam, ada tendensi yang kuat untuk menekankan pada sifat kemanusiaannya untuk melekatkan keajaiban padanya, dan sedikit demi sedikit yang diungkapkan secara luar biasa oleh Tor Andrae dalam studi terkenalnya *Die Person Muhammads in Glauben und Lehre seiner*

Gemeinde (Stockholm, 1918), pemujaan sang nabi telah mencapai puncak mistik. Bermula dari ayat tertentu dalam Al-Quran, yang menyatakan derajat Muhammad ke depan sebagai As Syafi', perantara pengikutnya di hari penentuan yang menjadi salah satu dari pusat kesalehan yang disukai, dimana kepadanya permohonan berduka cita diajukan dengan harapan terbebas dari api neraka dan memperoleh keridlaan Allah, sampai dalam teologi mistik yang mana kebesaran dan sifat pra-eternitas Muhammad diakui dan dipelihara, sebagai contoh dalam kital Al Thawasin, Al Hallaj (w.922 M).

Adalah hal yang cukup wajar apabila pengulangan nama Muhammad dalam bagian kedua syahadat, hanya setelah nama Tuhan, membawa pada kesimpulan bahwa tempat spiritualnya jauh diatas siapapun lainnya, bahwa dia adalah yang terlebih dahulu untuk ciptaanNya, dan dunia tak akan tercipta kecuali demi kepentingannya. Hadits Qudai *Lawlaka*—"Jika kau, Muhammad, tidak tercipta, Aku tak'kan pernah menciptakan alam semesta"—telah menjadi, dalam puisi dan literatur sastra mistik, sebuah *chiffre* yang luas untuk keagungan pra-eternitas Sang Nabi. Teologi mistik ini dilengkapi dengan ide bahwa Muhammad adalah *insan al kamil*, manusia yang sempurna *par excellence*, titik pusat pertemuan ketuhanan dan alam kemanusiaan, sumber cahaya yang darinya memancarkan cahaya pada nabi-nabi lainnya.

Kelihatan bahwa kurang lebih sejak abad 12 M, sebuah sisi baru pemujaan Muhammad menjadi semakin populer. Sedikitnya kita belum tahu sejak kapan perayaan *Mawlud* mulai diselenggarakan yang mana untuknya para penyair dan sufi mengarang himne kerinduan dan dalam beberapa periode, festival yang sesungguhnya populer dengan gemerlapnya kota bercahaya. *Mawlud*, yang tercipta untuk hal ini sampai saat ini masih ada. Cukup untuk menyebutkan salah satu puisi yang sangat terkenal di Turki, *Mawlud-i Sharif*, karya Suleyman Celebi (w. 1429 M) yang masih hidup di hati hampir kebanyakan orang Turki dan yang dibaca tidak hanya pada perayaan

ulang tahun Sang Nabi pada tanggal 12 Rabi'ul Awal tetapi juga dibaca sebagai senandung jiwa pada hari keempat puluh kematian dan pada ulang tahun kematian (haul). Ada banyak *mawlud* di seluruh dunia Islam, dan dalam sajak sederhana dan pemujaan cinta mereka, *mawlud* menjadi milik kebanyakan sentuhan ekspresi kehidupan agama Islam. Penyair juga biasa meletakkan *Al-Na't*, sebuah syair doa dalam bentuk puitis untuk menghormati Sang Nabi yang dibaca sebelum bekerja dan setelah berdoa kepada Tuhan. *Al-Na't* yang masih terkenal di Turki adalah karya Mawlana Rumi yang juga dibaca di negara-negara dimana syair mistis Rumi dibaca. Maka Iqbal benar-benar tepat ketiak meletakkan pujian-pujian rasul ke dalam mulut Rumi dan membuatnya melukiskan keagungan Cap Nabi.³

Tradisi mistik mengenai kebijakan Sang Nabi telah berkembang di India sekuat yang lain. Sekadar contoh untuk disebut-sebut dalam cerita rakyat sebagai perbandingan propnsi kecil seperti Sind, *mawlud-mawlud*, kisah yang dikarang mengenai keajaiban Sang Nabi, doa yang dialamatkan padanya sejak berabad-abad memenuhi banyak jilid buku, dan dalam banyak hal pembaca Barat dapat dengan mudah mengganti nama Muhammad dengan Kristus dan kemudian membaca puisi yang sama untuknya.

Tetapi dalam atmosfer mistik ini pengetahuan tentang sisi manusia yang sebenarnya dari Muhammad terlupakan. Tidak lebih dari dekade akhir abad 19, intelek Muslim India merasakan perlunya menginformasikan umat Muslim tentang kehidupan dan perbuatan dalam sejarah Sang Nabi sebagai upaya menandingi aktivitas misionaris Kristen. Bahan klasik seperti *Kehidupan Muhammad* karya Ibn Hisyam, koleksi dari tradisi-tradisi telah dipergunakan. Diantaranya karya terkenal Syed Amer Ali "Semangat Islam" dan biasa disebut "Kehidupan Muhammad" dan buku itu menceritakan pentingnya presentasi baru yang tentang Sang Nabi sebagai model yang tak dapat dilebih-lebihkan perilakunya terlalu tinggi. Kemudian diikuti karya besar "Biografi Sang Nabi" karya Mawlana Syibli, sebuah karya monumental pertama dalam bahasa Urdu yang disempurnakan

(dalam 5 jilid) oleh Sayyid Sulayman Nadwi, sahabat Iqbal yang disegani, dan sebagian telah diterjemahkannya dalam bahasa lokal India lainnya. Di seluruh dunia Islam dimana banyak biografi Muhammad ditulis oleh sarjana muslim dipublikasikan pada dekade baru-baru ini dibanding jumlah yang sama dalam berabad-abad, ketertarikan terhadap figur bersejarah Sang Nabi tetap berlanjut. Pada tahun 1920, gerakan khusus *Sirat* telah bangkit di India yang bertujuan mempublikasikan buku dan pamflet tentang Sang Nabi untuk didistribusikan pada orang-orang khususnya di Punjab.

Begitu pula aturan tasawuf berikutnya, untuk mencegah tren pantheisme dalam sufisme, gerakan Sayyid Ahmad Brelawi di India dan *Tarekat Muhammadiyah* dari Tijani atau *Mirghaniyah* di Afrika Utara mengajarkan bahwa tujuan tertinggi penyatuan jiwa bukanlah dengan Tuhan tetapi dengan esensi Sang Nabi.

Dua hal yang berlaku ini : pemujaan mistik terhadap Sang Nabi dan investigasi kehidupannya untuk menunjukkan orang-orang Muslim bahwa mereka hanyalah komunitas muslim yang ketinggalan zaman, selayaknya hidup di tengah keserasian yang komplis dengan jalan hidup perilaku dan cita-cita yang mana Muhammad telah meletakkan sebelum kepercayaan. Dua hal ini bersama membentuk dasar profetologi Muhammad Iqbal yang sedang menyelidiki seperti sebuah basso ostinato melalui karyanya dalam berbagai periode hidupnya. Dia berkata:

Debu Madinah dan Najaf adalah seperti collyrium untuk mataku.⁴

Meskipun beberapa persoalan yang dengan tenang diekspresikan dalam syair Iqbal dan karya filosofisnya jarang disentuh dalam suratnya, kecintaan kepada Tuhan Yang Ada terasa dalam korespondensi pribadinya juga, dan teman-temannya berkata bahwa Iqbal sering mencururkan air mata secara emosional ketika nama Sang Nabi disebut. Kunjungan Abd al Majid Qurashi, pendiri Gerakan *Sirat* pada tahun 1929 disambut hangat olehnya⁵ dan pada tahun yang sama ia puas mendengar fakta bahwa hari ulang tahun Sang Nabi telah dirayakan oleh Muslimin India Selatan.

Agar mengikat bersama umat Islam di India, kepribadian agung Sang Nabi dapat mengangkat kebesaran dan kekuatan kita secara efisien.⁶

Sajak-sajak Iqbal juga sering berbalik kembali kepada Sang Nabi dalam cara yang baru dan tak terduga. Peranan Muhammad penting mulai dari *Al-Asrar* sampai *Armaghan*; mungkin dengan perkecualian *Payam-i Mashriq* dimana, kecuali untuk pengantarnya, hanya ada sindiran sastra melulu mengenai Sang Nabi. Ada nyanyian dari kepercayaan yang sempurna pada Sang Nabi yang sesuai dengan ciri kesalehan muslim pada umumnya.

*Kecintaanmu untuk para pembangkang sangat luar biasa
Dalam dosa yang terampuni, itu bak cinta seorang bunda⁷*

Bagaimanapun penyebutan yang patut atas sisi pribadi Sang Nabi yang kebanyakan sering menjadi fokus sajak-sajak yang lain, dan khususnya pada puisi rakyat dengan peran sebagai *al-syafi'* di Hari Kiamat, yang membuatnya begitu akrab dengan jiwa-jiwa yang takut, tidaklah sering ditemukan dalam karya puisi Iqbal. Meski demikian, di *Asrar*⁸ ada lirik puisi:

*Kepadanya terletak kepercayaan kita di Hari Penentuan, dan di
dunia ini pula dialah pelindung kita*

Lirik ini jarang terucap sejak konsesi Iqbal tentang kematian, kebangkitan kembali, dan penentuan di Hari Akhir dalam tahapan-tahapan teologisnya secara luas berbeda dengan seluk beluk dogma, kepercayaan awam dan teologi yang umum saat itu. Meski demikian, kepercayaan dalam setiap perkara manusia disandarkan atas Sang Nabi yang telah diminta, di akhir *Rumuz* (h. 193 ff.), untuk menganugerahinya kekuatan beraktivitas. Agak penting untuk disebutkan bahwa selama sakitnya yang berkepanjangan di Bhopal, dia bermimpi bertemu Sir Sayyid Ahmad Khan—kakek

dari tuan rumahnya—yang menganjurkannya untuk menceritakan keluh kesahnya kepada Sang Nabi⁹. Dan setelah itu, sesungguhnya Iqbal telah menulis sebuah puisi yang panjang¹⁰ yang berisikan penggambaran situasi menyedihkan kaum muslimin dan juga permintaannya kepada Sang Nabi untuk menolongnya dari derita sakitnya. Sebelumnya, 7 abad silam seorang Mesir Al-Busiri (w. 1296 M) telah mengarang karya terkenalnya *Qasidat al-Burdah* dalam rangka menghormati Muhammad dan ia pun telah sembuh dari penyakitnya. Sebuah contoh yang telah menjadi model bagi orang-orang muslim sepanjang zaman.

“Obat dalam bagiku hanyalah bahwa aku membaca pujian (*durud*) atas leluhur Anda (Muhammad)” dia menulis pada tahun 1935 pada Sayyid¹¹—tetapi bahkan bacaan ini dirasa olehnya menjadi karya yang berani:

Karena noda tubuhku menjadi air

*Cinta berkata : Oh siapapun kamu yang bergantung pada yang lain
Sepanjang kamu belum memperoleh warna dan bau dari Muhammad
Jangan kotori namanya dengan pujianmu¹²*

Muhammad bagi Iqbal adalah petunjuk aktivitas Tuhan yang dapat dilihat. Tuhan tidak dapat dilihat dengan mata fana sebagaimana dalam Al-Quran dinyatakan: *lan tarani* (kamu sekali-kali tidak akan melihatku). Sedangkan perkataan ini tidak dapat dikenakan kepada Sang Nabi¹³:

*Tuhan adalah Yang Tersembunyi bagiku, engkau adalah Yang
Terbuka bagiku*

*Dengan Tuhan kuberbicara dalam tabir, denganmu kuberbicara
dalam keterbukaan¹⁴*

Dan sesuai dengan tradisi apokripal yang dikutip oleh Rumi dan banyak mistikus lainnya, “Siapa yang dapat melihatku, maka dapat

melihat Tuhan” penyair itu mengarah kepada Sang Nabi untuk pertolongan sebagaimana untuk pujian.¹⁵

Begitu halnya Muslim merasakan kedekatan Tuhan ketika sedang membaca Al-Quran, Iqbal mengakui memiliki perasaan hubungan spiritual dengan Sang Nabi ketika sedang mengerjakan karya mengenai sejarah Islam dan sejarah hukum Islam.¹⁶

Perbedaan soal yuristik dan argumentasi hukum Islam yang mana kecintaan akan Cap Kerasulan adalah tersembunyi—studi tentang semua itu memberikanku kenikmatan spiritual tiada tara¹⁷

Dan betapa lebih banyak kehadiran sesuatu yang dikatakan dimiliki oleh Sang Nabi! Pertunjukan *Khirqah-i Sharif*, mantel Sang Nabi di Kandahar, Afganistan memberi Iqbal inspirasi berupa satu dari beberapa himne terbaik Persia¹⁸ dimana ia memperbandingkan hatinya kepada Jibril yang dapat melihat hasad Sang Nabi dan mengatakan kepadanya betapa hatinya mulai bernyanyi, menari, dan membaca puisi di depan pusaka suci.

Antara keduanya ada sekat yang tidak dilampaui oleh masing-masing (Qs 55: 20)

Aku melihatnya dalam cahaya “Aku punya dua mantel,”

Agama dan ritualnya adalah akibat semuanya

Di dahinya ada putusan nasib segala sesuatu

Itu tidak membutuhkan perkataan bahwa sebuah kunjungan ke makam Sang Nabi—dilakukan selama menjalankan kewajiban ibadah haji—merupakan salah satu keinginan besar & sangat menggelora sejak permulaan waktu ke depan¹⁹. Meninggal di tanah suci Hijaz merupakan cita-citanya selama masa perang.²⁰ Dan bukan tanpa alasan karangannya yang diterbitkan setelah kewafatannya dinamakan Kado dari Hijaz (*Armaghan-i Hijaz*). Surat-suratnya di tahun-tahun sebelumnya dalam hidupnya penuh dengan ekspresi nostalgia negeri Sang Nabi yang begitu menggelora dan dia yakin

mengunjungi tempat tersebut akan membawa keuntungan spiritual tak terkira bagi pengunjungnya.²¹ Dia telah berniat mampir di Madinah setelah kepulangannya dari Eropa pada tahun 1932, tetapi itu hanya sebatas wacana.

Akan menjadi sikap yang buruk memberanikan diri mengunjungi Kehadiran Kenabian yang Suci bersamaan dengan kunjungan yang bertujuan keduniawian²²

Dia telah menulis ode yang agung kepada Sang Nabi yang berakhir dengan baris:

*Engkaulah Tanda Peringatan yang Terlindungi, dan Engkau adalah Pena*²³

Macin parah penyakitnya bertambah, makin kuat hasratnya berkunjung ke tempat suci.

*Adakah tempat lain yang tersisa untuk pendosa sepertiku selain ambang pintu sang Nabi?*²⁴

Dan bahkan sebulan sebelum dia meninggal dunia, dia tidak menyerah berharap bahwa

Aku dapat melaksanakan ibadah haji tahun berikutnya dan juga hadir di Kehadiran Kenabian dan membawa dari dana semacam kado yang tak akan dilupakan Muslim India²⁵

Tetapi cita-cita itu tidak terlaksana—hanya sebuah bab penuh yang terdiri dari syair 4 baris dalam *Armaghan-i Hijaz* yang dinamakan “Di dalam Kehadiran Sang Nabi”.

Pada diri Muhammad, yang dalam syair-syair mistik sering dijuluki Mustafa, Yang Terpilih—Iqbal telah melihat adanya sumber yang baik dan bermanfaat bagi kehidupan manusia: kemiskinan (dalam nuansa keagamaan, sesuai dengan tradisi “kemiskinanku

adalah kebanggaanku”) dan kedaulatan merupakan manifestasi Mustafa.²⁶ Dia adalah teladan bagi setiap muslim.²⁷ Bukti keindahan dan kekuatan Tuhan yang dapat dilihat. Jalannya adalah satu-satunya jalan untuk memilih²⁸ bagi muslim di abad ini yang asing dengan keindahannya.²⁹ Ide ini, yang memunculkan quatrain *Armaghan-i Hijaz*, diekspresikan dalam *Jawab-i Shikwah* pada tahun 1913 dimana Tuhan seolah-olah berfirman:

Engkau adalah Muslim, dan maklumat nasibmu yang harus engkau patuhi, Percayalah kepada Muhammad dan kami akan menyerahkan diriKu padamu—Tidak lah dunia ini sendiri—Tanda peringatan dan Pena yang akan engku raih

Dari sini kita mencapai ide mistik praeksistensi Muhammad dan dapat memahami, dalam cahaya perkembangan doa-doa mistik, himne agung yang Iqbal nyanyikan demi menghormatinya yang menjadi manifestasi sempurna Sang Cinta.³⁰ Juga dalam *Al-Asrar* ketika menunjukkan bahwa “Diri dikuatkan dengan Cinta” Iqbal berbalik pada diri Sang Nabi:

*Ada sesuatu tersembunyi yang tercinta di dalam hatimu
Dengan cintamu hati menjadi kuat
Dalam hati muslim, itulah kediaman Muhammad
Segala kejayaan kita berasal dari namanya*

Ide bahwa nama Muhammad³¹ itu suci yang sudah umum di kalangan orang saleh Muslim juga ditemukan dalam *Jawab-i Shikwah*:

*Terangilah dunia yang terlalu lama dalam kegelapan
Dengan nama Muhammad yang bercahaya*

Adalah hal umum dalam semua agama bahwa nama sesuatu menunjukkan sesuatu itu sendiri dan memiliki nama berarti memiliki

sesuatu itu sendiri. Nama mengandung kekuatan tertentu. Sebuah barakah, dan itu masuk akal banyak anak-anak dinamai seperti nama Sang Nabi untuk membuat mereka berpartisipasi dalam kekuatan spiritual Sang Nabi. Tetapi itu sendiri menjadi alasan tabu untuk menyebutkan nama Muhammad di Turki dan diganti ke dalam Mehmet untuk menghindari penodaan nama karena penggunaan harian dan penyalahgunaan.

Dalam *Al-Asrar* Iqbal berkata:

*Kekekalan adalah kurang daripada kesempatan dari masanya
Kekekalan menerima pertambahan dari esensinya
Dia tidur diatas tikar gelagahnya
Tetapi mahkota Chosroe ada dibawah kaki pengikutnya*

Dan lebih dari 20 tahun puisi tersebut dilanjutkan dalam corak yang sama:

*Dia berarti Jibril dan Al-Quran
Dia adalah penjaga kebijaksanaan Tuhan
Kebijaksanaannya lebih tinggi daripada akal rasio³²*

Dalam Rumuz, yang merupakan perbendaharaan profetologi Iqbal, dia membandingkan Muhammad sebagai “lampu dalam kegelapan wujud...” yang telah ada ketika Adam masih dalam air dan tanah liat.³³ Menyinggung tradisi mistik terkenal yang mengindikasikan praeksistensi Muhammad, “Aku adalah seorang nabi ketika Adam masih diantara air dan tanah liat” yakni belum tercipta.

Salah satu dari bagian yang paling menarik dan berarti dalam menghormati Sang Nabi ditemukan dalam *Jawid-Namah* dengan latar belakang Surga Jupiter dimana Hallaj mengajar Iqbal tentang rahasia kenabian. Dalam versi ini, ide Iqbal tentang kepribadian

mistik & spiritual Muhammad diekspresikan dengan jelas sekali. Ia memilih Hallaj sebagai interpreter ide-idenya karena adalah fakta bahwa mistikus ini telah memberikan kontribusi substansial pertama pada tasawuf Muhammad, dan beberapa rumus puisi-puisi Iqbal mungkin bisa diterjemahkan atau sedikitnya terinspirasi dari kitab Hallaj, *Kitab al Thawasin*, khususnya *Thasin al-Siraj* yang dikaji dengan penuh minat dan pemahaman yang kuat oleh Iqbal sejak Perang Dunia Pertama.

*“HambaNya” lebih besar dibanding pengertianmu
Oleh karena dia adalah manusia sekaligus esensi wujud
Esensinya bukan Arab maupun Persia
Dia adalah seorang manusia tetapi lebih dahulu daripada Adam
“HambaNya” adalah pelukis nasib
Padanya pemeliharaan dari keruntuhan
“HambaNya” adalah botol dan juga batu keras
“Hamba” adalah berbeda, dan “HambaNya” adalah berbeda
Kita sedang menunggu, dan dia adalah orang yang dinanti
“HambaNya” adalah Waktu dan waktu berasal dari “HambaNya”
Kita semua berwarna, dan dia tanpa warna dan bau
“HambaNya” adalah tanpa awal dan tanpa akhir
“HambaNya”—di mana pagi dan petang baginya?
Tiada seorang pun kenal akan rahasia “HambaNya”
“HambaNya” tiada lain melainkan “rahasia Tuhan”*

Bahwa Muhammad dilukiskan baik sebagai manusia maupun esensi wujud memperlihatkan hubungan yang terkait dengan ide Ibnu Arabi dan Jili tentang Insan Kamil yang menyatu dalam dirinya aspek ketuhanan dan aspek kehidupan keduniawian. Dan kenapa diletakkan tekanan pada kata “HambaNya” ?

Sesuai dengan tradisi mistik kuno yang telah ditemukan pada masa permulaan penulisan sufisme³⁴ seperti karya Qushairi, Risalah,

dan yang sangat umum dalam lingkaran sufi dan tidak sekali-kali di India, sebagaimana contoh mistikus Punjabi Bullhe Shah menyatakan ‘Abduh, “HambaNya” menunjukkan derajat tertinggi dari Sang Nabi karena istilah ini dipergunakan dalam Al-Quran berkaitan dengan peristiwa mi’raj Muhammad—“Maha Suci Allah yang telah memperjalankan hambaNya pada suatu malam”(Qs 17: 1) –dan sejak perjalanan malam yang menjadi titik kulminasi peranan Muhammad sebagai nabi yang membawanya pada kehadiran Tuhan tanpa hijab tersebut, istilah ‘abduh mengisyaratkan pada derajat tertinggi kenabian dan konsekwensinya, manusia yang memiliki derajat tinggi dapat meraihnya, bukan sebagai “anak Tuhan” tetapi derajat hamba yang beriman adalah tujuan tertinggi.³⁵ Iqbal dalam hal ini sepakat dengan teolog India yang dianggap sebagai salah satu dari sekian figur paling penting dalam sejarah Islam, Syaikh Ahmad Sirhindi (w. 1624 M), yang berpendapat bahwa pengalaman tertinggi annihilasi adalah fana, dan mistikus harus kembali pada tahap ‘abdiyah atau penghambaan yang merupakan summum bonum dari kehidupan spiritual seseorang yang percaya Tuhan secara transendental. Kita juga bisa mengutip seorang pribadi yang konon mempengaruhi Iqbal tetapi memiliki ide yang memperlihatkan banyak kesamaan. Dialah Mir Daud (1720-1784)³⁶ yang menguraikan sebuah teori mistik yang dinamakannya *‘ilm-i llahi Muhammadi*—ilmu tentang Tuhan berdasar atas pengajaran Muhammad—di mana ia menganggap orang-orang yang mempertahankan pemahaman bahwa Muhammad adalah hamba Allah sebagai orang yang benar-benar muwahhid bagaimanapun visi keagamaan mereka. Dan juga, bagi Iqbal, tidak hanya rahasia Sang Nabi yang tersembunyi dibalik kata “HambaNya”, tetapi juga rahasia setiap manusia—untuk manusia yang telah mengembangkan kecakapan spiritualnya dengan demikian dia dapat sangat mendekati sosok ideal Sang Nabi dalam aspeknya sebagai Insan Kamil. Dalam aspek “HambaNya” Sang Nabi mengajar orang-orang tradisi “Aku mempunyai waktu dengan Tuhan,

yang bermula dari pengalaman mi'raj. Itulah kontak langsung dengan Tuhan –kata terkenal yang membentuk sebuah dasar terkenal untuk meditasi untuk mistik tak terhitung, sejak itu menitikberatkan pada pengalaman persekutuan manusia dengan Tuhan, ketika periode aktu pedah dan kekekalan telah terwujud dalam kehidupan ini. Aspek “HambaNya” merupakan contoh bagi manusia dalam keinginannya terhadap kesempurnaan. Yang mana seperti Muhammad menjadi “tangan Tuhan” , bulan pun terbelah oleh jarinya.³⁷ Bab yang sama dalam Jawid-namah memuat deskripsi lain tentang Sang Nabi yang lebih rumit. Al-Quran telah mendeskripsikan Muhammad sebagai *Rahmatan lil 'Alamin* (Qs 21: 7). Frase ini telah sering digunakan sebagai diagram bagi Sang Nabi dan aktivitasnya. Hal itu juga menjadi persoalan yang dibahas dalam sebuah sajak Ghalib, penyair Indo-Muslim besar di awal abad 19 yang telah menulis sebuah mathnawi tentang permasalahan apakah Tuhan bisa menciptakan selain Muhammad atau tidak:

*Dimanapun sebuah kegemparan dunia mulai
Maka akan selalu ada Rahmatan lil 'Alamin*

Iqbal tertarik dengan sajak-sajak ini, tetapi sebuah surat kepada Sayyid Sulayman Nadwi³⁸ pada tahun 1922 menunjukkan bahwa ia kesulitan menemukan makna yang benar darinya. Dia berkesimpulan : “Astronom sekarang berkata bahwa pada beberapa bintang ada kemungkinan hidup bagi manusia dan makhluk yang lebih maju susunannya. Jika ini seperti itu, makan manifestasi seorang *Rahmatan lil 'Alamin* juga diperlukan disana. Dalam hal transmigrasi/*buruz* setidaknya setidaknya diperlukan bagi muslim. Suhrawardi, *syaiikh al-Ishraq*, filsuf iluminasi, yakin akan adanya penitisan jiwa . . .” Ini bisa membawa konsekuensi tak diharapkan akan kepastian kenabian dna Iqbal juga telah meninggalkan idenya ketika ia menyisipkan sajak—dikutip oleh Ghalib pada Alam

Jupiter—ke dalam *Jawid-Namah* 10 tahun kemudian meskipun ia sangat sadar bahwa jika cara ini diteruskan mungkin akan berbahaya. Ghalib seolah-olah berkata (menyinggung Qs 87: 2) yaitu:

*Kreasi, Nasib, dan Petunjuk adalah permulaan
"Rahmatan lil Alamin" adalah penghabisan*

Kepastian akhir kenabian Muhammad dipertahankan, tetapi Ghalib sendiri berpikir bahwa investigasi berikutnya akan arti sajak ini membawa pada "ketidakpercayaan yang bersandar dibalik puisi dan syair". Bagaimanapun, dengan mengembalikan sajak ini pada pengarang aslinya, Ghalib, maka akan menjadi jelas kenapa penyair ini—yang tidak religius maupun murtad- dimasukkan dalam lingkungan yang sama dengan murtad besar Hallaj dan Thahirah. Iqbal lebih suka—sebagaimana kita dapat mengumpulkannya dari puisi lainnya—menerima kehadiran Rahmatan lil 'Alamin sebagai manifestasi tunggal Realita Nur Muhammad (sama seperti Jili) meskipun ekspresi ini, begitu akrab kepada mistik, tidak terjadi dalam karyanya.

Tetapi Muhammad lebih dari sosok individual "yang telah memberikan iman pada segenggam tangan,"³⁹ lebih dari sekadar seorang cahaya mistik yang menyinari dunia yang gelap ini—dia adalah pemimpin komunitas orang beriman, teladannya tidak hanya kepribadian personal tetapi juga perilaku politik- "seseorang yang dengan kunci agama membuka pintu dunia"⁴⁰ pernyataan puitis yang melengkapi uraian ini. Menarik untuk membaca diskusi antara Iqbal dan temannya Sulayman Nadwi tentang peranan Sang Nabi dalam keduniawian dan perkara agama. Iqbal telah bertanya padanya tentang ijtihad-i Nabawi, yaitu kekuasaan memutuskan suatu perkara atau hukum di luar Al-Quran.⁴¹ Nadwi menjawab bahwa "intelektualitas Sang Nabi lebih tinggi daripada intelektualitas manusia biasa" dan Sang Nabi dibimbing dalam putusannya

menghadapi jalan yang benar secara mutlak. Kecakapan ini memungkinkannya menjadi pemimpin yang dibimbing ketuhanan atas komunitasnya, dan lebih dari yang lain, peranan politik Sang Nabi yang mana Iqbal telah menekankan pada gambaran Sang Nabi. Kontras dengan gambaran seorang zahid yang mementingkan diri sendiri, mistikus yang tidak tertarik pada kehisupan sosial, dia menunjukkan dalam warna yang hidup betapa Sang Nabi selalau membangkitkan pengobatan ulang dan pemberian bentuk yang patut pada kejadian sosial politik dan betapa Muhammad telah melengkapi misi profetiknya.

Di atas dahinya terletak nasib bangsa⁴²

Menanggapi Sprenger yang menganggap Muhammad seorang psikopat, secara ironis Iqbal berkata:

Baik, jika seorang psikopat memiliki kuasa untuk memberikan pengaruh yang menentukan arah sejarah manusia, itu menjadi perhatian psikologis tertinggi pada hal ini untuk mencari pengalaman aslinya yang telah mengubah budak menjadi pemimpin manusia dan telah memberi inspirasi perbuatan dan membentuk karir ras manusia, Menghakimi dari berbagai tipe aktivitas yang memancar dari gerakan yang diawali oleh Sang Nabi, tensi spiritualitasnya dan kebaikan akhlaknya, tidak bisa dipandang sebagai sebuah respon kepada fantasi melulu di dalam otak. Itu mustahil untuk memahaminya kecuali sebagai respon pada sebuah situasi yang obyektif dan antusiasme baru, organisasi baru, titik awal yang baru. Jika kita mengamati perkara dari titik perhentian dari antropologi, terlihat bahwa seorang psikopat adalah faktor penting dalam perekonomian organisasi sosial manusia . . .⁴³

Iqbal telah melihat—dan dia benar disini- bahwa keistimewaan misi kenabian terdiri dari pembebasan manusia dari konsep tradisional tentang hidup, meninggalkan agama—Volks menuju agama—Welt, dan itu berarti dalam kasus Muhammad “menentang

dengan sekuat tenaga segala dogma/doktrin filsuf Arab tentang kehidupan.⁴⁴ Dan untuk membentuk sebuah komunitas spiritual yang tidak begitu lama terikat pada prasangka ras, daerah, dan warna, Iqbal telah menggambarkan secara puitis sisi ini dari aktivitas Muhammad dalam *Tasin-i Muhammad*, dalam *Jawid-i Namah*, dimana doktrin Sang Nabi merupakan cerminan reaksi Abu Jahal, satu dari penentang keras di Makkah:

*Kita sepenuhnya sakit hati karena Muhammad
Dakwahnya telah memadamkan cahaya Ka'bah*

*Agamanya menghapus perbedaan ras dan darah
Meski dirinya Qurysy, dia tak mengakui superioritas Arab*

*Dalam agamanya tinggi dan rendah hanya satu
Dia makan dalam piring yang sama dengan budaknya*

Meninggalkan patriotisme sempit, yang oleh Iqbal diartikan sebagai makna *Hijrah Muhammad dari Makkah menuju Madinah*. Dengan memotong relasi dengan tanah kelahiran tercinta, Sang Nabi ingin memberikan sebuah teladan pada generasi mendatang. Pada tahun 1910 dalam buku catatan ide tersebut diungkapkan:

Islam tampil sebagai protes menentang pemujaan berhala. Dan apa yang disebut patriotisme hanyalah bentuk halus dari pemujaan berhala . . . Fakta bahwa Sang Nabi memakmurkan & meninggal di tempat yang bukan kelahirannya mungkin sebagai isyarat mistik untuk akibat yang sama.⁴⁵

Ketegangan antara nasionalisme pada masa modern ini sebagaimana ia saksikan di Eropa dan melihatnya tumbuh di Timur Dekat pasca Perang Dunia Pertama (tanpa memahamai bahwa ini merupakan protes melawan kekuasaan Barat)—dan “nasionalisme

yang lebih tinggi” dari keimanan yang menyatukan manusia seluruh dunia, ketegangan ini membentuk sebuah bahasan favorit baik untuk suratnya maupun untuk puisinya sampai kewafatannya:

*Tanah air (wathan) adalah sesuatu yang berbeda dalam doktrin yang benar dari Sang Nabi,
Dan tanah air adalah sesuatu yang lain dalam kata-kata politikus.⁴⁶*

Meninggalkan tanah tempat kediaman untuk menyebarluaskan ide-ide ke seluruh dunia merupakan hal yang ideal bagi seorang muslim. Sebagai ilustrasi bahwa mawar akan diketahui lebih luas setelah meninggalkan kuncupnya, begitu pula individual & “bangsa spiritual” dapat nekerja dengan baik hanya setelah mengakhiri kesetiaan kepada sepotong tanda yang mereka sebut tanah air dalam kosakata politik. Iqbal tidak pernah lelah berkhotbah bahwa Islam menentang hubungan persaudaraan sedarah yang dipandang segala-galanya karena hali itu bertentangan dengan cita-cita luhur Sang Nabi. “Keajaiban terbesar yang Sang Nabi telah lakukan adalah bahwa ia telah menciptakan sebuah bangsa” (Tenk., 133).⁴⁷ Seluruh konsep Rumuz memusatkan pada karya pembangunan bangsa oleh sang Nabi dan 15 tahun kemudian Iqbal mengungkapkan ide-ide yang sama bahwa

*Sang Nabi telah mampu melakukan keajaiban restorasi dengan perkataannya qum—bangkitlah!
Dalam kesadaran tangisan Allah-hu dalam hati sebuah bangsa⁴⁸*

Dia percaya bahwa sebuah masyarakat, dengan kembali kepada ajaran Sang Nabi yang sebenarnya, pusat yang menjadi pesan Tuhan tentang persatuan dan kedaulatan, dapat memulai sebuah kehidupan baru setelah berabad-abad dalam tidur dan kegelapan.

Iqbal menggantikan ide-ide disini yang diungkapkan oleh seorang filsuf Muslim yang dikaguminya; pemikiran Ibn Khaldun

(w. 1405) dalam *Muqaddimah*⁴⁹ mengungkapkan tentang ‘*ashabiyah*—daya pengikat dalam kehidupan sosio-politik yang diperkuat oleh agama. Penganut agama yang sama akan menciptakan—dalam sebuah kelompok individual- solidaritas perasaan yang sangat kuat dan memberi inspirasi kelompoknya dengan aktivitas-aktivitas tak terkira.

Muhammad, menurut Iqbal, tidak hanya memberi teladan bagaimana masyarakat supranasional dapat terbentuk, tetapi pada kesimpulan yang sama, membentuk simbol persatuan bangsa yang tidak tergoyahkan

*Kita seperti sebuah mawar dengan banyak daun tetapi dengan satu
parfum*

*Dia (Muhammad) adalah jiwa masyarakat ini, dan ia adalah satu*⁵⁰

dan dalam *Payam-i Mashriq*, Iqbal mengulanginya

*Kita semua adalah anak asuh dalam suatu waktu musim semi*⁵¹

Sang Nabi merupakan “hati didalam segenggam debu yang kita berada”⁵² yaitu daya pemberi kehidupan yang membuat organisme manusia hidup dengan sebenarnya.

Bangsa Islam kemudian diyakini sebagai sebuah barang suci dimana keesaan Tuhan, keesaan Sang Nabi, dan keesaan esensial dari seluruh manusia dipelihara sebagai dasar & pusat kehidupan. Semua manifestasi nasionalisme yang mencoba meruntuhkan keesaan ini, menurut puisi, tidak lebih dari berhala baru, sebuah Lat dan Manat yang baru—sebagaimana ia menyebut mereka: kita bisa menterjemahkan bahwa nasionalisme politik adalah Ba’alisme. Bangsa Islam (millah) memiliki akar lain daripada debu tanah dan air, ras dan darah. Akar itu dibangun diatas pondasi yang tersembunyi didalam hati manusia. Dan pondasi itu adalah

*Cinta akan Sang Nabi yang mengalir seperti darah pada pembuluh darah masyarakat*⁵³

Karena itu Iqbal memandang bangkitnya gerakan nasionalisme di negara-negara Timur Dekat sebagai kembali ke zaman pra-Islam atau yang lebih halus lagi pramonoteisme Ba'alisme. Dia menyerang secara agresif nasionalisme Persia dan Westernisasi Turki dan karena itu ia menyukai bangsa Afgan yang tetap tidak tersentuh bahaya ini. Dalam Alam Merkurius, *Javid-Namah* memuat diskusi panjang tentang konsep bangsa dalam pemahaman profetik dan bahkan statemen terakhir Iqbal dan puisi yang terkait dengannya⁵⁴ menyerang Deobandi & ProKonggres mendiang Husayn Ahmad Madani yang dilihatnya mengacaukan istilah bangsa (*millah*) dalam kosakata Islam dan bangsa (*qawm*) dalam kosakata nasionalis:

Sebelum menjadi nabi, bangsa Muhammad Saw tidak diragukan lagi sebagai bangsa dan sebuah bangsa merdeka, tetapi begitu umat Muhammad mulai dibentuk, status orang-orang sebagai sebuah bangsa menjadi hal kedua. Mereka-mereka yang menerima kepemimpinan Muhammad menjadi bagian pokok Muslim atau masyarakat Muhammad dengan tidak memandang fakta apakah mereka milik bangsanya atau bangsa lain. Dahulu kala mereka menjadi budak dari tanah & ras: keduanya tidak menjadi budak mereka... Ini adalah keistimewaan besar Nabi Agung bahwa perbedaan individu & mental superioritas bangsa di dunia dirusak dan masuk ke dalam masyarakat yang bercorak ummatun muslimatun laka dan yang dengan tepat mempraktekkan ucapan Tuhan *syuhada' 'ala al-nas* (saksi bagi manusia).⁵⁵

Millah ideal menurut Iqbal seharusnya menjadi realisasi tauhid universal, pengakuan akan keesaan yang telah Sang Nabi ajarkan, yang telah membangun, dengan teladan yang dimilikinya, kemerdekaan, persamaan, dan persaudaraan universalisme.⁵⁶

*Kepada kenabian pondasi dunia kita ada
Dari kenabian ritual keagamaan kita berasal*

*Karena kenabian 100.000 dari kita adalah satu
Bagian demi bagian tidak dapat dipisahkan
Dari kenabian kita semua mendapatkan melodi yang sama
Nafas yang sama, tujuan yang sama.*⁵⁷

Cita-cita Iqbal mengenai kebangsaan adalah sebuah contoh serangan atas apa yang Nieuwenhuize tekankan dalam sebuah artikel menarik di *Studia Islamica* ketika dia menulis:

Untuk seorang muslim permasalahan kebangsaan tidak dapat dibayangkan tetapi dalam term diatas skop apa yang dapat diperbolehkan secara praktis dan empiris kepada hasil yang berlaku pada konsep bangsa dengan disetarakan dengan ummah secara komprehensif, valid, dan permanen.⁵⁸

Faktor yang seharusnya membentuk bangsa Islam ideal adalah menyalakan api cinta kepada Sang Nabi yang memungkinkan baik individu maupun komunitas hidup sesuai dengan Hukum Tuhan,⁵⁹ dan itu merupakan cita-cita Iqbal, bahwa karena Muhammad adalah pemimpin dan pelengkap garis panjang kenabian Tuhan, maka bangsanya seharusnya juga menjadi bangsa pemimpin bangsa-bangsa dan menjadi teladan sempurna untuk sebuah masyarakat.

Dia adalah Cap Nabi, kita adalah bangsanya

Dan karena dia sebagai Rahmatan, begitu pula Muslim yang berhubung dengannya sebagai “tanda dari Rahmatan untuk msyarakat seluruh dunia”.⁶⁰ Iqbal bahkan pergi lebih jauh dalam analoginya: Adalah fakta bahwa dunia ini adalah warisan kebebasan, dapat dipahami dari kata Tuhan lawlaka -“jika engkau (Muhammad) tidak tercipta,⁶¹ yang telah diturunkan kepada Sang Nabi dan menurutnya untuk diaplikasikan setiap orang beriman dan sebagai konsekuensi logis bangsa muslim ideal.⁶²

Bahwa keinginan untuk kepemimpinan ini diantara bangsa-bangsa menyertakan juga kekuatan dan keinginan ekspansi adalah dipahami secara implisit⁶³ dan mungkin membawa pada interpretasi baru atas konsep Jihad, perang suci. Tetapi semakin banyak Iqbal bermimpi tentang bangsa Islam ideal, dia dengan jelas melihat pada abad 20 ini akan bahaya tren imperialisme yang bisa merusak ide-ide tersebut,⁶⁴ dan telah memperingatkan umat Islam konsekuensi mencampurkan “kemiskinan” Sang Nabi dan penguasaan kemuliaan dunia. Pertama-tama dia memimpikan, sebagaimana banyak tokoh sezamannya, aturan ideal yang tersebut dalam 4 khalifah setelah kewafatan Muhammad, masa keemasan Islam.

Tetapi, dalam konteks kita, itu bukan merupakan kepentingan politik dari ide-ide Iqbal atas agama & nasionalisme hanya semata-mata hubungan mereka pada konsepnya tentang kenabian dan cara bagaimana ide-ide ini dibentangkan secara logis dari kecintaannya pada Sang Nabi yang telah menggabungkan kecakapan keduniawian dan keagamaan dan diyakini sebagai contoh segala kualitas yang diperlukan untuk kebahagiaan hidup individu dan bangsa.

Aspek tersebut diatas tentang kehidupan profetik dan kenabian hampir umum bagi semua pemikir Muslim dan tidak dalam interpretasi mistik maupun dalam penggambaran Muhammad sebagai model untuk setiap muslim, dalam pengajaran imitatio Muhammadi untuk individual & bangsa Iqbal telah menyatakan ide-ide baru yang tak terduga. Tetapi dia telah memberikan kontribusi satu poin yang sangat menarik untuk melihat permasalahan kenabian. Islam selalu memegang teguh doktrin bahwa Muhammad adalah Nabi Terakhir setelahnya tiada nabi lagi. Risalahnya sudah cukup untuk dunia sekarang hingga akhir zaman. Iqbal menulis, mengomentari ayat Al-Quran, “Hari ini telah Aku sempurnakan untukmu agamamu” (Qs 5: 5):⁶⁵

*Sekarang Tuhan telah menyelesaikan untuk kita ajaranNya
dan telah menyelesaikan untuk nabi kita kenabiannya*

*Sekarang jasa penerimaan cangkir telah berpindah pada kita
Dia telah memberikan kita cangkir terakhir ia punya*

Itu berarti bahwa bangsa Islam harus melanjutkan diaats garis yang telah ditentukan oleh Muhammad. Tetapi apa yang dimaksud Kepastian Kenabian? Tidakkah ada nabi baru yang menterjemahkan keinginan Tuhan kedalam bahasa kita sekarang atau yang akan datang, diperlukan? Iqbal menjawab pertanyaan ini dengan cara yang sangat menarik:

... Nabi Islam terlihat berdiri diantara masa lalu & dunia modern. Sejauh mengenai sumber dari wahyunya, dia adalah milik masa lalu. Sejauh mengenai semangat dari wahtunya, dia adalah milik masa modern. Padanya kehidupan menemukan sumber pengetahuan lain yang cocok dengan arahan langsungnya. Kelahiran Islam... adalah kelahiran akal induktif. Dalam Islam kenabian mencapai kesempurnaannya dalam menemukan kebutuhan akan pembebasannya...⁶⁶

Itu berarti, bagi Iqbal, bahwa Al-Quran telah membuka untuk manusia lapangan metode ilmiah yang sangat luas, mengerti akan pentingnya observasi yang berhati-hati tentang alam dan sejarah. Menurut Iqbal, Muhammad adalah pengamat kritis pertama dalam fenomena psikis, sebagaimana terbukti dengan minat ketertarikannya pada psikis pemuda Yahudi yang tradisinya menggambarkannya.⁶⁷ Sang Nabi haus akan pengetahuan dan kehausan ini membuatnya menjadi orang yang pertama mendorong belajar dan penyelidikan.

*Meskipun dia telah melihat esensi Yang Ada tanpa hijab
Tetapi kalimat 'Tuhan menambahkanku' (dalam ilmu) datang dari
bibirnya*

Sajak ini ditulis untuk menyalakan minat mantan penguasa Afgan, Amanullah Khan dalam studi dan karya ilmiah di negaranya.⁶⁸ Kita dapat memahami pentingnya pernyataan ini lebih baik ketika kita

mempertentangkan dengan perilaku tradisional Mullah di negara-negara Islam yang bermusuhan dengan setiap bentuk pendidikan sekuler dan melihat dalam ilmu sains hanyalah penemuan-penemuan setan. Dan sebaliknya, Iqbal ingin membuktikan—sebagaimana Sayyid Ameer Ali dan lainnya telah melakukannya sebelumnya—bahwa sains Eropa yang sekarang mengancam negara-negara Timur dan berhasil membujuk rakyat awam, berdasarkan pendidikan orang-orang Islam yang memperkenalkan cara berpikir ilmiah kepada orang-orang Eropa pada Abad Pertengahan. Bahkan, Inayatullah Khan Mashriqi dalam mengomentari Al-Quran menyatakan bahwa pekerja riset modern sebagai penerus dan pengganti Sang Nabi. Ini adalah salah satu sisi—sisi kultural—dari Kepastian Kenabian. Selain itu, dalam perkataan Iqbal, berarti:

Tiada penyerahan spiritual kepada manusia siapapun setelah Muhammad yang membebaskan pengikutnya dengan memberikan mereka hukum yang dapat dimengerti yang tumbuh dari kesadaran manusia yang paling dalam. Secara teologi doktrin itu adalah bahwa organisasi sosio-politik yang disebut Islam ini sempurna & abadi. Tiada wahyu pengingkarannya mengakibatkan kemurtadan, setelah Muhammad.⁶⁹

Kata-kata ini ditulis untuk melawan gerakan modern Qadiyani yang tumbuh di Punjab dan memiliki peranan yang kian lama kian penting di abad 20. Mirza Ghulam Ahmad telah menyatakan dirinya sebagai Messiah—Juru Selamat yang dijanjikan dan mengklaim dirinya sebagai Mahdi pada tahun 1908. Dan sejak saat itu, ketegangan muncul antara Muslim Ortodox dan Qadiyani yang terpecah pada tahun 1914 menjadi Kelompok Lahore dan Kelompok Qadiyani. Mengenai Ahmadiyah moderat Lahore, Iqbal mengakui aktivitas mereka dalam menyebarkan Islam melalui organisasi dakwah mereka di berbagai negara,⁷⁰ tetapi dia menganggap mereka lebih berbahaya daripada kelompok lain karena mereka mengklaim pemimpin mereka sebagai seorang Mujaddid, dan klaim bahwa kebanyakan muslim disiapkan untuk menerimanya—tetapi

pengajaran yang menyimpang masih menyisakan hal yang sama. Qadiyani dan penyimpangan mereka membuat sebuah bahasan penting dalam korespondensi dengan mendiang Prof. Ilyas Barani yang telah mempublikasikan sebuah buku mengenai mereka,⁷¹ dan dengan Sayyid Sulayman Nadwi. Dia tidak pernah berhenti mengulang-ulang bahwa kepercayaan pada Kepastian Kenabian Muhammad

adalah faktor yang benar-benar secara akurat melukis garis batas antara Muslim dan non-Muslim dan memungkinkan seseorang untuk memutuskan apakah individu atau kelompok tertentu adalah bagian dari masyarakat atau tidak...

Sesuai dengan kepercayaan kita, Islam sebagai agama telah diwahyukan oleh Tuhan, tetapi eksistensi Islam sebagai masyarakat atau bangsa tergantung sama sekali atas kepribadian Nabi Suci⁷²

Kemudian,

Beberapa kelompok keagamaan yang timbul dari dada Islam yang mengklaim kenabian baru sebagai dasarnya harus dipandang oleh tiap Muslim sebagai bahaya serius terhadap solidaritas Islam. Ini harus agar integritas masyarakat Muslim terlindungi dan ide Kepastian Kenabian terjaga.⁷³

Surat Terbuka kepada Pandit Nehru⁷⁴ yang ditulis Iqbal tentang permasalahan Qadiyani adalah sebuah dokumen yang penting dan memuat banyak statemen penting tentang status hukum Qadiyani yang dipandang melanggar dasar doktrin Islam dan juga lebih berbahaya kepada Muslim India daripada seperti Spinoza terhadap komunitas Yahudi Amsterdam.⁷⁵ Dalam korespondensinya dengan Sayyid Sulayman Nadwi, Iqbal menudingkan jarinya atas pertanyaan “dalam hukum Islam, fitnah terhadap Sang Nabi adalah penghinaan yang harus dihukum. Dan jika ya, apakah hukumannya?”⁷⁶ Korespondennya menjawab dalam bentuk pernyataan afirmatif bahwameskipun hukuman mati dapat dikenakan, Iqbal menginginkan pada saat itu—permulaan tahun

1930—penguasa India mengumumkan bahwa Qadiyani sebagai komunitas sesat. “Ini akan konsisten dengan kebijakan Qadiyani dan Muslim India akan menolerir mereka sebagai agama lain”.⁷⁷ Masalahnya, bagaimanapun, belum terselesaikan dan ketika Iqbal menulis pada tahun 1936, bahwa:

*terima kasih Tuhan fitnah Qadiyani bertambah lemah di Punjab*⁷⁸

dia tidak dapat mengira di masa depan permasalahan yang sama, pada tahun 1953, menciptakan problem serius sejarah politik-agama negara muda Pakistan yang mana kelompok Muslim Ortodox mengkalaim dan menyatakan Qadiyani, minoritas non-Muslim membuat kerusuhan di Punjab.

Keengganan Iqbal menentang kelompok yang mengingkari Kepastian Kenabian begitu kuat bahwa ia dalam puisinya “Sidang Setan” yang ditulis di awal tahun 1936 dan dipublikasikan setelah kematiannya, menyisipkan beberapa sindiran terhadap Qadiyani yang memandang rendah Jihad dan membual tentang persoalan Messiah, dalam rangka melemahkan persatuan Islam, dan menolong kekuatan perusak dari setan.⁷⁹ Untuknya telah ada keyakinan tak tergoyahkan bahwa:

*Bagi kita Mustafa telah mencukupi.*⁸⁰

Dari tempat yang ditengah-tengah ini yang mana “Teman Arab”-nya terletak dalam sistem pemikiran dan kepercayaan pribadinya ini, banyak simbol dan ide karya Iqbal dapat diinterpretasikan, misalnya konsepnya tentang cinta yang sering mengandung ide cinta terhadap Sang Nabi atau cinta yang terinspirasi oleh Sang Nabi.

Negara-negara Arab, bahasa dari Yang Tercinta, dan banyak sanjungan untuk Najd dan Hijaz mendapat pentingnya cahaya pemujaan Muhammad, dan itu dapat mudah dimengerti bahwa ia ingin karya-karyanya diterjemahkan ke dalam Bahasa Arab. Tetapi

akhirnya, puji-pujian untuk Sang Nabi dalam himne yang bergelora atau sajak yang penuh dengan kedalaman teologi atau ide sosial politik Iqbal kembali dalam satu dari beberapa sajak terakhirnya⁸¹ sekali lagi terhadap Sang Nabi sebagai seorang kekasih dan teman yang dikasihi⁸² dan dengan sebuah kesederhanaan yang jarang ditemui dalam puisinya, dai menunjukkan dirinya dalam perjalanan menuju Madinah, menuju ambang pintu Sang Tercinta, dalam kesunyian dan keheningan:

*hanya seperti seekor burung yang, di malam yang tandus
membentangkan sayapnya, ketika memikirkan sarangnya. []*

SINGKATAN

- BJ : *Bal-i Jibril.*
BD : *Bang-i Dara.*
PM : *Payam-i Mashriq.*
ZA : *Zabur-i 'Ajam.*
AK : *Asrar-i Khudi.*
R : *Rumuz-i Bikhudi.*
Pas. : *Pas chih bayad kard ay aqwam-i Sharq.*
ZK : *Zarb-i Kalim.*
AH : *Armaghan-i Hijaz.*
L : *Six Lectures on thr Reconstruction of Religious Thought in Islam.*
SS : *Speeches and Statements of Iqbal, ed. Shamloo.*
SR : *Stray Reflections, ed. Javid Iqbal/*

CATATAN

1. A. Jeffrey. "Shajarat al-Kawn" Ibn al Arabi, *Studia Islamica*, vol. X (1959), h. 44.
2. Constance E. Padwick, *Muslim Devotions* (London 1961), h. 145.
3. R: 152.
4. BJ: 61.
5. M. II: 93.
6. *Ibid.*
7. Pas: 69.
8. line 383.
9. M. I: 414.
10. Pas.: 64 ff.
11. M. I: 248.
12. Pas. 49: cf. BJ: 130.
13. cf. AH: 32.
14. PM: 221.
15. cf. AH: 71.
16. M. I: 404 (1936).
17. Pengarang menulis di lain tempat: Kepribadian Sang Nabi menjadi media pengalaman religius, meskipun pusat Islam adalah Al-Quran sebagai wahyu langsung dari Allah, bukan utusan yang membawanya. Tetapi orang muslim merasa bahwa figur Sang Nabi sangat diperlukan untuk pemeliharaan keyakinan Muslim dalam "aspek legal" (sebagaimana diindikasikan dalam frase kedua pernyataan keyakinan). Sang Nabi, sebagaimana Rumi katakan (*Mathnawi* 3:801), merupakan pengujian ketuhanan untuk manusia, kontras dengan Iblis *tawhia*, yang akan tunduk hanya kepada Tuhan, Sang Nabi diletakkan diantara untuk melawan godaan yang bisa pada akhirnya membawa pada pantheisme dan keraguan-keraguan pada semua kepercayaan agama. Muhammad menyusun sebuah batasan dalam definisi Islam dan memperhebatnya agar berbeda dengan bentuk kepercayaan lain. Mistikus yang menggunakan setengah pernyataan kepercayaan secara eksklusif, tanpa mengakui derajat istimewa Muhammad, maka cenderung akan jatuh kedalam interpretasi pantheistik yang sebesar-besarnya dalam Islam.
18. Mis., 29:ff.
19. cf. M. II: 36 (1911).
20. R: 198.
21. Cf. Suratnya pada Sayyid Ghulam Miran Shah, M, I: 222 (1937); M, 1: 232, (1938).
22. M, II: 397.
23. BJ: 151.
24. M, II: 341 (1937).
25. M, I: 382 (1937).
26. Cf. Mis: 3; Pas., 23: ff
27. Pas.: 27.
28. AH: 89.
29. Pas.: 27.
30. BJ: 151.
31. Cf. A. Fischer, *Vergottlichung und Tabuisierung der Namen Muhammads belden Muslimen*
32. Pas.: 12 ff.
33. R: 130, cf. 121.
34. H. Ritter, *Das Meer der Seele* (Leiden 1955), esp. pp. 105, 208.
35. Cf. Pas.: 33.
36. Yusuf Hussain Khan, *Glimpses of Medieval Indian Culture* (London 1959), h. 12.

37. AK: 483 ff.
38. M, I: 117.
39. Pas.: 53.
40. AK: 189.
41. M, I: 153 (1922).
42. Pas.: 33.
43. L: 190.
44. I. Goldziher, *Muhammadanische Studien* (Halle 1898), vol. I, h. 12.
45. SR: 19.
46. BD: 174.
47. L: 146.
48. Pas.: 66.
49. Ibn Khaldun: cf. *Muqaddimah*. Buku I, bagian 3 tentang dasar 'ashabiyah
50. AK: 305 ff., cf. R: 152.
51. LT: 83, cf. 82.
52. Mis.: 32.
53. R: 190.
54. Cf. AH: 278.
55. SS: 235, cf. 238
56. R: 101 ff.
57. *Ibid.*, 116 ff.
58. C.A.O. van Nieuwenhuijze, "The Ummah, An Analytic Approach", *Studia Islamica*, vol. X (1959).
59. Cf. PM: 8.
60. R: 116.
61. BJ: 97.
62. Cf. juga BJ: 117, 119.
63. Cf. M, II: 163.
64. Cf. BD: 286, AH: 110, 126.
65. SS: 235, cf. 238.
66. L: 126.
67. L: 16.
68. PM: 6.
69. SS: 120.
70. Cf. M, II: 232 (1932).
71. M, I: 410, 419 dalam tahun 1936 dan 1937.
72. SS: 108.
73. SS: 94.
74. SS: 111-44.
75. *Ibid.*, 114.
76. M, I: 189 ff (1935).
77. SS: 100.
78. M, I: 199.
79. BJ: 227.
80. AH: 81.
81. AH: 29.
82. Sindiran kepada Teman Arab ditemukan, misalnya, pada PM: 194; ZK: 61; AH: 48, R:149, 195; cf. juga A'zami, *Falsafah Iqbal* (Cairo 1950), h. 8.

Hadis yang dikumpulkan secara terus-menerus dengan kerja keras, kesungguhan dan kejujuran kaum Muslim di berbagai negara dengan latar belakang mazhab pemikiran yang berbeda-beda dari generasi ke generasi, selama ini memang merupakan subjek kajian sarjana Muslim, di samping juga merupakan sumber inspirasi bagi umat Islam di seluruh dunia dari dulu hingga sekarang. Bersama-sama dengan Al-Quran, Hadis merupakan basis utama dalam struktur sosial kaum Muslim. Dengan didasarkan pada dua landasan utama inilah berbagai ilmu pengetahuan Islam dibangun dan dikembangkan. Kepada keduanya pula setiap Muslim mencari inspirasi dan petunjuk dalam mengarungi kehidupan. Dengan dasar Al-Quran dan Hadis-lah rekonstruksi dan perombakan pola pikir intelektual Muslim dapat dilakukan sesuai tuntutan jaman (modern). Upaya-upaya yang telah dilakukan oleh para reformis selama ini banyak yang tidak berhasil karena mereka mengabaikan Al-Quran dan Hadis, sebagaimana dulu beberapa mazhab Islam Abad Pertengahan tidak dapat berkembang dengan baik karena mereka tidak menyadari arti penting Al-Quran dan Hadis.



Komplek Sukup Baru No. 23 Ujungberung,
Bandung 40619, Telp./Fax: 022-7801410
redaksi@nuansa.co
www.nuansa.co

ISBN 978-623-392-003-2