

METODE KRITIK HADIS FAZLUR RAHMAN

Zainal Muttaqin

STAI Badrus Sholeh Kediri

papaez@yahoo.com

Abstrak

Kegelisahan yang dialami oleh Fazlur Rahman mengenai tertutupnya rapat-rapat pintu ijtihad, memancing reaksi dari para pembaharu Muslim untuk melakukan langkah-langkah “penyelamatan” terhadap ajaran Islam yang kian keropos oleh sejarah. Akan tetapi, dalam melakukan pembaharuan, umumnya metode yang mereka gunakan dalam menangani isu-isu legal masih bertumpu pada pendekatan yang *ad hoc* dan terpilah-pilah (*fragmented*). Penerapan metode ini tentu saja menghasilkan pranata-pranata hukum yang serampangan, arbiter dan *self contra-dictory*. Dalam iklim pembaharuan yang lesu semacam ini, Fazlur Rahman menawarkan seperangkat metodologi yang sistematis dan komprehensif. Tawaran Rahman ini mampu memberikan angin segar terhadap arah pembaharuan ajaran Islam yang lebih paradigmatis.

Kata kunci: *hadis, kritik, rahman.*

Pada mulanya, Fazlur Rahman, seorang intelektual neo-modernis, merasakan kegelisahan akademik, yang juga dirasakan oleh banyak kalangan Muslim, yaitu tertutupnya rapat-rapat pintu ijtihad, sehingga yang terjadi adalah stagnasi intelektual yang luar biasa di kalangan umat Islam. Penutupan pintu ijtihad ini, secara logis mengarahkan kepada kebutuhan terhadap *taqlid*, suatu istilah yang pada umumnya diartikan sebagai penerimaan *bi la kaifa* terhadap doktrin madzab-madzab dan otoritas-otoritas yang telah mapan.

Situasi seperti itu segera memancing reaksi dari para pembaharu Muslim untuk melakukan langkah-langkah “penyelamatan” terhadap ajaran Islam yang kian keropos oleh sejarah. Akan tetapi – sebagaimana disaksikan oleh Fazlur Rahman -, dalam melakukan pembaharuan, umumnya metode yang digunakan dalam menangani isu-isu legal masih bertumpu pada pendekatan yang *ad hoc* dan terpilah-pilah (*fragmented*) dengan mengeksploitasi prinsip *takhayyur* serta *talfiq*. Penerapan metode ini tentu saja menghasilkan pranata-pranata hukum yang serampangan, arbiter dan *self contra-dictory*. Memungut fragmen-fragmen opini masa lampau yang

terisolasi – tanpa mempertimbangkan latar kesejarahannya – kemudian menyusunnya ke dalam sejenis mosaik yang tidak semena-mena dengan menyelundupkan di bawah permukaannya sebagai struktur ide yang dipinjam dari Barat – tanpa mempertimbangkan kontradiksi atau inkonsistensi – jelas merupakan pembaharuan yang artifisial dan tidak realistis. Itulah sebabnya, seorang Josept Schacht menegaskan: “Yurisprudensi dan legislasi Islam kaum modernis, agar dapat bersifat logis dan permanen, tengah membutuhkan suatu basis teoritis yang lebih tegar dan konsisten”.¹

Dalam iklim pembaharuan yang lesu semacam ini munculah Fazlur Rahman dengan menawarkan seperangkat metodologi yang sistematis dan komprehensif, khususnya yang terkait dengan penggalian terhadap sumber-sumber ajaran Islam, yakni al-Qur’an dan sunnah Nabi. Tawaran Rahman dalam kajian hadis dengan menekankan pada pendekatan historis telah memberi angin segar terhadap arah pembaharuan ajaran Islam yang lebih paradigmatis.

Biografi Fazlur Rahman

1. Latar Belakang sosial dan Intelektual

Fazlur Rahman dilahirkan pada tahun 1919 di daerah barat laut Pakistan. Ia dibesarkan dalam keluarga yang bermadzhab Hanafi, suatu madzhab fiqih yang dikenal paling rasional di antara madzhab sunni lainnya. Ketika itu anak benua Indo-Pakistan belum terpecah ke dalam dua negara merdeka, yakni India dan Pakistan. Anak benua ini terkenal dengan para pemikir islam liberalnya, seperti Syah Wali Allah, Sir Sayyid Ali dan Iqbal.

Sejak kecil sampai umur belasan tahun, selain mengenyam pendidikan formal, Rahman juga menimba banyak ilmu tradisional dari ayahnya, seorang ulama’ yang mengajar di madrasah tradisional paling bergengsi di anak benua Indo-

Pakistan.² Menurut Rahman sendiri, ia dilahirkan dalam keluarga muslim yang amat religius. Ketika menginjak usia yang kesepuluh, ia sudah bisa membaca Al-Qur’an di luar kepala.³ Ia juga menerima ilmu hadis dan ilmu *syariah* lainnya. Menurut Rahman, berbeda dengan kalangan tradisional pada umumnya, ayahnya adalah seorang ulama’ tradisional yang memandang modernitas sebagai tantangan yang perlu disikapi, bukannya dihindari. Ia apresiatif terhadap pendidikan modern. Karena itu, keluarga Rahman selain kondusif bagi perkenalannya dengan ilmu-ilmu dasar tradisional, juga bagi kelanjutan karier pendidikannya.

Selain itu, latar sosial anak benua Indo-Pakistan yang telah melahirkan sejumlah pemikir Islam liberal, seperti disinggung di atas, juga merupakan benih-benih dari mana pikiran liberal Rahman dan skeptisisme Rahman tumbuh. Misalnya, Rahman sangat apresiatif terhadap pemikiran pendahulunya. Bahkan dalam pembahasannya mengenai wahyu ilahi dan nabi, ia secara eksplisit mengakui bahwa pemikirannya merupakan kelanjutan dari pemikiran pendahulunya, yakni Sah Wali Allah dan Muhammad Iqbal:

*Dengan demikian, argumen saya tentang kemapanan karakter wahyu Al-Qur’an terdiri dari dua bagian. Dalam bagian Pertama, saya telah menyetujui—dan tidak berbuat lebih lagi terhadap—pernyataan-pernyataan syah wali Allah dan Muhammad Iqbal yang menerangkan proses psikologis wahyu.*⁴

2. Latar Belakang Pendidikan dan Pengalaman

Setelah menamatkan sekolah menengah, Rahman mengambil studi bidang sastra arab di Departemen

¹ Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas : Studi Atas pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung : Mizan, 1994, h. 39-40

² Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum fazlur Rahman*, h. 79-80.

³ Fazlur Rahman, “Membangkitkan Kembali Visi Al-Qur’an: Sebuah Catatan Otobiografis”, dalam Jurnal **Al-Hikmah**, Dzulhijjah 1412-Rabi’ Al-Awwal 1413/Juli-Oktober 1992, h. 59.

⁴ Fazlur Rahman, *Metode dan alternatif...*, op. cit., h. 43.

Ketimuran pada Universitas Punjab. Pada tahun 1942, ia berhasil menyelesaikan studinya di Universitas tersebut dan menggondol gelar M. A dalam sastra Arab. Merasa tidak puas dengan pendidikan di tanah airnya, pada 1946, Rahman melanjutkan studi doktoralnya ke Oxford University, dan berhasil meraih gelar doktor filsafat pada tahun 1951. Pada masa ini seorang Rahman giat mempelajari bahasa-bahasa Barat, sehingga ia menguasai banyak bahasa. Paling tidak ia menguasai bahasa Latin, Yunani, Inggris, Perancis, Jerman, Turki, Persia, Arab dan Urdu.⁵ Ia mengajar beberapa saat di Durham University, Inggris, kemudian menjabat sebagai *Associate Professor of Philosophy* di Islamic Studies, McGill University, Kanada.

Sekembalinya ke tanah air, Pakistan, pada Agustus 1962, ia diangkat sebagai direktur pada *Institute of Islamic Research*. Belakangan, ia juga diangkat sebagai anggota *Advisory Council of Islamic Ideology* Pemerintah Pakistan, tahun 1964. Lembaga Islam tersebut bertujuan untuk menafsirkan Islam dalam term-term rasional dan ilmiah dalam rangka menjawab kebutuhan-kebutuhan masyarakat modern yang progresif. Sedangkan Dewan Penasehat Ideologi Islam bertugas meninjau seluruh hukum baik yang sudah maupun belum ditetapkan, dengan tujuan menyelaraskannya dengan "Al-Qur'an dan Sunnah". Kedua lembaga ini memiliki hubungan kerja yang erat, karena Dewan Penasehat bisa meminta lembaga riset untuk mengumpulkan bahan-bahan dan mengajukan saran mengenai rancangan undang-undang.⁶

Karena tugas yang diemban oleh kedua lembaga inilah Rahman intens dalam usaha-usaha menafsirkan kembali Islam untuk menjawab tantangan-tantangan masa itu. Tentu saja gagasan-gagasan liberal Rahman, yang merepresentasikan kaum modernis, selalu mendapatkan

serangan dari kalangan ulama tradisional dan fundamentalis di Pakistan. Ide-idenya di seputar riba dan bunga bank, sunnah dan hadis, zakat, proses turunnya wahyu Al-Qur'an, fatwa mengenai kehalalan binatang yang disembelih secara mekanis, dan lainnya, telah meledakkan kontroversi-kontroversi berskala nasional yang berkepanjangan. Bahkan pernyataan Rahman dalam karya *magnum opus*nya, *Islam*, bahwa "Al-Qur'an itu secara keseluruhannya adalah kalam Allah dan—dalam pengertian biasa—juga seluruhnya adalah perkataan Muhammad", telah menghebohkan media massa selama kurang lebih setahun. Banyak media yang menyudutkannya. *Al-Bayyinah*, media kaum fundamentalis, misalnya, menetapkan Rahman sebagai *munkir al-Quran*. Puncak kontroversi ini adalah demonstrasi massa dan aksi mogok total, yang menyatakan protes terhadap buku tersebut. Akhirnya, Rahman pun mengajukan pengunduran dirinya dari jabatan Direktur Lembaga Riset Islam pada 5 September 1968. Jabatan selaku anggota Dewan Penasehat Ideologi Islam juga dilepaskannya pada 1969.

Akhirnya, Rahman memutuskan hijrah ke Chicago untuk menjabat sebagai guru besar dalam kajian Islam dalam segala aspeknya pada Departement of Near Eastern Languages and Civilization, University of Chicago. Bagi Rahman, tampaknya tanah airnya belum siap menyediakan lingkungan kebebasan intelektual yang bertanggungjawab.

3. Perkembangan Pemikiran dan Karyanya

Dari selintas perjalanan hidup Fazlur Rahman di atas, Taufik Adnan Amal membagi perkembangan pemikirannya ke dalam tiga babakan utama, yang di dasarkan pada perbedaan karakteristik karya-karyanya: (I) periode awal (dekade 50-an); periode Pakistan (dekade 60-an); dan periode Chicago (dekade 70-an dan seterusnya).⁷

⁵ Taufik Adnan Amal, Op. Cit., h. 81.

⁶ Taufik Adnan Amal, "Fazlur Rahman dan Usaha-usaha Neomodernisme Islam Dewasa Ini", dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif...*, h. 13-14.

⁷ Taufik Adnan Amal, Op. Cit., h. 112.

Ada tiga karya besar yang disusun Rahman pada periode awal: *Avicenna's Psychology* (1952); *Avicenna's De Anima* (1959); dan *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (1958). Dua yang pertama merupakan terjemahan dan suntingan karya Ibn Sina (Avisena). Sementara yang terakhir mengupas perbedaan doktrin kenabian antara yang dianut oleh para filosof dengan yang dianut oleh ortodoksi. Untuk melacak pandangan filosof, Rahman mengambil sampel dua filosof ternama, Al-Farabi (870-950) dan Ibn Sina (980-1037). Secara berturut-turut, dikemukakan pandangan kedua filosof tersebut tentang wahyu kenabian pada tingkat intelektual, proses psikologis wahyu tehnik atau imanitatif, doktrin mukjizat dan konsep dakwah dan syariah. Untuk mewakili pandangan ortodoksi, Rahman menyimak pemikiran Ibn Hazm, Al-Ghazali, Al-Syahrastani, Ibn Taymiyah dan Ibn Khaldun. Hasilnya adalah kesepekatan aliran ortodoks dalam menolak pendekatan intelektualis-murni para filosof terhadap fenomena kenabian. Memang, kalangan *mutakallimun* tidak begitu keberatan menerima kesempurnaan intelektual nabi. Tapi mereka lebih menekankan nilai-nilai *syariah* ketimbang intelektual.

Rahman sampai pada kesimpulan bahwa tidak ada perbedaan mendasar antara posisi filosofis dan ortodoksi. Sebab, perbedaan ada sejauh pada tingkat penekanan saja. Menurut para filosof, nabi menerima wahyu dengan mengidentifikasi dirinya dengan Intelekt Aktif; sementara menurut ortodoksi nabi menerima wahyu dengan mengidentifikasi dirinya dengan malaikat. Sementara para filosof lebih menekankan kapasitas alami nabi sehingga menjadi "nabi-manusia", ortodoksi lebih suka meraup karakter ilahiah dari mukjizat wahyu ini. Kelak, pandangan ini cukup mempunyai pengaruh terhadap pandangan Rahman tentang proses "psikologis" nabi menerima wahyu. Seperti halnya teori para filosof dan kaum ortodoks, Rahman

berteorikan bahwa Nabi mengidentifikasi dirinya dengan hukum moral.⁸

Pada periode kedua (Pakistan), ia menulis buku yang berjudul: *Islamic Methodology in History* (1965). Penyusunan buku ini bertujuan untuk memperlihatkan: (i) evolusi historis perkembangan empat prinsip dasar (sumber pokok) pemikiran Islam—Al-Qur'an, Sunnah, Ijtihad dan Ijma'; dan (ii) peran aktual prinsip-prinsip ini dalam perkembangan sejarah Islam itu sendiri. Buku kedua yang ditulis Rahman pada periode kedua ini adalah Islam, yang menyuguhkan—meminjam istilah Amin Abdullah—rekonstruksi sistemik terhadap perkembangan Islam selama empat belas abad. Buku ini boleh dibilang sebagai *advanced introduction* tentang Islam.

Pada periode Chicago, Rahman menyusun: *The Philosophy of Mulla Sadra* (1975), *Major Theme of the Qur'an* (1980); dan *Islam and Modernity: Transformation of an intellectual tradition* (1982).

Kalau karya-karya Rahman pada periode pertama boleh dikata bersifat kajian historis, pada periode kedua bersifat historis sekaligus interpretatif (normatif), maka karya-karya pada periode ketiga ini lebih bersifat normatif murni. Pada periode awal dan kedua, Rahman belum secara terang-terangan mengaku terlibat langsung dalam arus pembaruan pemikiran Islam. Baru pada periode ketiga Rahman mengakui dirinya, setelah membagi babakan pembaruan dalam dunia Islam, sebagai juru bicara neomodernis.

Metode Kritik Hadis Fazlur Rahman

Studi Fazlur Rahman terhadap hadis memiliki arti yang sangat penting terhadap pembaharuan pemikiran Islam, khususnya sumbangannya dalam bidang metode dan pendekatan. Pendekatan historis yang ia tawarkan adalah kontribusi positif terhadap studi hadis yang selama ini disibukkan oleh studi sanad, yang menurutnya, walau memberi informasi

⁸ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1996), h. 116.

biografis yang kaya, tetapi tidak dapat dijadikan argumentasi positif yang final.

Umat Islam dewasa ini, menurut Rahman, membutuhkan upaya yang metodologis untuk mencairkan kembali hadis-hadis yang ada ke dalam bentuk sunnah yang hidup (*living sunnah*) melalui studi historis terhadapnya. Upaya itu perlu, untuk memilahkan dalam kandungan hadis sisi-sisi normativitas dari sisi-sisi historisitasnya, sehingga muncul gagasan idea moral hadis yang dapat dijadikan sebagai basis etika dalam mengembangkan formula baru ajaran Islam yang adaptatif terhadap perkembangan jaman.

Untuk selanjutnya, tidak berlebihan jika apa yang Fazlur Rahman tawarkan merupakan prinsip-prinsip yang tidak hanya berguna bagi yurisprudensi Islam, tetapi juga bagi keseluruhan pemikiran Islam.

Studi Fazlur Rahman tentang hadis merupakan respon terhadap kontroversi yang berkepanjangan mengenai sunnah dan hadis di Pakistan, dan terhadap situasi keserjanaan Barat. Di bawah ini adalah gambaran secara singkat situasi keserjanaan Barat terkait dengan konsep sunnah dan hadis.

Ignaz Goldziher dapat dikatakan sebagai sarjana Barat pertama yang melakukan studi kritis hadis. Dalam karya monumentalnya, *Muhammadanische Studien* (vol. 2, 1890), ia mengemukakan bahwa fenomena hadis berasal dari zaman Islam yang paling awal. Akan tetapi karena kandungan hadis yang terus membengkak pada masa-masa selanjutnya, dan karena dalam setiap generasi Muslim materi hadis berjalan paralel dengan doktrin-doktrin aliran fiqh dan teologi yang seringkali saling bertabrakan, maka Goldziher menilai sangat sulit menemukan hadis-hadis yang orisinal berasal dari Nabi.⁹

Margoliouth dalam *Early Development of Islam*, mengemukakan bahwa Nabi Muhammad sama sekali tidak

meninggalkan sunnah ataupun hadis, dan bahwa sunnah yang dipraktekkan kaum Muslim awal sama sekali bukan merupakan sunnah Nabi, melainkan kebiasaan-kebiasaan bangsa Arab pra-Islam yang telah dimodifikasi al-Qur'an. Margoliouth juga mengemukakan bahwa dalam rangka memberikan otoritas dan normativitas terhadap kebiasaan-kebiasaan tersebut, kaum Muslim pada abad kedua Hijriyah telah mengembangkan kosep sunnah Nabi dan menciptakan mekanisme hadis untuk merealisasikan konsep tersebut.¹⁰

H. Lammens, dalam bukunya *Islam ; Beliefs and Institutions*, memperlihatkan pandangan yang sama dengan Margoliouth dan menyatakan dengan singkat bahwa praktek sunnah pasti sudah mendahului perumusannya dalam hadis.¹¹

Joseph Schacht dalam bukunya *The Origin of Muhammadan Jurisprudence*, menyatakan – sebagaimana Margoliouth – bahwa konsep sunnah Nabi merupakan kreasi kaum Muslim belakangan. Menurutnya sunnah mencerminkan kebiasaan tradisional masyarakat yang membentuk “tradisi yang hidup” dan “tradisi yang hidup” itu adanya mendahului hadis (tradisi Nabi), Ketika hadis pertama kali beredar – sekitar menjelang abad kedua hijriyah – ia tidak dirujuk kepada Nabi, tetapi pertama-tama kepada tabi'in, baru pada tahap berikutnya, dirujuk kepada sahabat dan Nabi.¹²

Dalam kajiannya mengenai sunnah dan hadis, Rahman memang mengkonfirmasi temuan-temuan atau teori-teori para sarjana Barat tentang hal itu, tetapi dia tidak sepakat dengan teori mereka bahwa konsep sunnah merupakan kreasi kaum Muslim yang belakangan. Bagi Rahman, konsep Sunnah Nabi merupakan “konsep yang shahih dan operatif sejak awal Islam dan tetap demikian sepanjang

¹⁰ Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung ; Pustaka, 1984, h. 45

¹¹ *Ibid.*, h. 55

¹² Joseph Schacht, *The Origin of Muhammadan Jurisprudence*, London : Oxford at The Clarendon Press, 1971, h. 2-58, 80-189

⁹ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, terj. C.R. Barber dan S.M. Stern, London : George Allen & Unwin, 1971, h. 38

masa".¹³ Dan dari sinilah posisi unik Rahman di antara pemikir-pemikir Barat yang telah terlebih dahulu melakukan studi terhadap hadis. Rahman tidak apriori terhadap eksistensi hadis dalam hasanah pemikiran Islam, tetapi juga tidak menerima begitu saja teori resmi dan baku tentang hadis yang terwadahi dalam ulumul hadis versi ulama-ulama hadis. Dan yang terpenting dalam studi Rahman terhadap hadis adalah, bagaimana ia menawarkan pendekatan dan metode baru dalam memahami dan mengoperasikan hadis dalam khasanah intelektual Muslim dewasa ini.

Secara garis besar, menurut Fazlur Rahman, sunnah Nabi lebih tepat jika dipandang sebagai sebuah konsep pengayoman (*a general umbrella concept*) dari pada bahwa ia mempunyai sebuah kandungan khusus yang bersifat spesifik secara mutlak. Alasannya adalah bahwa secara teoritik dapat disimpulkan langsung dari kenyataan bahwa sunnah adalah sebuah terma perilaku (*behavioral term*), oleh karena di dalam prakteknya tidak ada dua buah kasus yang benar-benar sama latar belakang situasionalnya secara moral, psikologis dan material, maka sunnah tersebut harus dapat diinterpretasikan dan diadaptasikan. Sunnah Nabi, demikian tegas Rahman, merupakan petunjuk arah (*pointer in the direction*) dari pada serangkaian peraturan-peraturan yang telah ditetapkan secara pasti (*an exactly laid-out series of rulers*).¹⁴

Berdasarkan asumsi itu, Rahman mengintrodukir teorinya tentang penafsiran situasional terhadap hadis. Ia menegaskan bahwa kebutuhan kaum Muslim dewasa ini adalah melakukan revaluasi terhadap aneka ragam unsur-unsur di dalam hadis dan reinterpretasi dengan sempurna terhadap hadis sesuai dengan kondisi-kondisi moral-sosial yang sudah berubah pada masa kini. Hal ini

hanya dapat dilakukan melalui pendekatan historis dalam studi hadis, yakni mengembalikan hadis menjadi "sunnah yang hidup" dan dengan membedakan secara tegas nilai-nilai nyata yang dikandungnya dari latar belakang situasionalnya.¹⁵

Penafsiran situasional tersebut, menurut Rahman, akan menjelaskan bahwa beberapa doktrin keagamaan harus dimodifikasi dan ditegaskan kembali, seperti masalah determinisme dan *free-will* (karsa bebas) manusia yang tercermin dalam hadis-hadis. Hadis-hadis ini harus ditafsirkan menurut perspektif historisnya dan menurut fungsinya yang tepat dalam konteks kesejarahan. Penafsiran situasional yang sama, menurut Rahman, juga harus dilakukan terhadap hadis-hadis hukum. Hadis-hadis ini, demikian harus dipandang sebagai suatu masalah yang harus ditinjau kembali (*a problem to be re-treated*) dan bukan dipandang sebagai hukum yang sudah jadi yang dapat secara langsung dipergunakan (*a ready-made law*).¹⁶

Pendekatan historis dalam "penafsiran situasional" ala Fazlur Rahman mengisyaratkan adanya beberapa langkah strategis. *Pertama*, memahami makna teks Nabi kemudian memahami latar belakang situasionalnya, yakni menyangkut situasi Nabi dan masyarakat pada periode nabi secara umum (*asbab al-wurud* makro), termasuk di sini pula sebab-sebab munculnya hadis (*asbab al-wurud* mikro). Di samping itu juga memahami petunjuk-petunjuk al-Qur'an yang relevan. Hal ini penting, karena Rahman memandang bahwa kreterium penilai yang handal untuk otentisitas pemaknaan hadis adalah dua hal, yakni sejarah dan al-Qur'an. Dari langkah ini dapat dipahami dan dibedakan nilai-nilai nyata atau sasaran hukumnya (*ratio legis*) dari ketetapan legal spesifiknya, dan dengan demikian dapat dirumuskan prinsip idea moral dari hadis tersebut.

¹³ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, Karachi : Central Institute of Islamic Research, 1965, h. 5-6

¹⁴ *Ibid.*, h. 12

¹⁵ *Ibid.*, h. 77-78

¹⁶ *Ibid.*, h. 78

Langkah berikutnya adalah penumbuhan kembali hukumnya, yakni prinsip idea moral yang didapat tersebut diaplikasikan dan diadaptasikan dalam latar sosiologis dewasa ini. Inilah yang dimaksud Rahman dengan “pencairan” hadis menjadi “sunnah yang hidup”. Dengan demikian, penafsiran situasional Rahman ini mengkombinasikan pendekatan historis dengan pendekatan sosiologis.

Contoh operasi metodologis pendekatan historis dalam studi hadis yang ditawarkan Fazlur Rahman dapat ditemukan dalam uraiannya tentang riba dalam bukunya *Islamic Methodology in History* sebagai berikut :

Al-Qur’an menjelaskan alasan yang sesungguhnya di balik pelarangan riba dengan mengatakan bahwa riba tidak dapat didefinisikan sebagai suatu transaksi komersial karena ia merupakan suatu proses yang dengannya modal berlipat ganda secara tidak wajar. Hadis historis mengkonfirmasi hal ini dengan memberi informasi kepada kita bahwa riba, dalam kenyataannya, merupakan praktek orang-orang Arab pra-Islam. Tetapi kita telah melihat ketegasan moral yang dengannya opini legal telah memasukkan berbagai aktivitas dalam definisi riba dengan merumuskan suatu prinsip umum bahwa “*setiap pinjaman yang memberi keuntungan kepada kreditur adalah riba*”.

Dalam nada yang sama dikatakan bahwa riba secara eksklusif berlaku terhadap bahan-bahan makanan, emas, dan perak, serta tidak berlaku terhadap hal-hal lainnya. Ini secara tegas menyiratkan arti bahwa, sebagai contohnya, sejumlah kapas boleh dipinjamkan dengan perjanjian bahwa enam bulan kemudian ia harus dikembalikan dalam jumlah yang lebih banyak selaras dengan kehendak kreditor. Hal semacam ini, tentu saja, bertentangan dengan prinsip umum yang baru saja dikutip. Keseluruhan perkembangan ini menunjukkan bahwa yang hendak diformulasikan secara kaku adalah penafsiran moral yang progresif terhadap larangan al-Qur’an tersebut. Sudah barang

tentu kita tidak bisa menerima penafsiran yang moral-legal yang spesifik ini dalam segala situasi dan kondisi.

Lebih lanjut, bahwa bunga bank dewasa ini secara sah dicakup oleh definisi perdagangan sulit untuk disangkal. Ahli-ahli ekonomi dan moneter sajalah yang dapat menentukan apakah bank tanpa bunga dapat berfungsi atau tidak. Jika dapat berfungsi, syukurlah. Tetapi jika tidak, maka menegaskan bahwa (sistem) perbankan komersial dewasa ini – dengan perekonomian yang amat terkontrol – masuk dalam larangan al-Qur’an dan sunnah Nabi sama sekali tidak menunjukkan kejujuran terhadap sejarah dan agama tetapi menunjukkan krisis kepercayaan manusia yang akut dan sinisme yang tak kenal kompromi.¹⁷

Dalam contoh penafsiran hadis di atas, terlihat Rahman memandang hadis-hadis legal mengenai riba sebagai formulasi kaum Muslim belakangan, meski ia tidak merujuk secara langsung hadis-hadis tersebut. Di sisi lain, terlihat bahwa penafsiran situasional terhadap hadis hukum – yang tentu saja dipandang olehnya sebagai interpretasi kreatif kaum Muslim awal terhadap sunnah ideal Nabi – didasarkan pada hadis historis dan norma moral al-Qur’an, dengan memperhatikan secara cermat kondisi kesejarahannya : “Hanya dengan memahami latar belakang yang terdiri atas hal-hal yang telah diketahui secara pasti tentang Nabi dan Umat awal (di samping al-Qur’an), kita dapat menafirkan hadis hukum (teknis)”.¹⁸

Studi hadis Fazlur Rahman memberikan beberapa kontribusi terhadap pengembangan pemikiran Islam, antara lain ; *Pertama*, memberikan pengetahuan baru tentang metode kritik terhadap hadis yang selama ini didominasi oleh metode kritik sanad yang menjadi manhaj paling absah untuk menilai otentisitas hadis. *Kedua*, memberi jalan alternatif atas kebakuan metodologis pemikiran Islam, khususnya pemikiran hukum Islam yang

¹⁷ *Ibid.*, h. 79-80

¹⁸ *Ibid.*, 81

selama ini mensandarkan diri pada bangunan metodologis ulama madzab yang beraroma formalistik, skripturalistik dan atomistik. *Ketiga*, seluruh bangunan pemikiran Rahman, khususnya yang terkait dengan pemikiran atas sumber-sumber syari'ah, (al-Qur'an dan sunnah), adalah sumbangan signifikan untuk merekonstruksi metode-metode *istinbath* sehingga lebih *feasible* terhadap tantang jaman.

Fazlur Rahman memulai penulisan studi hadisnya di dalam karya yang sangat monumental, *Islamic Methodology in History*, dengan memaparkan secara singkat kegelisahan intelektualnya tentang kondisi real umat Islam yang terbelenggu dengan tertutupnya pintu ijtihad. Pemaparan sejenis secara lebih memadai penulis dapatkan di buku Rahman yang lain, misalnya, *Islam and Modernity; Transformation of an Intellectual Tradition*. Selanjutnya Rahman menguraikan evolusi historis hadis dari perkembangan awal hadis di masa Nabi, lalu munculah 'sunnah yang hidup' hingga masa *tadwin* (bahasa Rahman : formalisasi hadis). Ketika hadis belum diformalisasikan pada sekitar abad 2 Hijriyah, khasanah pemikiran Islam mengalami perkembangan yang dinamis dengan menerapkan pilar utama pemikiran Islam, yakni al-Qur'an, sunnah, *ijtihad*, dan *ijma'*, akan tetapi, begitu tulis Rahman, ketika umat Islam memasuki era formalisasi hadis (terjadi pergeseran dari sunnah ke hadis), yang terjadi adalah tertutupnya rapat-rapat *intellectual exercise* untuk mengaktualkan sunnah Nabi secara adil dan proporsional.

Pada akhirnya Rahman menawarkan metodologi dalam studi hadis untuk mengembalikan kembali hadis menjadi sunnah yang hidup (*living sunnah*) melalui pendekatan historis yang dipadu dengan pendekatan sosiologis. Dalam pembahasan ini, Rahman juga menampilkan beberapa contoh hadis yang kemudian ia analisis berdasarkan metode dan pendekatan yang ia tawarkan sebelumnya. Dari sini dapat dilihat konsistensi pemikiran Rahman tentang

hadis, baik dalam ranah ontologi, epistemologi, dan aksiologi.

Kritik Terhadap Pemikiran Fazlur Rahman

Penafsiran dengan metoda pendekatan historis sosiologis pada satu sisi memang memiliki kelebihan. Karena hasil pemahaman dari penafsiran melalui pendekatan semacam ini akan nampak lebih hidup dan dinamis. Hasil pemahaman dari penafsiran semacam ini sangat dibutuhkan dalam kondisi masyarakat yang semakin dinamis dan mempunyai problematika yang selalu berkembang secara kompleks sebagai suatu dampak dari arus modernisasi dan globalisasi. Dengan demikian, operasionalisasi ajaran Islam sebagai hasil pemahaman dari penafsiran seperti ini terasa lebih kontekstual dan realis terhadap tuntutan sejarah, dan tidak terasa sebagai pengekan atau pemandulan terhadap laju modernitas. Akan tetapi sebaliknya bisa jadi sebagai alat legitimasi bagi proses modernisasi.

Pada dataran aplikatifnya yang mapan, penafsiran dengan metoda pendekatan semacam ini juga memungkinkan untuk memberi jawaban bagi krisis serta problematika pemikiran Islam dan merupakan jawaban bagi kelemahan penafsiran dan pemahaman literal dari ulama'-ulama' klasik khususnya al Syafi'i sebagaimana dituduhkan Rahman, bahkan jawaban bagi modernis klasik yang menganggap ketidak normatifan dan invaliditas sunnah karena terlalu irrasional, dan berbanding terbalik dengan kebutuhan masyarakat kontemporer. Akan tetapi di sisi lain metoda pendekatan Rahman ini sangat memungkinkan sekali terhadap munculnya subyektivitas yang sangat dominan, karena proses perumusan hikmah yang tidak jelas indikatornya berarti mengharuskan keikutsertaan penghayatan psikologis seseorang dalam proses pemahaman dan penafsiran tersebut. Pada titik ini ketidak mampuan seseorang mengontrol kesadaran psikologisnya kemungkinan besar terjadi. Padahal ketidak mampuan mengontrol

kesadaran psikologis ini akan berakibat pemaksaan terhadap obyek pemahaman dan penafsiran (dalam hal ini adalah hadis) untuk menghasilkan kesimpulan atau doktrin-doktrin hukum yang tunduk kepada kecenderungan subyektif. Jika demikian, akan terjadi proses penuhanan dan penabian subyektivitas.

Untuk selanjutnya, Rahman dengan metodologi kritik hadis mengatakan ketidak setujuannya tentang pemikiran-pemikiran ulama'- ulama' klasik, bahwa historisitas hadis dijustifikasi oleh isnâd. Pernyataan ini mengandung pengertian bahwa Rahman tidak menerima sistem isnâd (metodologi kritik sanad) dalam rangka menentukan validitas hadis. Pemikiran Rahman yang demikian ini berarti telah menafikan pemikir-pemikir klasik dan muhaddisîn (tradisionalis) yang telah menyeleksi puluhan ribu hadis untuk menentukan validitas (kesahihannya) dengan metode kritik sanad.

Dalam rangka menyeleksi dan membersihkan hadis dari pemalsuan, ahli hadis telah merumuskan seperangkat teori, yang diantaranya adalah metodologi kritik sanad hadis. Dari seperangkat teori tersebut, mereka menghasilkan klasifikasi hadis menjadi mutawatir, ahad, masyhûr, azîz dan gharîb, sahîh, hasan, dla'îf serta mursal, muttashil dan sebagainya. Dengan pemikiran tersebut, Rahman secara tidak langsung telah menafikan klasifikasi-klasifikasi hadis yang demikian. Di samping itu juga telah mengaburkan teori-teori ulama' klasik tentang qath'i dan dzanni hadis. Dalam penelitian hadis, kritik yang ditujukan kepada sanad merupakan kritik ekstern atau al naqd al kharîji atau disebut juga al naqd al dzâhiri, sedang kritik yang ditujukan kepada matan merupakan kritik intern atau al naqd al dâkhili atau biasa disebut al naqd al bâtini. Dalam melakukan kritik terhadap hadis, pada kenyataannya Rahman menggunakan metode kritik matan dan mengesampingkan metode kritik sanad. Dan kriterium penilai yang digunakan adalah sejarah dan al- Qur'an. Kriterium penilai sejarah dimaksudkan bahwa jika matan hadis tidak

mencerminkan problematika yang cocok untuk periode Nabi Muhammad, maka jelas hadis tersebut dinyatakan palsu (tidak sah). Sedang kriterium penilai al-Qur'an dimaksudkan bahwa jika matan suatu hadis tidak relevan dengan isyarat al-Qur'an, maka juga dinyatakan palsu. Selanjutnya jika kita menganalisa metode kritik hadis para tradisionis (muhaddisîn), kita juga mendapatkan gambaran bahwa meskipun mereka telah membuat beberapa kaedah tentang kesahihan hadis, namun dalam pelaksanaannya terhadap kritik matan masih kurang mendapatkan porsi yang mapan, sehingga jika diletakkan pada kerangka teori metode sejarah di atas, maka pelaksanaan metode kritik yang demikian punya kelemahan, karena masih dianggap mengesampingkan kritik intern hadis.

Kesimpulan

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa Fazlur Rahman tidak menyamakan antara pengertian Sunnah dan Hadis. Menurutnya Sunnah adalah tranmisi non verbal, sementara Hadis adalah transmisi verbal. Sunnah yang sudah disepakati kebanyakan orang ini, diekspresikan dalam hadits. Hadits adalah verbalisasi sunnah. Hal inilah yang memunculkan istilah Dari Sunnah ke Hadis. Sedang yang dimaksud dengan istilah Dari Hadis ke Sunnah adalah: bahwa perilaku Nabi saw, selama hidupnya terus-menerus menjadi perhatian para sahabat.

Mereka dengan kadar yang bermacam-macam berusaha membentuk tingkah lakunya sesuai dengan Nabi Saw. Nabi saw berulang kali menyuruh sahabat menirunya. Dalam hal shalat, Nabi saw bersabda: "Shalatlah kalian seperti kalian melihat aku shalat." Dalam hal haji, ia berkata "Ambillah dari aku manasik kalian." Sesekali Nabi saw menegaskan, perilakunya itu sunnah yang harus diikuti, "Nikah itu sunnahku. Siapa yang berpaling dari sunnahku ia tidak termasuk golonganku.

Dan untuk menanggulangi permasalahan yang dialami oleh kaum muslim (dalam memandang kedua sumber

pemikiran Islam, yakni al-Qur'an dan sunnah Nabi lewat pendekatan-pendekatan ahistoris, literalis, dan atomistis) Rahman menawarkan penafsiran situasional dengan metode pendekatan historis, kemudian mengkombinasikannya dengan metoda pendekatan sosiologis.

Disamping itu, dalam melakukan kritik terhadap hadis, pada kenyataannya Rahman menggunakan metode kritik matan dan mengesampingkan metode kritik sanad. Hal ini dikarenakan sanad berkembang belakangan bermula di sekitar

penghujung abad pertama hijriyah, sehingga hadis-hadis yang bersifat prediktif mengenai gejala politik di dalam sahih Bukhari dan Muslim meskipun mempunyai isnad yang mengagumkan menurut Rahman tidaklah bisa diterima kalau kita memang benar-benar jujur pada sejarah. Selanjutnya Rahman memberikan dua kriteria penilai bagi hadis yaitu sejarah dan al Qur'an, suatu hadis dikatakan sahih apabila tidak bertentangan dengan sejarah begitu juga dengan al Qur'an.

Bibliography

- Amal, Taufiq Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1994
- Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965
- _____, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1984
- _____, *Islam and Modernity; Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982
- Golziher, Ignaz, *Muslim Studies*, terj. C.R. Barber dan S.M. Stern, London: George Allen & Unwin, 1971
- Schacht, Joseph, *The Origin of Muhammadan Jurisprudence*, London: Oxford at The Clarendon Press, 1971