

METODOLOGI STUDI HADIS JAMÂL AL-BANNÂ

Mukhammad Zamzami

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Surabaya
zamzami81@yahoo.com

Abstract: Text will always interacting with the context. He always dialectic with the conditions in which the text was born. Therefore, to understand a text, an understanding about the context becomes a necessity that must be done, not least the understanding of hadith texts. Without understanding a variety of variables and circumstances behind the text that includes historical aspects, sociological, psychological, and so on, then this will potentially misinterpretation. This article explores the ideas of Jamal al-Banna on the methodology of contemporary traditions. He offers concepts and methodologies so resolute and intelligent in understanding the Sunnah of the Prophet. He also shows how Muslims should ideally interact with the Sunnah. Departing from the description, it will be explored in this article about Jamal al-Banna Sunnah thinking which will then be analyzed in this hermeneutic perspective. According to him, Muslims today should make the Sunnah as a model of *ijtihad*, which also means keeping the existence of Sunnah. That is, people now have to follow the path and methodology, not the spoken word; follow the Sunnah of the Prophet, do not follow the text of the hadith.

Keywords: Sunnah, hadith, methodology, prophet.

Pendahuluan

Masalah pemahaman (*understanding*) dan pemaknaan (*meaning*) terhadap teks hadis (*matn*) tidak hanya menempati posisi signifikan dalam wacana pemikiran Islam kontemporer, tetapi juga secara substantif memberikan spirit reevaluatif dan reinterpretatif terhadap berbagai macam pemahaman dan penafsiran hadis yang selama ini menempati posisi *taken for granted* di kalangan umat Islam. Signifikansi problem ini

akan terlihat lebih terpadu lagi ketika normativitas hadis dihadapkan dengan realitas dan tuntutan historisitas perkembangan zaman.

Model pemahaman seperti ini bertumpu pada adanya sebuah asumsi bahwa teks hadis (*matn*) bukanlah sebuah narasi yang berbicara dalam kondisi yang hampa sejarah, melainkan ia berada di tengah-tengah banyak variabel serta gagasan yang tersembunyi di balik sebuah teks yang harus dipertimbangkan ketika seorang Muslim ingin memahami makna sebuah hadis.¹ Teks akan selalu berinteraksi dengan konteks. Ia senantiasa berdialektika dengan kondisi di mana teks itu lahir. Oleh karenanya, dalam memahami sebuah teks, pemahaman seputar konteks menjadi sebuah keniscayaan yang harus dilakukan, tidak terkecuali pemahaman terhadap teks hadis. Tanpa memahami berbagai variabel dan situasi di balik teks tersebut yang meliputi aspek historis, sosiologis, psikologis, dan sebagainya, maka hal ini akan berpotensi pada miss interpretasi.

Lepasnya pesan-pesan hadis dari konteks yang mengitarinya ditambah dengan abainya sang pembaca terhadap maksud tekstual sebuah teks bisa berimplikasi pada sikap otoritatif dalam memahami teks. “Maksud tekstual” di sini adalah visualisasi yang tergelar dalam struktur linguistik bahasa. Dengan menampik maksud tekstual dan struktur ekstra tekstual sebuah teks, maka seorang pembaca akan terjatuh pada apa yang disebut sebagai pembacaan ideologis tendensius (*qir’ah talwīniyah mughrīdah*). Pembacaan yang ideologis dan tendensius ini pada akhirnya akan melahirkan apa yang disebut oleh Khaled Abou al-Fadl sebagai hermeneutika otoriter. Bagi el-Fadl, model pembacaan teks seperti ini terjadi ketika pencarian makna teks dieksploitasi ke dalam pembacaan yang subjektif dan selektif. Subjektivitas dan selektivitas yang dipaksakan dengan mengabaikan maksud tekstual dan realitas ekstra tekstual teks inilah yang menjadikan teks dieksplorasi sesuai selera pembaca. Pembaca menjadi satu dengan teks dan berada pada posisi yang tertutup, tidak tersentuh dan transenden. Teks dibuat tunduk pada pembaca, akibatnya pembaca menjadi lebih berkuasa daripada teks itu sendiri. Pembaca tidak hanya telah berusaha mencipta makna teks, tetapi lebih dari itu, ia bahkan telah mengonstruksi teks itu sendiri. Model pembacaan seperti

¹Lukman S. Thahir, *Studi Islam Interdisipliner* (Yogyakarta: Qirtas, 2004), 4.

inilah yang dalam bahasa agak radikal² disebut sebagai penciptaan teks baru di dalam teks lama. Otonomi teks diabaikan dan kandungan teks dipahami sesuai dengan maksud dan kepentingan pembaca.

Dengan demikian, dalam kasus teks-teks suci, otoritarianisme akan membawa dampak yang tidak kecil, sebab otoritas suci yang dikandung teks yang diandaikan oleh kaum beriman sebagai otoritas ilahi dapat dengan mudah dianggap sama dengan otoritas sang pembaca.

Eksplorasi makna teks tersebut juga acapkali terjadi pada penginterpretasian teks hadis (*matn*). Oleh karenanya diperlukan suatu model pembacaan teks hadis yang benar-benar objektif-progresif supaya kandungan teks hadis selalu dapat menemukan bentuk dan relevansinya di setiap tempat dan masa. Model pembacaan seperti ini sangat penting untuk dikembangkan supaya ke depan tidak terjadi lagi dengan apa yang biasa disebut dengan sakralisasi pemahaman Islam.

Berpijak dari asumsi di atas, pendekatan hermeneutik³ setidaknya bisa menjadi solusi terhadap eksklusivitas pemahaman sekaligus menjadi obat penawar dari virus otoritarianisme teks hadis, sebab ia berangkat dari filsafat bahasa yang kemudian melangkah pada analisis psiko-historis-sosiologis. Jika pendekatan ini diaplikasikan pada kajian hadis, maka persoalan yang muncul adalah bagaimana menjelaskan isi sebuah *matn* kepada masyarakat yang hidup dalam tempat dan kurun waktu yang jauh berbeda dari pengarangnya (Nabi Muḥammad) untuk kemudian dipahami dalam rangka menafsirkan realitas sosial kekinian.

²M. Shofan, *Jalan Ketiga Pemikiran Islam* (Yogyakarta: Ircisod, 2006), 136.

³Secara etimologis, kata *hermeneutik* berasal dari bahasa Yunani, *hermeneuein* yang berarti menafsirkan. Maka kata benda *hermeneia* dapat diartikan sebagai penafsiran atau interpretasi. Term ini memiliki asosiasi etimologi dengan sebuah nama dalam mitologi Yunani yaitu Hermes. Hermes adalah salah satu dewa yang bertugas menyampaikan dan menjelaskan pesan-pesan Tuhan kepada manusia. Ia digambarkan sebagai seorang yang mempunyai kaki bersayap dan lebih banyak dikenal dengan sebutan merkurius dalam bahasa Latin. Hermeneutik pada akhirnya diartikan sebagai suatu proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi situasi yang diketahui. Dengan kata lain, metode hermeneutik adalah sebuah metode yang mencoba menganalisis dan menjelaskan teori penafsiran teks (*nazarīyât ta'wîl al-nuṣūṣ*) dengan mengajukan pendekatan-pendekatan disiplin ilmu lain yang dengan sendirinya menguji proses pemahaman, mekanisme penafsiran dan penjelasan teks. Lihat Hilman Latief, *Nasyr Hâmid Abû Zayd: Kritik Teks Keagamaan* (Yogyakarta: Elsaq Pres, 2003), 71.

Model pembacaan hermeneutik hadis ini sesungguhnya telah dilakukan oleh seorang ulama kontemporer asal Mesir, Jamâl al-Bannâ. Meski secara formal ia tidak setenar pemikir lain kaliber Fazlur Rahman, Khaled Abou al-Fadl, Naşr Hâmid Abû Zayd, dan lainnya, namun setidaknya secara tidak langsung Jamâl al-Bannâ telah sedikit banyak menyentuh aspek-aspek metodologi yang ada dalam konsep hermeneutik.

Jamâl al-Bannâ menawarkan konsep dan metodologi yang begitu resolutif dan cerdas dalam memahami sunnah Nabi. Tidak hanya itu, ia juga menunjukkan bagaimana seharusnya umat Islam berinteraksi secara ideal dengan sunnah. Berangkat dari deskripsi tersebut, maka dalam artikel ini akan dieksplorasi pemikiran Jamâl al-Bannâ tentang sunnah Nabi yang kemudian akan dianalisis secara hermeneutis.

Biografi Jamâl al-Bannâ

Nama asli Jamâl al-Bannâ adalah Aḥmad Jamâl al-Dîn. Ia lahir pada tanggal 15 Desember 1920 di Maḥmûdiyyah di sebuah desa yang terletak di propinsi Bukhayrah, sekitar 50 kilometer dari kota wisata Alexandria, Mesir, dan meninggal pada 30-01-2013. Dari delapan bersaudara, Jamâl merupakan anak laki-laki kelima dan terakhir dari keluarga al-Bannâ.⁴ Kakaknya yang tertua adalah pendiri *Jam'iyat al-Ikhwân al-Muslimîn*, Ḥasan al-Bannâ. Ayahnya bernama Aḥmad b. 'Abd al-Raḥmân b. Muḥammad al-Bannâ al-Sâ'atî, atau yang biasa dipanggil Shaykh al-Bannâ. Ibunya bernama Umm Sa'ad Şaqar.⁵ Konon, orang tuanya memberikan nama Aḥmad Jamâl al-Dîn, agar kelak setelah besar anaknya menjadi sosok revolusioner dalam usaha pembaruan Islam seperti Jamâl al-Dîn al-Afghânî.⁶ Bahkan, tidak jarang ayahnya memanggil Jamâl dengan nama "al-Afghânî". Hal itu pula yang

⁴Urutan saudara Jamâl adalah Ḥasan (l. 1906), 'Abd al-Raḥmân (l. 1908), Fâtimah (l. 1911), Muḥammad (l. 1913), 'Abd al-Bâsiṭ (l. 1915), Zaynab (l. 1919), Aḥmad Jamâl al-Dîn (l. 1920), dan Fawziyah (l. 1923). Lihat Jamâl al-Bannâ, *Khiṭābāt Ḥasan al-Bannâ al-Shāb ilā Abīb* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmî, 1990), 22.

⁵Ibid., 17.

⁶Jamâl al-Bannâ, *Man Huw Jamâl al-Bannâ wa Mâ Hiy Da'wat al-Ihyâ'* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmî, 2009), 11.

mengilhami Jamâl untuk bisa melakukan pembaruan keagamaan seperti yang sudah pernah dilakukan oleh Jamâl al-Dîn al-Afghânî.⁷

Realitas politik atau pemerintahan pada masa Jamâl al-Bannâ hidup sedikit banyak mempengaruhi pola pikirnya. Menurut Jamâl, kondisi pemerintahan pada masa hidupnya sering mengabaikan prinsip-prinsip dasar kemanusiaan. Para pejabat pemerintahan tidak lagi berorientasi pada pelayanan masyarakat, tetapi lebih berorientasi pada kekuasaan. Hal ini menggugah Jamâl al-Bannâ untuk ikut peduli terhadap gejolak politik masa itu, sebab baginya, ketika sebuah pemerintahan tidak memegang prinsip-prinsip kemanusiaan, maka ia telah melakukan penyelewengan.

Sebagai aktivis serikat buruh, Jamâl al-Bannâ sering mengundang masyarakat sekitar untuk mendengarkan keluhan para buruh dan menyebarkan ide-ide pemberdayaan kaum buruh. Pada tahun 1946 Jamâl mendirikan sebuah partai bernama *Ḥizb al-‘Amal al-Waṭani al-Ijtimâ’i*. Partai yang dipimpinnya ini didominasi oleh pemuda dan buruh. Ia dan para anggota partai aktif menyebarkan selebaran yang menuntut hak dan nasib kaum buruh. Tak pelak selebaran itu pula yang membawa Jamâl harus berurusan dengan pemerintah yang kemudian menyebabkan gerakannya semakin dipersempit.

Setelah itu, hari-hari Jamâl muda pun berlalu penuh liku. Pada tahun 1948 ia sempat mengenyam hidup di balik jeruji penjara. Jamâl dituduh sebagai anggota Ikhwân karena menjadi salah satu dari 15 anggota dewan redaksi penerbitan milik Ikhwân. Apalagi, penerbitan ini mencetak salah satu buku Jamâl yang berjudul *Tarshîd al-Nabḍah* (Petunjuk Kebangkitan). Buku tersebut mengulas peristiwa 23 Juli 1952 yang dikenal sebagai “Revolusi 23 Juli”. Jamâl menulis dalam buku tersebut bahwa peristiwa Revolusi 23 Juli sesungguhnya bukan “revolusi masyarakat” (*thawrah sha‘biyah*) akan tetapi “kudeta militer” (*inqilâb ‘askarî*). Pendapat ini memancing kemarahan perwira-perwira militer saat itu.⁸ Polisi menyerbu percetakan dan memaksa Jamâl berhenti menulis.

⁷Gamal el-Banna, “A Life of Islamic Call: A Scholar Who Dedicates His Life to His Vision of Islamic Renaissance”, wawancara oleh Sahar El-Bahr dalam www.weekly.ahram.org.eg/issue no. 941/interview /2-8 April 2009/diakses tgl 14-07-2010.

⁸Bahkan Anwar Sadat pun berkomentar kepada Jamâl tentang bukunya tersebut, bahwa kalau buku itu dibaca oleh empat perwira, maka setiap perwira (pemerintahan) akan

Menurut Jamâl, seandainya saat itu ia memiliki uang LE 6, ia akan mengangkat persoalan tersebut ke pengadilan. Sayangnya, biaya percetakan buku telah mengosongkan isi dompetnya. Peristiwa tersebut tetap menjadi misteri, hingga akhirnya Majalah *al-Qâhirah* edisi XVIII (15 Agustus 2000) mengulas kejadian bersejarah itu.⁹

Semenjak kejadian tersebut, Jamâl kehilangan kontak dengan Hasan, hingga akhirnya ia bebas dari penjara pada tahun 1950. Ironisnya, Jamâl pun harus melewatkan hari-hari terakhir tragedi terbunuhnya sang kakak pada tahun 1949.¹⁰ Setelah terbebas dari penjara pada tahun 1950 Maschi Jamâl mewujudkan tekadnya untuk merasakan apa yang dirasakan oleh buruh, yaitu dengan menjadi karyawan pada sebuah pabrik kain yang dimiliki oleh salah seorang anggota al-Ikhwân al-Muslimûn. Setelah beberapa bulan bekerja di sana, ia mengetahui suasana, tuntutan kerja dan keinginan karyawan.

Karir politik Jamâl pun berlanjut. Pada tahun 1953-1955 Jamâl mendirikan Asosiasi Mesir untuk Bantuan Narapidana (*Jam'iyat Miṣrīyat li Ri'āyat al-Maṣjūnîn*). Tujuan gerakan ini adalah mendampingi para

mengatakan bahwa buku ini tidak layak diterbitkan karena akan memancing emosi masyarakat serta mengadu domba dengan pemerintah. Hal itu dijawab oleh Jamâl, bahwa isi kitab itu sekadar kritik yang membangun bukan menghancurkan isi dan substansi Revolusi 23 Juli. Menurut Jamâl, hakikat revolusi adalah revolusi dengan ideologi dan teori di mana setiap masyarakat seluruhnya berjuang bersama-sama. Akan tetapi yang terjadi justru sebaliknya. Revolusi yang terjadi adalah sebuah kudeta di mana militerlah yang banyak berbicara. Dalam hal ini Jamâl pada dasarnya mengkritisi tujuan setelah tercapainya kudeta tersebut. Jika dengan revolusi tersebut masyarakat mendapatkan hak maupun keadilan, maka ia benar sebuah revolusi. Jika tidak, maka, ia tidak lebih sebagai usaha mengkudeta dari kekuasaan yang otoriter ke kekuasaan otoriter yang lain. Untuk itulah pemikiran dalam buku ini ingin mengembalikan tujuan utama revolusi tersebut. Lihat Jamâl al-Bannâ, “Kata Pengantar” dalam *Tarḥīb al-Nahḍah: Dirāsāt Tawjīhiyah li al-Inqilāb al-'Askarī wa Naḍrah 'Abra al-Mustaqbal al-Miṣrī* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2010), 4. Bandingkan Ashraf 'Abd al-Qâdir, “Jamâl al-Bannâ, al-'Almânīyah laysat Ḍidd al-Dîn wa lâkin Ḍidd 'an Yadkhul al-Dîn fi al-Siyāsah” (wawancara) dalam www.ahewar.org/debat/14-02-2003/diakses 09-05-2007; bandingkan dengan Jamâl al-Bannâ, “al-Hizb al-Dîmuqrâṭî al-Ishtirâkî al-Islâmî Huwa al-Hall 1-3” dalam www.ahewar.org/debat/20 Desember 2010/diakses 22 November 2011.

⁹al-Qâdir, “Jamâl al-Bannâ: “al-'Almânīyah laysat Ḍidd al-Dîn”, diakses 09-05-2007.

¹⁰al-Bannâ, *Man Huw Jamâl*, 22.

narapidana agar mendapatkan hak-haknya di hadapan pemerintah.¹¹ Sebagai pemikir yang sedari awal *concern* terhadap nasib buruh, pada tahun 1956 M Jamâl mulai memberikan ceramah-ceramah perihal hak buruh di Ma'had Niqâbiyah di daerah Dokki-Kairo yang berlangsung hingga 1993 M, atau sekurang-kurangnya 30 tahun. Pada tahun 1981, Jamâl mendirikan Persatuan Buruh Islam Internasional dengan persatuan-persatuan buruh di Jordania, Maroko, Pakistan, Sudan, Bangladesh, yang berkantor di Geneva dan kemudian pindah ke Rabat, Maroko. Selama tahun 50-an hingga 80-an Jamâl aktif di LSM perserikatan buruh, menulis berbagai buku panduan, hingga menerjemahkan buku-buku asing (Inggris) mengenai perserikatan buruh di dunia.

Selang beberapa tahun, tepatnya 1997 Masehi, Jamâl bersama saudara perempuannya, Fawziyah, mendirikan Yayasan Fawziyah dan Jamâl al-Bannâ untuk Kebudayaan dan Informasi (*Fawziyah wa Jamâl al-Bannâ li al-Thaqâfah wa al-'Ilâm al-Islâmî*) di Mesir.¹² Terakhir, pada tahun 1999 Masehi ia mendirikan *Da'wah al-Ihyâ' al-Islâmî* sebagai seruan untuk menghidupkan kembali nilai-nilai Islam.

Karya awal yang menandai ide-ide Jamâl adalah *Dimuqrâtiyah Jadîdah* (*Demokrasi Bari*). Buku yang diterbitkannya pada 1946 tersebut berisi kritik terhadap semangat politik al-Ikhwân al-Muslimûn yang begitu membara sehingga melupakan nilai sosial. Dilanjutkan dengan *Tarshîd al-Nahḍah* sebagai kritik terhadap ekspresi politik pemerintahan Mesir yang anarkis. Puncaknya ketika ia menamatkan volume ketiga dari *magnum opus*-nya yang berjudul *Nahw Fiqh Jadîd* tahun 2000. Di situlah ia menggagas konsep pembaruannya yang ia namai dengan Revivalisme Islam (*al-Ihyâ' al-Islâmî*). Di antara isu-isu keagamaan yang diangkat adalah metodologi studi hadis. Adapun karya-karyanya yang berkaitan dengan problematika studi hadis kontemporer antara lain *al-Aṣlân al-'Aẓîmân "al-Kitâb wa al-Sunnah": Ru'yah Jadîdah* (1982), *Nahw Fiqh Jadîd: al-Sunnah wa Dawruhâ fî al-Fiqh al-Islâmî* (1997), *Tajdîd al-Islâm wa I'âdat Ta'sîs Manzûmat al-Ma'rifah al-Islâmîyah* (2005), *Qaḍiyat al-Fiqh al-Jadîd* (2001);

¹¹Ibid., 79.

¹²Rekam jejak pembaruan yang diusung oleh Jamâl al-Bannâ tereksplorasi dalam situsnya www.islamicall.org

Dialektika Sunnah dan Hadis menurut Jamâl al-Bannâ

Sunnah merupakan sumber otoritas kedua konsep Revivalisme-Humanis Jamâl al-Bannâ, sebagai kerangka referensial pengetahuan Islam. Secara kebahasaan, *sunnah* berarti jalan, metode, dan adat yang berlaku. Dalam *Asâs al-Balâghah* karangan al-Zamakhsharî dikatakan, *sann sunnat* (dia meletakkan satu *sunnah*), *tarraq tarîqat hasanah* (dia merintis jalan yang baik), *istannâ bi sunnatihî* (dia mengikuti sunnahnya), dan *fulân mutasannin* (fulan mengikuti sunnah).¹³

Dalam banyak hadis, sunnah dimaksudkan dengan makna ini. Seperti dalam hadis yang terkenal, *latattabi'ann sunan man kân qablakum* (kalian akan mengikuti sunnah orang-orang sebelum kalian). Begitu juga dengan hadis yang mensinyalir bahwa seseorang yang merintis jalan baik akan mendapatkan pahala apabila ada yang mengikutinya, dan begitu juga sebaliknya.

Sunnah Nabi adalah jalan yang diikuti Nabi dalam ibadah, tingkah laku, dan perbuatan lain. Nabi mengatakan, “Seseorang yang tidak mengikuti sunnah-ku bukan bagian dariku.” Artinya, seseorang yang tidak mengikuti metode dan jalanku dalam berkeadilan dan mencari kebaikan dunia akhirat. Sunnah dengan pemaknaan model ini sangat umum, mencakup metode spesifik yang diikuti Nabi dalam kehidupannya yang mulia.¹⁴

Menurut Jamâl, semua ini menunjukkan bahwa istilah sunnah pada dasarnya adalah perbuatan. Oleh karena itu, sunnah perbuatan (*al-sunnah al-'amaliyah*) adalah metode atau konsep yang dipraktikkan Nabi dalam salat, puasa, haji, zakat, atau bahkan menjalani kehidupan. Sunnah Perbuatan inilah yang dipersaksikan kepada khalayak Muslim, sehingga menjadi tradisi ritualistik seperti yang diperbuat Nabi¹⁵ dan, melalui proses konsensus (*ijmâ'*), menjadi ritual turun-temurun dari masa ke masa.¹⁶

¹³Jamâl al-Bannâ, *Naḥw Fiqh Jadîd: al-Sunnah wa Dawruhâ fî al-Fiqh al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1997), 9.

¹⁴al-Bannâ, *Naḥw Fiqh Jadîd*, 11.

¹⁵Jamâl al-Bannâ, *al-Islâm kamâ Tuqaddimuh Da'wat al-Ihyâ' al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2004), 76.

¹⁶Jamâl al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm wa I'adat Ta'sîs Manzûmat al-Ma'rifah al-Islâmîyah* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2005), 240.

Dengan demikian, sunnah merupakan usaha Nabi dalam memberikan petunjuk, penjabar, serta menerangkan perincian terhadap ayat-ayat al-Qur'ân. Dalam konstruk sunnah sebagai perbuatan, kapasitas dan kebijakan Nabi merupakan unsur terpenting dalam mengelola kepribadian Muslim, baik dalam tataran individu maupun lingkup kemasyarakatan.¹⁷

Pengertian ini jauh berbeda dengan memahami sunnah sebagai hadis. Secara definitif, kalau sunnah dieksploitasi agar mencakup wilayah *qanlîyah* (ucapan), hal itu, bagi Jamâl al-Bannâ, sulit diterima karena perbedaan substansi makna. Di sisi lain, ucapan tertulis berbeda dengan perbuatan.¹⁸

Seperti ini pula para sahabat dan al-Khulafâ' al-Râshidûn memahami sunnah. Imam Mâlik juga mempunyai pemahaman yang sama ketika dia menjadikan perbuatan orang Madinah sebagai bagian dari dalil fikih.¹⁹ Makna ini dengan sendirinya membedakan antara hadis dan sunnah. Sunnah tidak bisa dikatakan yang berbentuk tindakan, karena sunnah memang demikian. Oleh karenanya, istilah ini (yang berbentuk tindakan) tidak dibutuhkan. Sebagaimana penyempitan arti sunnah menjadi perkataan juga tidak dapat dibenarkan. Sunnah dengan sendirinya adalah perkataan dan perbuatan yang berbau praksis.

Klasifikasi seperti ini telah ada semenjak dahulu, sehingga seseorang seperti Sufyân al-Thawrî diplot sebagai ulama dalam bidang *sunnah* saja, sedangkan Imam Mâlik adalah ulama dalam bidang sunnah dan hadis. Akan tetapi, menurut Jamâl, pemahaman umum tidaklah demikian. Sunnah dan hadis cenderung disatukan.²⁰

Dalam al-Qur'ân, sunnah disebutkan sebanyak 14 kali. Semuanya dalam bentuk tunggal (*sunnah*). Sementara dalam bentuk plural (*sunan*) disebut sebanyak 2 kali. Al-Qur'ân menyebut sunnah untuk menunjuk pada prinsip, dasar, dan jalan yang ditetapkan Allah untuk masyarakat tertentu. Para sahabat juga sangat memperhatikan sunnah, tetapi mereka tidak sampai pada taraf menyamakan – apalagi mengutamakan –

¹⁷Ibid., 239.

¹⁸Jamâl al-Bannâ, *Qadîyat al-Fiqh al-Jadîd* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2001), 56.

¹⁹Ibid.

²⁰al-Bannâ, *Nahw Fiqh Jadîd*, 10-11.

dengan al-Qur'an, sebab al-Qur'an adalah kitab yang berisi aturan, kerangka, dan asas paling dasar bagi ajaran Islam.²¹

Sunnah pada masa Nabi dibagi menjadi tiga poros besar. *Pertama*, sunnah kehidupan Nabi (*al-sunnah al-hayâtiyah*), baik dalam perbuatan maupun lainnya. Seperti peran Nabi sebagai suami, bapak, dan umumnya kebiasaan manusia seperti makan, minum, dan lainnya. *Kedua*, sunnah ibadah (*al-sunnah al-ibâdiyyah*), yaitu perbuatan Nabi yang berkaitan dengan ibadah seperti salat, doa, dan lain sebagainya. *Ketiga*, sunnah politik (*al-sunnah al-siyâsiyah*), yaitu sikap dan kebijakan Nabi sebagai pemimpin negara dan komandan perang, perencana dalam bidang ekonomi, dan lain sebagainya.²² Dalam semua konteks ini Nabi menggunakan ijtihad, setelah al-Qur'an. Tujuannya adalah menjelaskan apa yang ada dalam al-Qur'an.²³

Ini berarti al-Qur'an memberikan ruang kepada Nabi untuk menjelaskan semua itu kepada umat Islam. Seperti tata cara salat, rukun-rukun haji, standar zakat, dan lain sebagainya. Nabi juga mengajarkan etika secara umum, baik sebagai suami, kepala keluarga, politisi dan seterusnya. Kapan beliau harus toleran dan kapan harus tegas. Semua yang dilakukan Nabi terlihat jelas oleh umat Islam pada waktu itu. Perbuatan Nabi dalam bidang ibadah, sikapnya dalam dunia politik dan prinsip hidupnya dapat tertangkap utuh oleh umat Islam generasi pertama. Bagi mereka, Islam adalah jalan hidup dan konsep etika yang membebaskan, menyinari, serta mencerdaskan.²⁴

²¹Ibid., 11.

²²Menurut Jamâl, perbuatan Nabi pada wilayah ibadah selama tidak disertai dengan perintah untuk mengikutinya maka tidak wajib dilakukan. Karena di sana ada ibadah yang khusus untuk Nabi sebagai seorang Nabi. Seperti salat panjang dalam kesendirian. Namun dalam konteks sosial tidaklah demikian, seperti keberanian, kejujuran, keikhlasan, dan lain sebagainya. Menurut Jamâl, apakah dalam konteks ini Nabi harus mengatakan, "Kalian harus melakukan seperti ini," untuk bisa ditiru umat Islam? Bila demikian, di manakah letak keteladanan Nabi? Nabi tidak mungkin mengatakan, "Ikutilah semua tingkah lakuku." Karena ini di luar kemampuan umat. Umat meneladani Nabi sesuai dengan kemampuannya, dan tidak harus memaksakan diri. Itulah *sunnah*. Ibid., 175.

²³al-Bannâ, *Qadhyat al-Fiqh*, 99.

²⁴Hal ini pernah digambarkan oleh Ja'far b. Abî Tâlib di depan Raja Hâbshî di Hâbshah ketika umat Islam diusir orang-orang Quraysh dari Makkah. Dia mengatakan:

Semenjak Nabi Muhammad meninggal, kebutuhan mengetahui kebijakan Nabi dalam menghadapi sebuah masalah tidak bisa dihindari. Oleh karenanya, proses penelusuran ucapan (hadis) Nabi pun semarak dilakukan para sahabat. Karena hal yang tidak diketahui satu sahabat bisa jadi diketahui oleh sahabat yang lain. Kebutuhan itu dinilai mendesak melihat perkembangan dan perluasan wilayah kekuasaan umat Islam saat itu.²⁵ Akan tetapi, akibat penyaringan cerita dari ucapan-ucapan Nabi terdahulu, terjadi pergeseran yang membawa ke arah yang bertolak belakang. Sunnah bergeser menjadi hadis Nabi, kemudian hadis para sahabat dan *tâbi'în*. Lebih jauh lagi, menurut Jamâl al-Bannâ, perkembangan tersebut mampu membawa sunnah – yang kemudian dipahami menjadi hadis – ke posisi paling depan. Bahkan, pada praktiknya, sunnah telah menguasai al-Qur'an.

Menurut Jamâl, kebutuhan mengetahui sunnah Nabi (dalam bentuk ucapan) dalam menghadapi sebuah masalah membawa implikasi masuknya motif-motif tertentu, seperti politik, atau bahkan penegasan sebuah mazhab tertentu. Hal itu bisa dirujuk dalam beberapa hal. Antara lain:

Pertama, ketika Mu'âwiyah menyebarkan kisah-kisah di dalam masjid, terutama kisah yang dibawa oleh Ka'b al-Ahbâr.²⁶ Apa yang dilakukan oleh Mu'âwiyah ini, walaupun kurang mendapatkan perhatian dari para intelektual, mempunyai dampak sangat besar. Karena hal ini kemudian memberi kesempatan munculnya hadis-hadis palsu, seperti isu siksa kubur, hari perhitungan dan lainnya. Hadis-hadis tersebut berlebihan dalam mendorong dan menakut-nakuti masyarakat.

“Kami dahulu orang-orang Jâhiliyah, menyembah patung, memakan bangkai, berbuat jahat, mengganggu tetangga, memutuskan tali silaturrahim, dan memperbudak mereka yang lemah. Hingga Tuhan mengirim utusan-Nya yang kami ketahui nasabnya, kejujurannya, dan tanggung jawabnya. Utusan itu kemudian mengajak kami untuk menyembah Allah, mengesakan Allah, dan meninggalkan yang kami sembah selama ini, bertanggung jawab, jujur, dan menjaga silaturrahim. Kami juga dianjurkan untuk tidak berbuat jahat, menghentikan pertumpahan darah, menzalimi anak yatim dan asal tuduh. Kami pun mempercayai dan mengikutinya. Kemudian kami disiksa oleh bangsa sendiri, dan agama kami pun diancam”. Lihat al-Bannâ, *Nahw Fiqh Jadîd*, 170.

²⁵al-Bannâ, *al-Islâm Kamâ Tuqaddimuh*, 77.

²⁶al-Bannâ, *Qadhyat al-Fiqh*, 56.

Tidak dapat dipungkiri apa yang dilakukan oleh Mu'awiyah ini bertujuan politis, yaitu untuk menutup ruang perdebatan di seputar *khilāfah*. Lebih jauh, untuk memalingkan masyarakat dari urusan dunia (di dalamnya masalah *khilāfah*) ke urusan akhirat.²⁷

Kedua, secara kebetulan hal ini bersamaan dan sejalan dengan yang dilakukan oleh kalangan Yahudi, kaum munafik dan musuh-musuh Islam lainnya. Mereka adalah orang-orang yang percaya kepada hadis di pagi hari dan mengkafirkannya di sore hari. Mereka juga mengatakan bahwa al-Qur'an hanyalah dongeng orang-orang terdahulu.²⁸

Ketiga, sekelompok pemalsu hadis yang salah, di mana hadis-hadis palsu sengaja dihembuskan untuk menakut-nakuti masyarakat. Mereka mengkampanyekan keutamaan surah tertentu dalam al-Qur'an. Siksa-siksa pun diceritakan secara lebih menakutkan.

Keempat, di samping aliran pemalsu hadis di atas,²⁹ ada juga tantangan-tantangan baru yang hadir di hadapan para ulama hukum, sebagai akibat dari semakin meluasnya kawasan Islam pasca penaklukan yang dilakukan umat Islam. Tantangan baru ini memaksa mereka untuk mencari hadis-hadis (walaupun palsu), hingga permasalahan yang ada dapat terselesaikan. Apalagi al-Qur'an hanya menyentuh isu-isu global yang rincian permasalahannya tidak tersentuh. Dari sini, perburuan hadis kemudian menjadi kecenderungan baru. Perburuan ini mampu menemukan hadis yang mungkin sebelumnya tidak tereksplorasi. Namun, tidak dapat dipungkiri, perburuan ini juga memberi ruang bagi munculnya hadis-hadis palsu karena kepentingan tertentu. Hadis-hadis

²⁷al-Bannâ, *Nahw Fiqh Jadid*, 12.

²⁸Ibid. Menurut Jamâl al-Bannâ, hal ini pada perkembangannya menciptakan keyakinan tentang abrogasi (*nâskh-mansûkh*) dalam al-Qur'an. Pendapat orang-orang Yahudi ini kemudian dinisbatkan kepada para sahabat. Ironisnya, hal ini kemudian dikutip oleh para ahli *tafsîr* dan *hadîth* dan masih tertulis dalam kitab-kitab mereka hingga sekarang.

²⁹Muṣṭafâ al-Sibâ'î dalam bukunya *al-Sunnah wa Makânatuhâ fî al-Tasbrî' al-Islâmî* menyebut ada sembilan golongan pemalsu hadis: 1). Orang-orang Zindîq, 2). Orang-orang yang mengedepankan hawa nafsu, 3). *al-Shu'ûbiyyîn*, 4). Kalangan fanatik suku atau negara, 5). Kalangan fanatik mazhab, 6). Para pencerita, 7). Para petapa, 8). Orang-orang yang dekat dengan kekuasaan, 9). Orang-orang yang memanjakan hadis. Bila ditambah dengan orang-orang Yahudi semuanya menjadi sepuluh golongan. Dikutip dari al-Bannâ, *Tajdid al-Islâm*, 243.

palsu ini pun dipertimbangkan manakala tidak ditemukan hadis yang benar.³⁰

Kelima, di samping faktor-faktor di atas, yang telah memperlebar ruang gerak sunnah dalam disiplin keilmuan Islam (seperti fikih), ada faktor lain yang tidak kalah dominan, yaitu politik penguasa.

Keenam, para penguasa menyebabkan munculnya banyak hadis di seputar *kbilâfah*. Hadis tersebut tidak lain untuk mendukung dan meruntuhkan kekuasaan politik tertentu, seperti Dinasti Umayyah dan ‘Abbâsiyah. Banyak hadis yang kemudian mendukung kelompok tertentu, seperti yang dialami kalangan Shi‘ah.

Ketujuh, perkembangan yang cukup cepat dalam umat Islam telah merangkul banyak masyarakat dengan latar belakang yang beragam. Hadis-hadis yang ada tidak dapat dipahami secara benar, mengingat tradisi-tradisi mereka sudah mengakar, selain juga karena dendam sebagian mereka terhadap apa yang dilakukan Islam kepada peradaban Romawi dan Yunani. Oleh karenanya, mereka kemudian menggunakan kesempatan yang ada untuk melampiaskan dendam, dengan cara menghembuskan hadis-hadis palsu yang dapat merusak akidah.

Itulah beberapa hal yang mendukung terjadinya pemalsuan sunnah yang sudah bergeser menjadi hadis, di samping tidak adanya inisiatif membukukan Sunnah era kepemimpinan *al-Kbulafâ’ al-Râshidûn*.

Proses Transmisi Sunnah: dari Kodifikasi ke Validasi

Ada bentuk kemufakatan di antara *al-Kbulafâ’ al-Râshidûn*, baik Abû Bakr, ‘Umar b. al-Khaṭṭâb, ‘Uthmân b. ‘Affân, maupun ‘Alî b. Abî Tâlib untuk tidak mengkodifikasi sunnah. Kodifikasi sunnah yang diinisiasi Khalifah ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azîz terjadi kurang lebih 100 tahun pasca meninggalnya Nabi, karena melihat kebutuhan untuk menjawab problematika yang terjadi serta menghindari usaha pemalsuan terhadap hadis yang marak terjadi pada saat itu.³¹

Bagi Jamâl, tidak dilakukannya kodifikasi sunnah pada masa awal Islam karena alasan menghindari tercampurnya teks al-Qur’an dengan sunnah adalah pendapat yang salah. Baginya, para sahabat yang

³⁰al-Bannâ, *Naḥw Fiqh Jadîd*, 12-13.

³¹al-Banna, *Qadḥyat al-Fiqh*, 107.; bandingkan al-Bannâ, *al-Islâm Kamâ Tuqaddimuh*, 81.

menguasai sistem linguistik bahasa Arab memahami perbedaan sistem kebahasaan keduanya. Menurut Jamâl, alasan utama tidak dibukukannya sunnah pada masa itu, di samping karena perintah Nabi, adalah agar umat Islam tidak menempatkan *sunnah* melampaui al-Qur'an sebagai prinsip dasar utama dan awal bagi umat Islam.³² Hal ini pulalah yang ditegaskan 'Umar b. al-Khaṭṭâb ketika melarang kodifikasi tersebut.³³

Adapun hikmah dilarangnya penulisan hadis tersebut adalah karena sunnah sudah memiliki kapasitas untuk memperinci prinsip-prinsip global yang terdapat dalam al-Qur'an. Karena Islam adalah agama terakhir, maka perincian (atau penafsiran) tersebut akan senantiasa berkembang seiring dengan kebutuhan waktu dan tempat, kecuali sunnah Nabi yang menjelaskan tata cara salat, puasa, zakat, dan haji, di mana eksistensinya sudah *mutawâtir* dari masa ke masa.³⁴

Larangan Nabi untuk membukukan hadis termaktub dalam hadis riwayat al-Daylamî. Ia berkata:

أَطِيعُونِي مَا دُمْتُ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ فَإِذَا ذَهَبْتُ فَعَلَيْكُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ أَجَلُوا حَلَالَهُ وَحَرَّمُوا حَرَامَهُ

Taatlah kalian kepadaku selama aku masih berada di tengah-tengah kalian. Dan berpegang teguhlah kalian dengan Kitab Allah (al-Qur'an) halalkan apa yang telah dihalalkan oleh al-Qur'an dan haramkan apa yang telah diharamkan oleh al-Qur'an.³⁵

Menurut Jamâl, periwiyatan hadis ini disebabkan sikap beberapa sahabat yang lebih mengunggulkan sunnah ketimbang al-Qur'an.³⁶

Pada perkembangannya, kebutuhan untuk mengetahui sumber autentik sunnah Nabi dalam mengawal kehidupan umat Islam menjadi sangat mendesak. Peredaran hadis pada masa itu dilakukan dari mulut ke mulut, dari perawi satu ke perawi yang lain, sampai kepada sahabat.

³²Ibid., 89-90.

³³al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm*, 248.

³⁴Ibid., 248-249.

³⁵'Alâ' al-Dîn 'Alî al-Muttaqî b. Ḥusâm al-Dîn al-Hindî al-Burhân Fûrî, *Kanz al-Ummâl fî Sunan al-Aqwâl wa al-Af'âl*, Vol. 1 (Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1989), 179 dan 189. Bandingkan Nadîm Marghalî dan Usâmah Marghalî, *al-Murshid ilâ Kanz al-Ummâl fî Sunan al-Aqwâl wa al-Af'âl*, Vol. 1 (Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1989), 121.

³⁶al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm*, 251.

Proses tersebut bertahan kurang lebih 150 tahun hingga munculnya inisiator kodifikasi sunnah, Khalifah ‘Umar b. ‘Abd al-Azîz.

Waktu yang cukup lama hingga membuat kodifikasi tersebut tidak mudah dilakukan. Hal itu tidak bisa dilepaskan dari banyaknya intrik dan perpecahan antar kelompok dalam Islam, di samping meluasnya wilayah kekuasaan Islam yang rentan bersinggungan dengan musuh-musuh Islam yang sengaja membuat hadis-hadis palsu. Ini membuat verifikasi dan transmisi hadis pada masa kodifikasi tidak sepenuhnya lepas dari kekurangan.³⁷

Bersamaan dengan era kodifikasi, muncul *madrasat hadîth* yang dianggap sebagai badan pengesah hadis. Bagi Jamâl, walaupun lembaga tersebut berhasil secara kuantitas (dari ratusan ribu menjadi puluhan ribu) dalam penyaringan hadis, tetapi tidak secara kualitas. Penyaringan ini hanya berhasil mencegah keadaan tidak lebih buruk.³⁸

Untuk itu, dalam menelusuri autentisitas sebuah hadis, Jamâl menganalogikan seperti model transaksi hutang-piutang dalam tradisi *mu‘âmalah*, yakni setiap transaksi harus dicatat secara cermat dan jujur dengan disertai dua orang saksi laki-laki. Jika tidak ada, maka seorang laki-laki dan dua orang perempuan bisa menjadi saksi agar jika seorang di antaranya lupa maka yang lainnya mampu mengingatkannya. Bagi Jamâl, melalui analogi tersebut, proses ‘transaksi’ hadis dari mulut ke mulut harus dipersaksikan minimal dua orang untuk menentukan autentisitas hadis demi menghindari penyimpangan dalam proses kodifikasi sunnah.

Jamâl menegaskan hal itu dengan mengutip firman Allah dalam surah al-Baqarah [2]: ayat 282:

وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ
لِلشَّهَادَةِ وَأَذْنَىٰ لَّا تَرْتَابُوا.

Dan janganlah kamu jemu menulis (hutang) itu, baik kecil maupun besar sampai batas waktu membayarnya. Yang demikian itu, lebih adil di sisi Allah dan lebih menguatkan persaksian dan lebih dekat kepada tidak (menimbulkan) keraguanmu.

Pertanyaannya kemudian, apakah dengan cara persaksian, pengukuhan, dan pembebasan dari kepentingan-kepentingan tertentu

³⁷al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm*, 245.

³⁸al-Bannâ, *Naḥw Fiqh Jadîd*, 18.

sudah dipenuhi oleh ulama hadis dalam rangka memilah kualitas hadis tertentu sehingga hadis benar-benar mempunyai derajat *mutawâtir*, yakni sebuah hadis yang diriwayatkan oleh sejumlah besar orang yang menurut adat tidak mungkin mereka melakukan konklusi terlebih dahulu untuk berdusta sejak awal sanad sampai akhir sanad pada semua tingkat (*tabaqât*). Terlepas dari kenyataan bahwa eksistensi hadis juga sejalan dengan prinsip-prinsip yang terdapat dalam al-Qur'an.³⁹

Penalaran ketat terhadap kualitas sunnah di atas bukan usaha meragukan atau bahkan menegasi sunnah. Bagi Jamâl, sunnah adalah satu hal dan cara periwayatan adalah satu hal yang lain. Hal yang dikritisi adalah cara periwayatan dengan tujuan menetapkan autentisitas penisbatan hadis kepada Nabi. Untuk mendukung pendapatnya, Jamâl al-Bannâ mengutip pernyataan Muḥammad ‘Abduh yang berkata bahwa “ukuran apa yang harus aku percayai mengenai *sanad* sebuah hadis di mana aku tidak mengetahui sendiri kapasitas setiap perawi baik di tingkat *thiqah* (kepercayaan) maupun *dabt* (kecermatan)-nya. Satu hal yang aku ketahui bahwa nama-nama perawi itu sudah direkomendasikan oleh para shaykh dengan melabeli sifat-sifat spesifik yang sangat tidak mungkin untuk ditelusuri kebenarannya.”⁴⁰

Kualitas *sanad* yang sudah diteliti oleh para ahli hadis, bagi Jamâl, masih menyisakan anomali yang dapat merusak otentisitas hadis. Ini jika merujuk kepada kategori hadis yang sudah diteliti beberapa ulama ahli hadis serta perbedaan hasil dalam menentukan sebuah *sanad*. Misalnya, ada hadis yang dianggap *ṣahîḥ* oleh al-Bukhârî dan Muslim, namun tidak jarang keduanya berbeda pandangan dalam penentuan kualitas *sanad* hadis yang lain. Akibat perbedaan tersebut, Jamâl al-Bannâ membuat beberapa indikator yang mendorong munculnya perbedaan. Indikator tersebut adalah:

1. Kualitas perawi yang adil tidak bisa diukur secara matematis. Oleh karena itu, terjadi perbedaan di antara pakar hadis dalam menentukan kualitas perawi. Perbedaan antara al-Bukhârî dan Muslim dalam menentukan kualitas perawi tidak serta merta dapat ditutupi dengan

³⁹al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm*, 246.

⁴⁰Dikutip Jamâl al-Bannâ dalam Muḥammad ‘Imârah, *Muḥammad ‘Abduh wa Madrasatu* (Kairo: Dâr al-Hilâl, 1999), 67-8., bandingkan al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm*, 246.

adanya kitab-kitab yang menyajikan sekumpulan *rijâl al-ḥadīth* yang adil seperti *Mizân al-I'tidâl*. Kitab-kitab tersebut tidak dapat menggaransi kualitas perawi secara mutlak. Misalnya, jika Aḥmad b. Ḥanbal menemukan perawi yang pernah berargumentasi bahwa “al-Qur’an adalah makhluk”, maka ia akan menolak perawi tersebut.⁴¹ Keberpihakan terhadap mazhab tertentu juga akan menjadi alasan kuat menolak riwayat-riwayat yang kemungkinan masih bisa dinisbatkan kepada Nabi.

2. Di satu sisi, ketika para pakar ilmu hadis memilah hadis-hadis yang *ṣahīḥ* untuk dinisbatkan kepada Nabi. Di sisi lain, mereka menutup peluang hadis-hadis lain yang mungkin *ṣahīḥ*. Hal inilah yang menjadi alasan naik-turunnya standar sebuah hadis.⁴²
3. Statemen yang menggeneralisir bahwa *al-ṣahābah kulluhum ‘udûl* (semua sahabat adil) walaupun hanya sekali bertemu Nabi adalah ketetapan yang tidak logis. Ini jelas menampik watak dasar manusia yang bisa berbuat salah. Generalisasi sahabat di atas juga termasuk di dalamnya anak-anak kecil seperti ‘Abd al-Allāh b. ‘Abbās, Ḥasan dan Ḥusayn b. ‘Alī, Nu‘mān b. Bashīr, Anas b. Mālik, dan Abū Sa‘īd al-Khudrī di mana dua nama yang terakhir ini, oleh ‘Āishah, dianggap masih sangat kecil untuk mengetahui hadis. Akan tetapi keduanya meriwayatkan lebih dari seribu hadis.⁴³

⁴¹al-Bannā, *al-Islām Kamā Tuqaddimuh*, 83.

⁴²al-Nasā‘ī pernah berkata bahwa: “Aku tidak akan meninggalkan seorang perawi jika tidak ada kemufakatan bahwa perawi tersebut ditolak”. Hal ini bertolak kepada pengambilan riwayat yang diambil ‘Abd al-Raḥmān b. Maḥdī namun ditolak atau di-*da‘if*-kan oleh Yahyā al-Qaṭṭān karena al-Nasā‘ī mengetahui ketatnya standar al-Qaṭṭān terhadap kualitas perawi. Ibid., 83-84.

⁴³Ibid., 85. Dalam pelabelan bahwa setiap sahabat adalah adil, para ahli hadis mendasarkannya pada QS. al-Faṭḥ [48]: 29. Bagi para ahli hadis, sahabat adalah setiap muslim yang pernah melihat Nabi. Akan tetapi, menurut Jamāl al-Bannā, konteks QS. al-Faṭḥ [48]: 29 tidak membicarakan seluruh sahabat, akan tetapi secara general saja. Hal itu juga ditegaskan dalam kalimat akhir dari ayat di atas yang berbunyi *wa‘ad Allāh al-ladhīn āmanū wa ‘amilū al-ṣāliḥāt minhum maghfirah wa ajrān aḥim* (Allah menjanjikan kepada orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal yang saleh di antara mereka ampunan dan pahala yang besar). Hal ini berimplikasi kepada penolakan para ahli hadis terhadap kritikan dari ‘Umar b. al-Khaṭṭāb, ‘Alī b. Abī Ṭālib, Zubayr b. al-‘Awwām, dan ‘Āishah yang ditujukan kepada Abū Hurayrah, misalnya. Lihat al-Bannā, *al-‘Awdāb*, 42.

4. Sebagian ulama hadis membolehkan periwayatan dengan makna karena lemahnya ingatan seorang sahabat atau karena hadis itu begitu lama didengarkan dari Nabi. Menurut Jamâl, hal itu bisa dijadikan alternatif untuk menyelamatkan sebuah hadis selama periwayatan makna dengan memakai sinonim dari kata asal yang diucapkan dalam sebuah hadis tidak berkaitan dengan prinsip-prinsip hukum. Karena perubahan kata bisa mengganti kandungan makna.⁴⁴
5. Sebagian ahli hadis membolehkan orang dewasa meriwayatkan hadis dari anak kecil. Akan tetapi itu ditolak al-Zarqânî. Menurutnya, sahabat yang belum mencapai *âqil-bâligh* riwayatnya terhenti.
6. Sebagian ahli fikih membolehkan periwayatan hadis secara tidak langsung, seperti yang diucapkan Abû al-‘Abbâs al-Qurtubî dalam komentarnya terhadap kitab *Ṣaḥīḥ Muslim*, “Beberapa *fuqabâ’ abl al-ra’y* (rasionalis) membolehkan mengaitkan sebuah hukum dari bentuk *qiyâs jalî* (*qiyâs* yang jelas) kepada ucapan Nabi, walaupun Nabi sendiri tidak mengucapkannya. Dengan begitu akan didapati teks hadis yang berbunyi *qâl rasûl allâh kadhâ*. Oleh karena itu, banyak didapati hadis-hadis yang *matn*-nya lemah karena itu merupakan fatwa-fatwa dari para pakar fikih semata.⁴⁵

Berdasar beberapa indikator di atas, dapat ditegaskan bahwa tidak ada jalan untuk menyelamatkan otentisitas sunnah kecuali dengan mengkomparasikan dengan kebenaran yang terdapat dalam al-Qur’an. Hadis yang benar adalah hadis yang sejalan dengan prinsip al-Qur’an, sedangkan hadis yang tidak sejalan dengannya dianggap hadis palsu. Jika ia berada di antara dua kondisi, antara benar dan salah, maka selalu terbuka ruang untuk kemampuan akal. Artinya, akal bisa menentukan bahwa sebuah hadis logis atau tidak.⁴⁶

Menuju Sunnah Revivalis⁴⁷ Jamâl al-Bannâ

⁴⁴al-Bannâ, *al-Islâm Kamâ Tuqaddimuh*, 87.

⁴⁵Ibid., 87.

⁴⁶al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm*, 247.

⁴⁷Kata “Revivalis” diambil dari konsep pembaruan pemikiran yang dinamainya sebagai *al-Iḥyâ’ al-Islâmî*, sebagai seruan untuk menghidupkan kembali nilai-nilai Islam. Lebih jauh lihat Mukhammad Zamzami, “Konsep Pembaruan Revivalisme Humanis Jamâl al-Bannâ” (Disertasi--UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2012).

Ada dua kecenderungan tentang studi hadis selama ini. *Pertama*, kecenderungan konservatif. Kecenderungan ini biasanya diikuti oleh para ulama fikih dan dilindungi oleh lembaga keagamaan seperti al-Azhar, Lembaga Wakaf (di Mesir), dan lain sebagainya. *Kedua*, kecenderungan yang memisahkan hadis dari al-Qur'an. Menurut aliran kedua ini, al-Qur'an sudah segalanya dan tidak membutuhkan hadis, kecuali sunnah *'amali* yang periwayatannya mencapai tingkat *mutawâtir*.

Jamâl al-Bannâ tidak sependapat dengan dua kecenderungan di atas. Untuk kritik pada aliran pertama, Jamâl berkeyakinan bahwa konsep *sanad* tidak bisa menjamin dalam usaha menyelamatkan hadis karena pemalsuan hadis telah berkembang biak selama kurang lebih 100 tahun sebelum masa *tadwîn al-hadîth* (kodifikasi hadis). Bahkan pemalsuan hadis tersebut telah dilakukan di masa Nabi oleh orang-orang Yahudi dan kaum munafik.

Terkadang, para pemalsu hadis menisbatkan hadisnya kepada sahabat, *tâbi'in* dan *tâbi' tâbi'in*. Bahkan hingga masa kodifikasi itu sendiri. Motif pemalsuan ini sangat beragam. Sebagian melakukan demi melangsungkan hegemoni tertentu, seperti kalangan Quraysh, Umayyah, dan 'Abbâsiyah. Sebagian karena faktor keikhlasan, yaitu untuk keutamaan, seperti hadis yang berhubungan dengan siksa kubur dan lainnya. Sementara bagian lainnya untuk menghancurkan Islam dengan cara memalsukan hadis-hadis *isrâ'ilyât* dalam akidah. Ditambah lagi dengan menjamurnya periwayatan maknawi. Akhirnya, sulit ditemukan hadis *mutawâtir* yang hakiki, meskipun hanya satu. Karena dalam hadis *mutawâtir*, selalu terdapat perbedaan dalam bidang teks. Menurut Jamâl, bila ini terjadi pada hadis yang disebut *mutawâtir*, bagaimana dengan lainnya. Lebih parah lagi, terdapat banyak hadis yang bertentangan dengan al-Qur'an dan spirit perjuangan Islam.

Oleh karenanya, dapat ditegaskan bahwa kajian para ulama hadis selama ini sangat tidak cukup. Walaupun demikian, Jamâl juga tidak setuju dengan konsep "pengasingan" hadis dari al-Qur'an. Karena ini tidak menyelesaikan masalah.

Contohnya adalah salat. Para sahabat tidak pernah mendengar langsung doa dalam rakaat, sujud, dan lainnya dari Nabi. Mereka mengetahui hal itu dari hadis yang kemudian disebar oleh para sahabat kepada yang lain.

Walupun dalam ribuan hadis yang ada saat ini terdapat ribuan hadis palsu, namun tidak dapat dipungkiri pula bahwa masih ada ribuan hadis lain yang absah. Oleh karena itu, bagi Jamâl, standar ideal untuk menguji autentisitas hadis adalah al-Qur'an. Karena tidak ada kitab lain yang menyamai apa yang dikatakan Nabi kecuali al-Qur'an. Al-Qur'an harus dijadikan dasar dan ukuran sunnah agar terhindar dari segala keraguan. Hadis yang benar adalah hadis yang sejalan dengan prinsip al-Qur'an serta sejalan dengan *maqâsîd al-sharî'ah*,⁴⁸ sedangkan hadis yang tidak sejalan maka hadis tersebut palsu. Jika berada di antara dua kondisi, antara benar dan salah, maka kemampuan akal selalu terbuka untuk digunakan. Artinya, akal bisa menentukan bahwa sebuah hadis logis atau tidak.⁴⁹

Banyak ahli hadis yang menolak pemikiran tersebut. Karena menurut mereka, sunnah atau hadis posisinya sama dengan al-Qur'an. Lebih jauh mereka mengatakan bahwa Nabi dianugerahkan al-Qur'an dan sesuatu yang menyamainya, yakni sunnah. Bila benar demikian, tentunya al-Qur'an tidak dibutuhkan, karena yang ada dalam al-Qur'an juga dapat ditemukan dalam sunnah. Namun, pendapat tersebut tidak mungkin diterima. Akhirnya, mereka pun menggunakan al-Qur'an secara ideologis. Bila dibutuhkan, al-Qur'an akan digunakan. Bila tidak, al-Qur'an pun tidak pernah dibuka.

Tidak dapat dipungkiri bahwa umat Islam meneladani sosok Nabi Muḥammad karena al-Qur'an menganjurkannya. Sementara pada saat yang sama, al-Qur'an menegaskan bahwa Nabi tidak mempunyai peran apapun kecuali menyampaikan. Nabi tidak bisa menambah, mengurangi atau mengubah yang ada dalam al-Qur'an.

Nabi hanyalah penyampai dan pemberi keterangan, sedangkan penetapan shari'ah tetap menjadi milik Allah semata. Oleh karenanya, batasan mematuhi Nabi menjadi jelas. Semua itu pada akhirnya kembali kepada al-Qur'an. Nabi bersabda:

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّفَّارُ حَدَّثَنَا الْعَبَّاسُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ الْفَضْلُ بْنُ دُكَيْنٍ حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ رَجَاءِ بْنِ حَبِوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ قَالَ قَالَ أَبُو الدَّرْدَاءِ يَرْفَعُ الْحَدِيثَ قَالَ «مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ حَلَالٌ وَمَا حَرَّمَ فَهُوَ

⁴⁸al-Bannâ, *al-Andab*, 82.

⁴⁹al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm*, 247.

حَرَامٌ وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَافِيَةٌ فَأَقْبَلُوا مِنَ اللَّهِ عَافِيَتَهُ فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُنْ نَسِيًّا». ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ (وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا)

Diceritakan kepada kita dari Ismâ'il b. Muḥammad al-Ṣaffâr diceritakan kepada kita dari Abû Nu'aym al-Faḍl b. Dukayn diceritakan kepada kita dari 'Aṣim b. Rajâ' b. Haywah dari Ayahnya dari Abû al-Dardâ' berkata – dengan meninggikan suaranya – Nabi bersabda, “Apa yang diharamkan oleh Allah dalam kitab-Nya maka itu adalah halal. Dan yang diharamkan Allah adalah haram. Yang di luar keduanya adalah pengampunan. Maka terimalah pengampunan Allah. Karena Allah tidak pernah lupa terhadap suatu apapun. Dan Tuhanmu bukanlah pelupa. Kemudian Nabi membacakan ayat *wamâ kâna rabbuka nasiyya* (QS. Maryam [19]: 64)”⁵⁰

Dalam hadis yang merupakan wasiat Nabi dikatakan bahwa Ṭalḥah b. Musharraf pernah berkata kepada 'Abd Allâh b. Abû 'Awf. “Apakah Nabi berwasiat?” Dia berkata, “Tidak. Bagaimana (mungkin) Nabi berwasiat kepada manusia”. Dia kemudian mengatakan, “Nabi mewasiatkan kitab Allah.” Ibn Ḥajar menjelaskan hadis ini dengan mengatakan bahwa yang dimaksud adalah berpegangan dan mengamalkan al-Qur'an. Sesuai dengan hadis yang mengatakan: “Aku tinggalkan sesuatu untuk kalian. Bila kalian menjadikannya sebagai pedoman, kalian tidak akan pernah sesat, yaitu al-Qur'an dan Sunnah”.

Menggunakan al-Qur'an sebagai standar keabsahan sunnah juga pernah diinisiasi oleh Abû Bakr. Diriwayatkan bahwa Abû Bakr pernah mengumpulkan masyarakat pasca meninggalnya Nabi. Ia berkata, “Kalian menceritakan hadis Nabi dengan banyak perbedaan. Mereka yang datang setelah kalian akan semakin terjerumus dalam perbedaan. Maka, janganlah kalian menceritakan apapun dari Nabi. Bila ada yang bertanya, maka katakanlah, kita telah memiliki kitab Allah. Maka halalkanlah yang diharamkan olehnya, dan haramkanlah yang diharamkan olehnya.”⁵¹

⁵⁰Abû al-Ḥasan al-Dârquṭnî, *Sunan al-Dârquṭnî*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1996), 120; bandingkan al-Bannâ, *Nahw Fiqh Jadid*, 246; bandingkan dengan Jamâl al-Bannâ, “Risâlah ilâ Ahl al-Dhikr” dalam www.metransparent.com/jamalal-banna/07-12-2006/ diakses 09-02-2008.

⁵¹Teks hadis ini adalah, *Lâ uḥill illâ mâ aḥall allâh fî kitâbih wa lâ uḥarrim illâ mâ ḥarram allâh fî kitâbih*. Dalam riwayat lain menggunakan redaksi: *Lâ yumsikann al-nâs 'alayy shay'*

‘Āishah juga menganjurkan hal yang sama. Ketika dia mengkritik hadis yang menceritakan tentang siksa kubur karena tangisan keluarganya, ‘Āishah mengatakan, “Cukuplah al-Qur’an bagi kalian.” Ia kemudian membaca ayat *walā tazīr wāzīrat wizr ukbrā*. Bahkan ‘Āishah pernah menggunakan dalil al-Qur’an di hadapan Nabi. Nabi pun mengakuinya. Ketika Nabi mengatakan bahwa jalannya perhitungan amal di hari kiamat cukup berat, ‘Āishah berkata, “Bukankah dalam al-Qur’an dikatakan, jalannya perhitungannya cukup mudah.” Nabi berkata, hal itu adalah perspektif al-Qur’an. ‘Umar juga tidak menerima hadis Fāṭimah bint Qays yang bertentangan dengan al-Qur’an. ‘Alī b. Abī Ṭālib pernah berkata bahwa seseorang yang mencari petunjuk di luar al-Qur’an akan disesatkan oleh Allah.

Sebagaimana yang juga dipaparkan oleh Jamāl al-Bannā dalam kitabnya *al-Aṣlān al-‘Aẓmān*, para ulama hadis dari dulu hingga sekarang menyepakati prinsip tersebut. Karena ini sudah sangat jelas dan tidak dapat ditolak. Akan tetapi, sebagian dari mereka khawatir, ini hanya dijadikan kedok untuk menolak hadis.

Mengomentari hadis yang mengatakan, “Hadis akan berkembang subur pada masa setelahku. Yang sesuai dengan al-Qur’an itu adalah hadisku. Yang menyalahi al-Qur’an bukan hadisku”,⁵² Muṣṭafā al-Sibā’i mengatakan bahwa hal ini adalah perkataan sebagian para ulama hadis. Bila benar apa yang dikatakan oleh sebagian ulama tersebut bahwa hadis dapat menetapkan hukum tertentu, maka hal itu bertentangan dengan hadis ini. Karena hadis ini dengan cukup jelas tidak mengakui sesuatu yang bertentangan dengan al-Qur’an sebagai hadis. Bila ada hadis yang bertentangan dengan al-Qur’an, hal itu merupakan hadis palsu. Ibn Ḥazm mengatakan, bahwa tidak ada hadis *ṣahīḥ* yang menyalahi al-

fa innī lā uḥill illā mā aḥall allāh labum wa lā uḥarrim ‘alayhim illā mā ḥarram allāh ‘alayhim, dan *Ann al-ḥarām huw mā ḥarram al-qur’ān wa al-ḥalāl huw mā aḥall al-qur’ān wa mā ba’d dhālik ‘afw*. Lihat Jamāl al-Bannā, *al-Aṣl al-‘Aẓm* “*al-Qur’ān wa al-Sunnah*”: Ru’yat Jadīdah (Kairo: Maṭba‘ah Ḥisān, 1982), 270; bandingkan dengan al-Bannā, *al-Islām Kamā Tuqaddimuh*, 94.
⁵²Redaksi hadisnya adalah: *Inn al-ḥadīth sayafshū ‘annī fa mā atākum ‘annī yuwāfiq al-qur’ān fa huwa ‘annī wa mā atākum ‘annī yukhālif al-qur’ān fa lays ‘annī*. Lihat al-Bannā, *Naḥw Fiqh Jadīd*, 247.

Qur'an.⁵³ Al-Qur'an adalah standar satu-satunya yang bisa dijadikan pegangan.⁵⁴ Hanya al-Qur'an yang dapat menunjukkan jalan yang benar.

Permasalahannya bukan dalam perspektif al-Qur'an. Menggunakan al-Qur'an sebagai "hakim tunggal" sudah menjadi kesepakatan para ulama dari dulu hingga sekarang. Permasalahannya muncul karena hal ini tidak dijadikan sebagai sebuah metode dan diterapkan secara utuh. Seorang Muslim mungkin menyadari prinsip tersebut. Namun, mengingat prinsip tersebut akan menganulir banyak hadis, atau bahkan menimbulkan gejolak di masyarakat, akhirnya prinsip tersebut hanya menjadi slogan semata.

Untuk memahami mana yang selaras (dan tidak) dengan al-Qur'an, maka hal itu bisa dilakukan dengan cara membandingkan antara satu ayat dengan yang lain, atau melihatnya dari nilai-nilai universal al-Qur'an (dan atau *maqāṣid al-sharī'ah*),⁵⁵ seperti keadilan, kebebasan berakidah, menghindari perbuatan zalim, tidak mengingkari janji, dan lain sebagainya.

Di sini Jamāl memberikan batasan-batasan sunnah yang bisa dijadikan sumber hukum Islam, di antaranya:

1. Menolak hadis-hadis yang menceritakan hal-hal gaib, terutama yang berbicara tentang kehidupan setelah kematian, hingga hadis yang berbicara mengenai surga dan neraka. Karena Allah telah menginginkan semua itu tetap dalam kegaiban (tidak terungkap secara nyata).⁵⁶
2. Menolak hadis-hadis yang menafsirkan hal-hal yang samar atau tidak jelas (*mubhamât*), hadis yang menjelaskan tentang penghapusan

⁵³Dikutip dari al-Bannâ, *Nahw Fiqh Jadid*, 247.

⁵⁴Abd al-Rahîm 'Alî, "Jamâl al-Bannâ: Imtilâk Nazariyah li al-Taghyîr" (wawancara) dalam www.onislam.net/arabic/newsanalysis/analysis-opinions/world-affairs/12-09-2004/ diakses 09-02-2008.

⁵⁵al-Bannâ, *al-Awdah*, 82; bandingkan 'Abd. al-Rahîm 'Alî, "Jamâl al-Bannâ: Imtilâk Nazariyah li al-Taghyîr" (wawancara), diakses 09-02-2008.

⁵⁶'Aishah pernah berkata, *Man za'am ann muhammad ya'lam mâ fi ghadd faqad a'zam al-fariyyah 'alâ allâh* (Barangsiapa yang menyangka bahwa Muḥammad mengetahui apa yang terjadi di hari esok (kiamat), maka hal itu merupakan kedustaan yang besar terhadap Allah).al-Qur'an sendiri menegaskan berulang kali dalam masalah hari kiamat tersebut serta menjelaskannya kepada Muḥammad. Seperti yang tertuang dalam QS. al-Nâzi'ât [79]: 43-45.

- (*nasakh*) ayat dalam al-Qur'an atau keberadaan ayat-ayat atau surah-surah yang tidak terdapat dalam al-Qur'an, dan menolak hadis-hadis yang berbicara tentang latar belakang turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*).⁵⁷
3. Menegasi hadis-hadis yang bertentangan dengan prinsip dasar al-Qur'an – khususnya berkenaan dengan keadilan – yang mengindikasikan tentang pertanggungjawaban individu terhadap segala perbuatannya.
 4. Menegasi hadis-hadis yang berbicara tentang perempuan, dimulai dari penciptaannya dari tulang rusuk yang bengkok sampai hadis yang menekankan kepada kewajiban memakai cadar. Kemudian menolak isi dari hadis-hadis yang menceritakan tentang pernikahan, talak, hukum perbudakan, hadis-hadis tentang pajak, rampasan perang, dan lain-lain, karena sifatnya yang temporal. Adapun hadis yang mempertegas ketetapan-ketetapan yang terdapat dalam al-Qur'an, hadis tersebut dapat diterima.
 5. Menegasi hadis-hadis tentang mukjizat di luar kebiasaan, karena mukjizat Nabi Muḥammad hanyalah al-Qur'an.⁵⁸
 6. Menolak hadis-hadis yang memberikan keutamaan kepada seseorang, kelompok dan suku tertentu, karena yang dapat membedakan umat Islam hanyalah takwa.⁵⁹

⁵⁷Penolakan itu dikarenakan Allah menghendaki ketakjelasan dan kesamaran ini. Seandainya Allah ingin memberitahukan maka pasti dijelaskan. Namun, penyebutan itu akan berbeda dengan pola asal al-Qur'an yang bersifat global, fokus terhadap maksud bukan kepada cerita dan kisah, fokus kepada perbandingan daripada gaya pengungkapan lewat identifikasi historis yang termuat dalam ayat-ayat al-Qur'an. Adapun sebab formatnya karena hadis-hadis ini akan menjustifikasi riwayat-riwayat yang sebagian besar masih belum jelas yang terkadang saling bertentangan antara satu dengan yang lain. Seolah-olah setelah membaca al-Qur'an kemudian melihat penjelasan dari hadis seperti turun dari langit dan masuk ke lembah dasar kegelapan. Lihat al-Bannâ, *al-Islâm Kamâ Tuqaddimuh*, 101.

⁵⁸Karena penyebutan mukjizat di luar al-Qur'an seolah-olah mengerdilkan pengaruh dari al-Qur'an itu sendiri, karena pada dasarnya Islam ketika menjadikan al-Qur'an sebagai kitabnya itu seperti upaya membuka prinsip-prinsip rasionalistik dan menegasi hal-hal yang *khurafât*. Teks-teks al-Qur'an sangat jelas ketika menegasi seluruh mukjizat kecuali al-Qur'an, sebagaimana QS. al-'Ankabût [29]: 51.

⁵⁹Seperti hadis yang mengutamakan orang Quraysh, *al-Aimmah min Quraysh* (kepimpinan itu berasal dari orang Quraysh). Seperti juga keutamaan hadis mengenai tempat tertentu

7. Menolak hadis yang berseberangan dengan teks-teks al-Qur'an terkait dengan kebebasan berakidah.
8. Menolak hadis-hadis yang memberikan ancaman tidak proporsional karena melakukan dosa kecil, misalnya dalam hal makan, minum, tidur, dan lainnya.

Oleh karena itu, tidak ada jalan untuk menyelamatkan autentisitas sunnah kecuali dengan cara mengkomparasikannya dengan kebenaran yang terdapat dalam al-Qur'an. Hadis autentik adalah hadis yang sejalan dengan prinsip al-Qur'an serta sejalan dengan *maqâsid al-shari'ah*,⁶⁰ sedangkan hadis yang tidak sejalan maka hadis tersebut adalah palsu. Jika berada di antara dua kondisi, antara benar dan salah, maka kemampuan akal selalu terbuka untuk digunakan. Artinya, akal bisa menentukan bahwa sebuah hadis logis atau tidak.⁶¹

Akar Filosofis Pemikiran Sunnah Jamâl al-Bannâ

Jika ditilik dari landasan filosofis pemikiran Jamâl al-Bannâ tentang sunnah, khususnya dari konstruk ontologisnya, maka objek material sunnah adalah perbuatan Nabi, dan objek formalnya adalah bagaimana Nabi memberi dan memproduksi makna untuk mengungkap maksud firman Allah. Ini juga berarti usaha Nabi dalam memberikan petunjuk, penjas, serta menerangkan perincian terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Dalam konstruk sunnah sebagai perbuatan dalam analogi Jamâl al-Bannâ, setidaknya terdapat dua medan yang menjadi garapan Nabi dalam sunnah-nya, yaitu ibadah dan non-ibadah. Dalam hal ibadah, sunnah perbuatan Nabi biasanya dipertegas melalui sunnah perkataan, seperti bagaimana tata cara shalat, haji, zakat, dan lainnya, di mana nantinya sunnah perbuatan itu menjadi *ijmâ'* (konsensus) Muslim dari masa ke masa. Bagi Jamâl, itulah makna *ijmâ'* sesungguhnya.⁶² Pada wilayah ini pula, sunnah perbuatan Nabi dinaungi oleh wahyu.

terkecuali Mekkah dan Madinah karena keberadaan Ka'bah dan Masjid Nabawi, serta keutamaan dari Masjid al-Aqshâ yang sudah di-*nasy* oleh al-Qur'an, *al-ladhi bârakanâ hawlah*.

⁶⁰al-Bannâ, *al-Awdâb*, 82.

⁶¹al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm*, 247.

⁶²Misalnya ungkapan nabi, *ṣallû kamâ raaytumûnî uṣallî* (salatlah engkau sebagaimana aku shalat). Lihat Jamâl al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm wa I'âdat Ta'sîs Manzûmat al-Ma'rifah al-*

Sedangkan sunnah perbuatan non-ibadah dan non-gaib, menurut Jamâl, direkam dalam kualitas Nabi sebagai seorang mujtahid. Di sini, peran ideal Nabi merupakan elemen terpenting dalam mengelola kepribadian Muslim, baik individu maupun lingkup kemasyarakatan. Idealitas itu, bagi Jamâl, merupakan akumulasi dari dua hal, *al-imiyyâz al-shakhsî* (keunggulan personal) dan *al-iltizâm al-mabda'i* (komitmen dasar) melalui prinsip-prinsip utama al-Qur'an.⁶³ Ini berarti Jamâl menilai bahwa, selain sebagai rasul, Muḥammad adalah mujtahid⁶⁴, yakni seseorang yang menjadikan Islam sebagai agama yang dinamis dan sesuai dengan masanya. Oleh karena itu, pada wilayah ini, rasul tidaklah *ma'sûm* (terbebas dari kesalahan).⁶⁵ Dengan ijtihad Nabi ini, Jamâl membatasi *ma'sûm*-an nabi hanya pada penyampaian risalah Allah kepada umatnya yang di dalamnya berisi tentang penegasan Nabi tentang halal-haram dalam penyempurnaan al-Qur'an. Hanya pada wilayah inilah Nabi benar-benar terjaga dari kesalahan. Dengan begitu, ijtihad Rasul terhadap ayat-ayat hukum tidaklah *ma'sûm*.⁶⁶ Ijtihad rasul hanya benar untuk masanya (abad VII M.) dan lokalnya (semenanjung Arabia). Ijtihad Rasul belum

Islâmîyah (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2005), 240; bandingkan al-Bannâ, *al-Aṣlân al-'Aẓmân*, 239.

⁶³al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm*, 239.

⁶⁴Dalam ijtihadnya, walaupun Nabi tidak pernah berkata atas dasar hawa nafsu, namun kadang-kadang ijtihadnya tidak membuahkan hasil sesuai harapannya, seperti dalam kasus penyerbukan pohon kurma. Semua itu banyak ditemukan dalam hadis dan tidak bertentangan dengan posisi dia yang terjaga dari kesalahan. Keistimewaan ini hanya dalam kapasitasnya sebagai Nabi. Lihat al-Bannâ, *Naḥw Fiqh Jadîd*, 225-226.

⁶⁵Sebenarnya, tipe-tipe tindakan Nabi pernah ditulis oleh Shihâb al-Dîn al-Qarâfî. Ia tokoh pertama yang mengklasifikasikan tindakan Nabi Muḥammad sebagai pribadi multidimensi. Dalam pembagiannya, Nabi dikelompokkan dalam fungsinya sebagai nabi dan rasul, mufti, hakim, pemimpin masyarakat dan sebagai pribadi. Lebih jelasnya lihat al-Bannâ, *al-Aṣl al-'Aẓm*, 243, 246. M. Quraish Shihab, "Pengantar" Syaikh Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritis atas Hadis Nabi SAW: antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhammad al-Baqir (Jakarta: Mizan, 1996), 9-10.

⁶⁶Pada konteks ini, Jamâl mengutip pendapat 'Abd. al-Jalîl 'Îsâ dalam bukunya *Ijtihâd al-Nabî*. Dalam buku tersebut dikatakan, ijtihad yang dilakukan Nabi tidak selalu benar. Nabi selalu dibenarkan Allah dan sahabatnya. Biasanya kesalahan ijtihad Nabi ini diketahui selang beberapa hari, hingga ditegur Allah. Terkadang, koreksi Allah dalam waktu dekat atau kadang-kadang lambat. Tak diragukan bahwa Nabi mengalami apa yang dialami manusia secara umum. Lihat al-Bannâ, *Naḥw Fiqh Jadîd*, 226.

tentu cocok untuk zaman yang lain dan juga belum tentu cocok untuk masyarakat lain di bumi ini.

Di sini Jamâl juga mengkritisi argumentasi para juris yang mengatakan bahwa sunnah mempunyai jalur independen – tanpa dasar al-Qur’an – dalam rangka menetapkan hukum halal-haram. Ia pun mengajukan argumentasinya, untuk bisa membenarkan produk *sunnah tashrî‘iyah* (halal-haram), bahwa selain hal itu harus dipertegas melalui sandaran al-Qur’an⁶⁷ juga harus terjadi konsensus (*ijmâ‘*) melalui perbuatan Nabi secara turun-temurun. Jika tidak, maka sunnah tidak dapat dijadikan dasar atas hukum tertentu, mengingat tidak semua yang dari Nabi bisa dijadikan dalil hukum.

Jika kemudian QS. al-Najm [53]: 3-4 digunakan untuk mereduksi pendapat di atas, Jamâl menjawabnya dengan beberapa analisis. *Pertama*, QS. al-Najm [53]: 3-4 yang berbunyi *wa mâ yanfiq ‘an al-hawâ in huwa illâ wahy yûhâ*, yang biasanya digunakan sebagai dalil bahwa semua yang diucapkan oleh Nabi adalah wahyu, bukanlah merujuk kepada perkataan Nabi, melainkan pada al-Qur’an. Menurutnya, kata ganti *yâ’* pada kata *yanfiq* dalam ayat tersebut tidak dirujuk kepada Nabi, tetapi eksistensi al-Qur’an.⁶⁸ *Kedua*, ayat tersebut turun di Makkah di mana masyarakat Arab banyak meragukan kebenaran al-Qur’an sebagai wahyu Allah, bukan meragukan kebenaran perkataan Nabi. Dengan demikian ayat tersebut tidak berkaitan dengan perkataan Nabi, melainkan berkaitan dengan kebenaran al-Qur’an sebagai wahyu.⁶⁹ *Ketiga*, pada kenyataannya, Nabi melarang perkataan-perkataannya dibukukan.

Berangkat dari eksistensi Nabi yang tidak hanya sebagai rasul tetapi juga sebagai seorang mujtahid, *fiqh al-sunnah* (pemahaman sunnah) Jamâl berimplikasi kepada klasifikasi Islam absolut dan Islam dinamis. Di sini penulis berasumsi terdapat benih-benih pemikiran Hegel dalam ide-ide Jamâl. Konsep Islam absolut dan dinamis sangat mirip dengan definisi sejarah yang dikembangkan oleh Hegel. Hegel menyatakan bahwa sejarah adalah tempat di mana kebenaran tentang hal absolut terbuka dengan

⁶⁷al-Bannâ, *al-Islâm Kamâ Tuqaddimuh*, 96.

⁶⁸al-Bannâ, *Tajdid al-Islâm*, 250; al-Bannâ, *Naḥw Fiqh Jadid*, 194-195.

⁶⁹Dalil al-Qur’an ini menurut Jamâl al-Bannâ digunakan oleh kalangan yang menginginkan sunah bisa independen dalam sistematika hukumnya (*al-sunnah tastaqil bi al-tashrî‘*). Lihat al-Bannâ, *al-Aṣl al-‘Aẓîm*, 223-228.

sendirinya, menyibak dirinya pada kesadaran kemanusiaan. Dengan kata lain, sejarah menurut Hegel adalah susunan rasional atas kebenaran yang absolut sehingga menjadi terbuka dan nyata bagi jiwa yang terbatas.⁷⁰ Nabi diposisikan oleh Jamâl sebagai bagian dari sejarah dalam terminologi Hegel sehingga Nabi dipahami sebagai penerjemah Islam absolut ke dalam realitas Islam yang dinamis untuk masanya.

Berangkat dari konsep Islam absolut dan Islam dinamis di atas dan juga pemahaman bahwa perbuatan Nabi di luar ibadah, hal gaib, serta penegasan hukum halal-haram dalam al-Qur'an bukanlah wahyu, Jamâl memberikan definisi baru secara terminologis tentang *sunnah*:

Sunnah adalah perbuatan. Oleh karena itu, sunnah perbuatan (*al-sunnah al-'amaliyah*) adalah metode atau konsep yang dipraktikkan Nabi dalam salat, puasa, haji, zakat, atau bahkan menjalani kehidupan. Sunnah perbuatan inilah yang dipersaksikan kepada khalayak Muslim, sehingga menjadi tradisi ritualistik seperti yang diperbuat Nabi⁷¹ dan, melalui proses konsensus (*ijmâ'*), menjadi ritual turun-temurun dari masa ke masa.⁷²

Dari definisi di atas tampak bahwa Jamâl berusaha menciptakan anti-tesis dari sunnah yang didefinisikan oleh para ulama *Uṣūliyyîn* sebagai perkataan, perbuatan, dan ketetapan yang dikutip dari Nabi; atau sunnah yang didefinisikan oleh para ahli hadis sebagai perkataan, perbuatan, ketetapan, karakter fisik, etika, atau sejarah (baik sebagai kenabian atau setelahnya) yang diriwayatkan dari Nabi.⁷³ Dalam pandangan Jamâl, definisi tersebut salah karena definisi semacam itu tidak berangkat dari karakteristik utama *risâlah* Muḥammad, yakni *ṣâliḥ li kull zamân wa makân*.⁷⁴ Jamâl lebih suka memaknai sunnah Nabi sebagai hasil kreativitas mujtahid pertama (Muḥammad) dalam mensinergikan Islam mutlak untuk zamannya, bukan untuk semua zaman. Terkait dengan hal ini dia menulis:

⁷⁰T. Z. Lavine, *Hegel: Revolusi dalam Pemikiran* (Yogyakarta: Jendela, 2003), 77.

⁷¹al-Bannâ, *al-Islâm Kamâ Tuqaddimuh*, 76.

⁷²al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm*, 240.

⁷³ Muṣṭafâ al-Sibâ'î, *al-Sunnah wa Makânatuhâ fî al-Tasbrî' al-Islâmî* (Beirut: Dâr al-Warrâq dan al-Maktab al-Islâmî, 2000), 65. Bandingkan al-Bannâ, *Naḥw Fiqh Jadîd*, 6.

⁷⁴al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm*, 257.

Sunnah Nabi mempunyai otentisitas serta cermin inovatif bagi seorang pemimpin dalam menafsirkan dan berinteraksi dengan realitas sesuai dengan perkembangannya... mengoptimalkan budi pekerti serta menetapkan ukuran-ukuran dan metode-metode menuju nilai-nilai yang ideal.⁷⁵

Garis demarkasi dari statemen di atas mengindikasikan bahwa sunnah Nabi ibarat ijtihad pertama; sebagai pilihan pertama bagi bingkai penerapan untuk mentransfer pemikiran mutlak yang diwahyukan ke alam nyata. Ini berarti sunnah Nabi bukanlah yang terakhir dan satu-satunya. Artinya, sunnah Nabi adalah penerapan pertama bagi realitas kehidupan dengan segala dimensinya yang hakiki tanpa ada keraguan dan khayalan.

Ijtihad pertama yang dilakukan oleh Nabi pada abad VII Masehi di semenanjung jazirah Arab merupakan probabilitas pertama dari interaksi Islam dengan kondisi historis tertentu – bukan satu-satunya dan bukan pula yang terakhir – mengingat Nabi adalah penutup para nabi dan rasul. Tidak ada lagi kemungkinan yang bisa kita lakukan untuk menjaga eksistensi *risâlah* dan *nubunwah* kecuali dengan cara semacam ini hingga hari kiamat tiba. Oleh karena *risâlah* Muḥammad berbeda dengan *risâlah* rasul-rasul sebelumnya, maka hanya Muḥammad (bukan rasul-rasul yang lain) yang boleh berijtihad karena ia adalah rasul penutup. Selain itu, ijtihad Muḥammad merupakan ajaran bagi umatnya agar mereka juga berijtihad dalam menyelesaikan persoalan sesudah masa kenabian tiada.⁷⁶

Sebagai hasil kreativitas atau ijtihad, Nabi, menurut Jamâl, harus diposisikan sebagai sosok ideal bagi kita karena ia memperhatikan nilai universal al-Qur'an. Kehidupan Nabi adalah varian sejarah yang pertama mengenai bagaimana aturan-aturan Islam dapat diaplikasikan di dalam sebuah masyarakat tribal pada waktu itu, dan bukan yang terakhir. Oleh karena itu, Jamâl tidak setuju dengan kaum fundamentalis yang ingin mempraktikkan kembali hasil ijtihad Nabi secara total. Dalam pandangan Jamâl, kaum fundamentalis telah menganggap ijtihad Nabi sebagai Islam secara keseluruhan sehingga dengan pemahaman seperti ini mereka akan menghalangi orang lain untuk membuat pilihan yang sah, dan pada akhirnya mereka akan menghalangi pluralisme dengan mengatasmakan

⁷⁵al-Bannâ, *al-Aṣl al-'Aẓîm*, 233.

⁷⁶Ibid., 233-234.

sunnah Nabi. Segala sesuatunya juga dibandingkan dengan apa yang dilakukan oleh Nabi, dan bukan dengan bagaimana Nabi membuat pilihan (ijtihad).⁷⁷ Dalam pandangan Jamâl, sunnah bukanlah pembicaraan yang konkret atau spesifik dari Nabi, melainkan metode dalam berinteraksi dengan al-Qur'an sesuai dengan realitas objektif yang dijumpai Nabi. Dengan sunnah inilah Nabi Muhammad menjadi teladan baik bagi kita.⁷⁸

Kesimpulan

Jamâl berpendapat bahwa umat Islam saat ini seharusnya menjadikan sunnah sebagai sebuah model ijtihad, yang sekaligus berarti menjaga eksistensi sunnah.⁷⁹ Maksudnya, manusia sekarang harus mengikuti jalan dan metodologinya, bukan kata-kata verbalnya; mengikuti sunnah-nya, bukan hadisnya.

Dalam perkembangannya, pergeseran paradigma dari sunnah ke hadith atau dari perbuatan ke ucapan membuatnya sulit diterima karena perbedaan substansi makna di samping ucapan tertulis berbeda dengan perbuatan.⁸⁰

Walaupun penyelamatan hadis dengan meneliti kualitas *sanad* sudah banyak dilakukan oleh ulama hadis, namun, bagi Jamâl hal itu tidak bisa menyelamatkan seluruh hadis yang ada. Ini jika merujuk kepada kategori hadis yang sudah diteliti beberapa ulama ahli hadis serta perbedaan hasil dalam menentukan sebuah *sanad*. Misalnya, ada hadis yang dianggap sahih oleh al-Bukhâri dan Muslim, namun tidak jarang keduanya berbeda pandangan dalam penentuan kualitas *sanad* hadis yang lain. Oleh karenanya, dapat ditegaskan bahwa kajian para ulama hadis selama ini sangat tidak cukup. Walaupun begitu, Jamâl juga tidak setuju dengan konsep “pengasingan” hadis dari al-Qur'an, karena hal tersebut tidak menyelesaikan masalah.

Menurut Jamâl, tidak ada jalan untuk menyelamatkan otentisitas sunnah kecuali dengan cara mengkomparasikan dengan al-Qur'an. Hadis otentik adalah hadis yang sejalan dengan prinsip al-Qur'an, sedangkan

⁷⁷Ibid., 238.

⁷⁸Ibid., 234.

⁷⁹al-Bannâ, *Nahw Fiqh Jadîd*, 268.

⁸⁰al-Bannâ, *Qadhyat al-Fiqh*, 56.

hadis yang tidak sejalan adalah palsu.⁸¹ Jika berada di antara dua kondisi, antara benar dan salah, maka kemampuan akal selalu terbuka untuk digunakan. Artinya, akal bisa menentukan bahwa sebuah hadis logis atau tidak.⁸²

Daftar Rujukan

- ‘Alî, ‘Abd al-Rahîm. “Jamâl al-Bannâ: Imtilâk Nazârîyah li al-Taghyîr” (wawancara) dalam www.onislam.net/arabic/newsanalysis/analysis-opinions/world-affairs/12-09-2004/ diakses 09-02-2008.
- Banna (el), Gamal. “A Life of Islamic Call: A Scholar Who Dedicates His Life to His Vision of Islamic Renaissance”, wawancara oleh Sahar El-Baḥr dalam [www.weekly.ahram.org.eg/issue no. 941/interview /2-8 April 2009/](http://www.weekly.ahram.org.eg/issue%20no.%20941/interview/2-8%20April%202009/) diakses tgl 14-07-2010.
- Bannâ (al), Jamâl. “Al-Ḥizb al-Dîmuqrâtî al-Ishtirâkî al-Islâmî Huwa al-Ḥall 1-3” dalam www.ahewar.org/debat/20 Desember 2010/ diakses 22 November 2011.
- _____. “Kata Pengantar” dalam *Tarshîd al-Nabḍah: Dirâsah Tanjîhiyah li al-Inqilâb al-‘Askarî wa Naḍrah ‘Abra al-Mustaqbal al-Miṣrî*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2010.
- _____. “Risâlah ilâ Ahl al-Dhikr” dalam www.mettransparent.com/jamalal-banna/07-12-2006/ diakses 09-02-2008.
- _____. *Al-Aṣl al-‘Aẓîm “al-Qur’ân wa al-Sunnah”*: Ru’yah Jadîdah. Kairo: Maṭba‘ah Ḥisân, 1982.
- _____. *Al-Islâm Kamâ Tuqaddimuh Da‘wat al-Ihyâ‘ al-Islâmî*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2004.
- _____. *Khiṭâbât Ḥasan al-Bannâ al-Shâb ilâ Abîh*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1990. âû
- _____. *Man Huwa Jamâl al-Bannâ wa Mâ Hiya Da‘wah al-Ihyâ‘?*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2009.

⁸¹Posisi hadis di sini akan selalu sesuai dengan prinsip dan nilai universal al-Qur’an, khususnya pada wilayah hadis-hadis *mu‘amalâh*. Berbeda dengan hadis-hadis yang menjelaskan hal ibadah seperti salat, zakat, dll, maka kaitan hadis tentang *mu‘amalâh* pada hakikatnya sangat rawan eksploitasi seperti hadis tentang perempuan, politik, dll, maka yang menjadi ukuran kesahihannya adalah melalui komparasi dengan al-Qur’an.

⁸²al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm*, 247.

- _____. *Naḥw Fiqh Jadīd: al-Sunnah wa Dawrubbâ fî al-Fiqh al-Islâmî*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1997.
- _____. *Qaḍīyat al-Fiqh al-Jadīd*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2001.
- _____. *Tajdīd al-Islâm wa I'adat Ta'sīs Manẓūmat al-Ma'rifah al-Islâmīyah*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2005.
- Burhânfûrî (al), 'Alâ' al-Dîn 'Alî al-Muttaqî b. Ḥusâm al-Dîn al-Hindî. *Kanẓ al-Ummâl fî Sunan al-Aqwâl wa al-Af'âl*, Vol. 1, Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1989.
- 'Imârah, Muḥammad. *Muḥammad 'Abdub wa Madrasatub*. Kairo: Dâr al-Hilâl, 1999.
- Latief, Hilman. *Naṣr Ḥamid Abû Zayd: Kritik Teks Keagamaan*. Yogyakarta: Elsaq Pres, 2003.
- Lavine, T. Z. *Hegel: Revolusi dalam Pemikiran*. Yogyakarta: Jendela, 2003.
- Shihab, M. Quraish. "Pengantar" Syaikh Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritis Atas Hadis Nabi SAW: antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhammad al-Baqir. Jakarta: Mizan, 1996.
- Marghalî, Nadîm dan Marghalî, Usâmah. *Al-Murshid ilâ Kanẓ al-Ummâl fî Sunan al-Aqwâl wa al-Af'âl*, Vol. 1. Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1989.
- Qâdir (al), Ashraf 'Abd. "Jamâl al-Bannâ, al-'Almânīyah laysat Didd al-Dîn wa lâkin Didd an Yadkhul al-Dîn fî al-Siyâsah" (wawancara) dalam [www.ahewar.org/debat/14-02-2003/diakses 09-05-2007](http://www.ahewar.org/debat/14-02-2003/diakses%2009-05-2007).
- Dâruquṭnî (al), Abû al-Ḥasan. *Sunan al-Dâruquṭnî*, Vol. 1. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmīyah, 1996.
- Shofan, M. *Jalan Ketiga Pemikiran Islam*. Yogyakarta: Ircisod, 2006.
- Sibâ'î (al), Muṣṭafâ. *Al-Sunnah wa Makânatubâ fî al-Tashrī' al-Islâmî*. Beirut: Dâr al-Warrâq dan al-Maktab al-Islâmî, 2000.
- Thahir, Lukman S. *Studi Islam Interdisipliner*. Yogyakarta: Qirtas, 2004.
- Zamzami, Mukhammad. "Konsep Pembaruan Revivalisme Humanis Jamâl al-Bannâ". Disertasi--UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2012.