

EVOLUSI KONSEP SUNNAH DALAM LINTASAN SEJARAH

Taufikurrahman

Institute Dirosat Islamiyah al-Amien Prenduan Sumenep, Madura
taufiq_alrahman@gmail.com

Abstract: A conversation about the sunnah is a long and ongoing discussion to the present. The central issue that continues is about the nature, status, and authority of the sunnah. This issue becomes so important because the position of the Prophet Muḥammad as the messenger of Allah, so that his words and actions received by most Muslims as a source of religious authority and the second law after the Koran. Actually, the concept of the sunnah has evolved from time-to time. At the time of the Prophet Muḥammad, sunnah is understood in an ideal form of behavior exemplified by the Prophet Muḥammad who was always getting guidance from God throughout his life. At the time of the companions, this concept has been sustained and even further developed with the *ijtihād* of the Companions, especially *al-Khulafā' al-Rāshidūn* that applied to society at that time. Discussing about sunnah, than, can not avoid discussions about hadith, because ḥadīthes are vehicles of the sunnah. At glance, the term sunnah and ḥadīth has same meaning, that is the tradition of the Prophetic tradition. This paper tries to highlight the development of the concept of the sunnah from the Prophet until the era of al-Shāfi'ī.

Keywords: Sunnah, hadith, evolutions.

Pendahuluan

Salah satu warisan Nabi Muḥammad kepada umatnya disamping al-Qur'an adalah al-Sunnah. Perbincangan tentang sunnah merupakan diskusi panjang yang terus berlangsung pada masa sekarang. Isu sentral yang menjadi pembahasan berkisar tentang hakikat, status, dan otoritas sunnah. Isu ini menjadi begitu penting karena kedudukan Nabi Muḥammad sebagai utusan Allah, sehingga perkataan dan perbuatannya

diterima sebagian besar Muslim sebagai sumber kewenangan keagamaan dan hukum kedua setelah al-Qur'an.¹

Al-Qur'an berulang-ulang memerintahkan kepada pembacanya agar mematuhi Allah dan utusan-Nya. Oleh karena itu *imitatio Muḥammadi* (keteladanan Muḥammad) menjadi standar etika di kalangan umat Islam, menjadi dasar bagi hukum Islam dan menjadi standar bagi kebanyakan "aktivitas keduniaan". Namun bagaimana sebenarnya pemahaman umat Islam terhadap konsep sunnah dan penerapannya dalam kehidupan sehari-hari utamanya dalam memutuskan berbagai persoalan yang timbul?. Ternyata sejarah membuktikan adanya perdebatan dan perbedaan di kalangan umat Islam. Pembicaraan tentang sunnah juga tidak terlepas kaitannya dengan pembicaraan mengenai hadis, karena hadis merupakan kendaraan bagi sunnah (*the carrier of sunnah*). Secara bebas, istilah sunnah dan hadis memiliki arti yang sama yaitu tradisi Nabi (*prophetic tradition*). Akan tetapi kajian kritis atas dua istilah tersebut tidaklah identik. Artikel ini mencoba untuk menyoroti perkembangan konsep sunnah mulai dari masa Nabi sampai dengan era al-Shâfi'î.

Pengertian Sunnah

Secara etimologis sunnah yang berasal dari kata *sann-yasunn-sannan wa sunnah* pada asalnya berarti *habitual practices customary procedure or action*,² ada juga yang memberi arti dengan "jalan setapak, perilaku, praktek, tingkah laku kebiasaan, ataupun tata cara".³

Istilah sunnah secara tidak langsung mengandung arti praktek normatif, atau model perilaku baik dari seseorang atau kelompok tertentu. Artinya dalam konteks ini konsep tersebut mempunyai dua arti. *Pertama*, suatu fakta historis mengenai tingkah laku. *Kedua*, kenormatifannya untuk generasi-generasi berikutnya.⁴ Di dalam al-Qur'an, cara Allah bertindak terhadap generasi-generasi masa lalu juga

¹Daniel W. Brown, *Menyoal Relevansi Sunah dalam Islam Modern*, terj. Jaziar Radianti dan Entin Sriani Muslim (Bandung: Mizan, 2000), 11.

²Hans Wehr, *A Dictionary of Moslem Written Arabic*, Ed. J. Milton Cowan (London: Mac Donal and Evans Ltd., 1980), 433.

³Muḥammad b. Mukrim b. Manzûr, *Lisân al-'Arab* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994), 560.

⁴Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 44.

diistilahkan dengan sunnah, yaitu *sunnat Allâh* seperti dalam QS. al-Isrâ' [17]: 77 dan QS. Âl Imrân [3]: 63. Sedangkan sunnah generasi terdahulu merujuk pada praktek dan kebiasaan. Sejumlah ayat-ayat al-Qur'an secara jelas menunjukkan bahwa sunnah adalah praktek atau perilaku, seperti dalam QS. al-Anfâl [8]: 38 dan QS. al-Hijr [15]: 8.

Ketika istilah sunnah digunakan dalam kaitannya dengan doktrin atau hukum Islam, ia kemudian merujuk pada praktek-praktek normatif ideal yang dicontohkan Rasulullah yang selama hidupnya selalu memiliki otoritas istimewa. Menarik untuk dikaji adalah pemahaman konsep sunnah yang setidaknya selama Islam masa pertengahan telah diidentikkan dengan norma-norma praktis atau model tingkah laku yang terkandung dalam hadis menjadi sangat penting karena pada saat yang sama muncul fenomena metodologi keagamaan dalam ketiadaan bimbingan yang hidup dari Nabi dan para sahabat.

Konsep Sunnah pada Masa Rasulullah dan Para Sahabat

Jika kita lacak dalam sejarah, konsep tentang sunnah tampaknya sudah ada sejak masa Rasulullah. Hal ini dapat kita lihat dari hadis-hadis Nabi Muḥammad yang secara eksplisit menyebut kata sunnah, seperti; *Tarakt fikum amrayn lan taḍillû mâ tamassaktum bi himâ kitâb allâh wa sunnah nabîyih* (Aku tinggalkan kepada kamu dua perkara, kamu semua tidak akan tersesat selama berpegang pada keduanya, yaitu kitab Allah (al-Qur'an) dan sunnah Nabi-Nya),⁵ *al-Nikâh min sunnatî fa man lam ya'mal bi sunnatî fa lays minnî* (Nikah adalah sunahku, barangsiapa yang tidak mengerjakan sunahku maka ia bukan termasuk golonganku);⁶ *'Alaykum bi sunnatî wa sunnat al-ḵulafâ' al-râshidîn al-mabḍiyîn min ba'dî* (Hendaklah kalian berpegang kepada sunahku dan sunah *Ḵulafâ' al-Râshidîn* yang mendapatkan petunjuk sesudahku).⁷

⁵Mâlik b. Anas, *al-Muwatta' Ibn Mâlik*, Vol. 2 (Beirut: Dâr Iḥyâ' al-Turâth al-Arabî, 1985), 899.

⁶Hadis dengan redaksi ini diriwayatkan oleh Ibn Mâjah melalui jalur transmisi Aḥmad b. al-Azhar, Âdam, 'Îsâ b. Maymûn, al-Qâsim, dari 'Âishah. Muḥammad b. Yazîd b. Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, Vol. 1 (Mesir: Dâr Iḥyâ' al-Kutub al-'Arabiyah, t.th), 592. *Sanad* hadis ini menurut al-Buṣirî lemah (*da'if*).

⁷Hadis dengan redaksi ini diriwayatkan al-Ṭaḥâwî melalui Abû Umayyah, Abû 'Âṣim, Thawr b. Yazîd, Khâlid b. Ma'dân, 'Abd al-Raḥmân b. 'Amr al-Silmî, dan berujung

Hadis-hadis di atas secara eksplisit menggambarkan bahwa konsep tentang sunnah, yang dalam hal ini adalah bahwa sunnah Nabi sudah ada sejak masa Nabi Muḥammad, di mana Nabi sangat menekankan umatnya untuk senantiasa mengikuti sunah-sunahnya.

Semasa Rasulullah hidup, sunnah mengandung kesesuaian tindakan para sahabat dengan tindakan Rasulullah. Mereka menata kehidupan mereka berdasarkan al-Qur'an sebagaimana yang dicontohkan oleh Rasulullah. Tidak ada hukum tersendiri yang diperlukan untuk mendukung lurusnya tindakan mereka kecuali perkataan dan perilaku Rasulullah.

Setelah Rasulullah wafat, para sahabat masih memiliki al-Qur'an, perilaku Rasulullah, dan kebiasaan-kebiasaan mereka sendiri yang mereka praktekan selama Rasulullah masih hidup. Namun di samping sebagai penyampai sunnah Nabi, mereka juga menjadi penafsir dan pengurainya. Hal ini meluaskan ruang lingkup sunnah dan memberikan kandungan yang baru dalam orbitnya. Persoalan-persoalan baru yang dihadapi oleh para sahabat mendesak mereka untuk memberikan jawaban dengan ijtihad mereka sendiri dengan berdasarkan pada contoh dan suri tauladan yang telah diberikan oleh Rasulullah kepada mereka. Sebagai cermin dari kehidupan dan perilaku Rasulullah, kelakuan dan pendapat para sahabat lambat laun dipandang sebagai contoh bagi generasi berikutnya. Hal inilah yang kemudian memperluas ruang lingkup sunnah bukan lagi terbatas kepada sunnah Rasul akan tetapi juga mencakup sunnah para sahabat. Terdapat beberapa contoh ijtihad yang dilakukan oleh *Khulafâ' al-Râshidîn* yang kemudian menjadi sunnah bagi kaum Muslimin sesudahnya.

Konsep Sunnah Menurut Ahli Mazhab Periode Awal

Konsep sunnah kemudian mengalami perkembangan pada masa mazhab-mazhab awal.⁸ Salah satu ulama terdahulu dari mazhab awal

kepada 'Urbâḍ b. Sâriyah. Lihat Aḥmad b. Muḥammad b. Salâmah b. 'Abd al-Malik b. Salamah al-Tahâwî, *Sharḥ Mushkil al-Āḥbâr*, Vol. 3 (Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1494), 223.

⁸Istilah mazhab awal dipergunakan sebagai padanan istilah *ancient school of law* meliputi mazhab Iraq (dipelopori Imâm Abû Ḥanifah dan muridnya yang terkenal Abû Yûsuf dan al-Shaybânî), Mazhab Syiria (dipelopori al-Awzâ'î), dan mazhab Madinah

adalah Abû ‘Amr ‘Abd al-Raḥmân b. ‘Amr al-Awzâ‘î (w. 157 H.) dari Siria. Ia mengenal konsep sunnah, akan tetapi tidak mengidentikkannya dengan tradisi-tradisi formal.⁹ Ia sering merujuk pada praktek yang dilakukan oleh kaum Muslimin yang sampai kepadanya dari masa hidup Rasulullah. Dalam pertentangan pendapatnya dengan Abû Ḥanîfah, dalam kebanyakan kasus, al-Awzâ‘î terlebih dahulu bergumentasi dengan perilaku Rasulullah. Kemudian untuk memperkuat argumennya ia mengutip praktek sahabat dan kaum Muslimin pendahulunya. Kadang-kadang ia juga menyebut perilaku dan kebiasaan Banî Umayyah hingga terbunuhnya Walid b. Yazîd (w. 126 H.), sebagai penguat argumennya.¹⁰ Setelah mengutip beberapa tokoh, al-Awzâ‘î sering mengakhiri uraiannya dengan ungkapan, *bi ḥâdhâ madat al-sunnah*.¹¹

Pandangan yang dikemukakan al-Awzâ‘î tentang sunnah menurut Joseph Schacht adalah apa yang dikenal dengan *living tradition*, yaitu praktek-praktek kaum Muslimin yang dimulai dari Nabi, dilestarikan oleh para khalifah awal dan para penguasa berikutnya dan kemudian diverifikasi oleh para ulama. Praktik-praktik kaum Muslimin yang kontinu adalah yang sangat menentukan sedangkan rujukan pada Nabi atau para khalifah awal bersifat fakultatif atau opsional dan bukan merupakan suatu keharusan untuk memantapkan sunnah.¹² Hampir dalam setiap lembar *al-siyâr* dapat ditemukan contoh-contoh yang dapat membuktikan pernyataan di atas. Salah satunya adalah ketika al-Awzâ‘î menentang pendapat Abû Ḥanîfah yang mengatakan bahwa barangsiapa yang mendapatkan sesuatu dalam perang, maka barang tersebut menjadi miliknya, sehingga jika seorang lelaki mendapatkan seorang *jâriyah*, ia tidak boleh menggaulinya selama berada dalam *dâr al-ḥarb*. Al-Awzâ‘î menentang pendapat tersebut seraya menyatakan bahwa lelaki tersebut boleh menggaulinya, karena kaum Muslimin pernah menggauli *jâriyah*

(dipelopori Imâm Mâlik). Lihat Joseph Schacht, *The Origins of Mubammadan Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 1975).

⁹Ibid., 70.

¹⁰Abû Yûsuf Ya‘qûb b. Ibrâhîm al-Anṣârî, *al-Radd ‘ala Siyar al-Awzâ‘î* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th), 20.

¹¹Ibid., 17-21.

¹²Schacht, *The Origins of Mubammadan*, 70. Lihat juga Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1964), 33.

ketika mereka mendapatkannya sebagai tawanan perang ketika melawan Banî Mustaliq sebelum mereka pulang ke *dâr al-Islâm*.¹³

Demikian juga penolakan al-Awzâ'î terhadap pendapat Abû Ḥanîfah yang menyatakan bahwa jika seorang non-Muslim memeluk Islam, meninggalkan rumah, dan harta bendanya, maka harta benda tersebut akan menjadi kategori harta rampasan perang apabila negeri asal orang non Muslim tersebut jatuh ke tangan kaum Muslimin. al-Awzâ'î menolak pandangan tersebut dengan mengemukakan contoh ketika jatuhnya Makkah, di mana Rasulullah tidak merampas milik kaum Muslimin di sana ataupun menjadikan mereka sebagai tawanan.¹⁴ Contoh kasus di atas mengindikasikan bahwa sunnah dalam pandangan al-Awzâ'î sebagian didasarkan atas kebiasaan aktual kaum Muslimin di sekitar Rasulullah bahkan sebagaimana yang dikemukakan juga meliputi tradisi kaum Muslimin jauh sesudah wafatnya Rasulullah.

Berkenaan dengan konsep sunnah pada masa awal tersebut, Ahmad Hasan menyimpulkan; *Pertama*, menurut al-Awzâ'î orang lain dapat menciptakan sunnah di mana sunnah Rasul menjadi pelindungnya. *Kedua*, sunnah dapat ditentukan dengan *ra'y* dalam persoalan di mana instruksi yang jelas, tidak dapat diperoleh dengan menerapkan satu kejadian dalam kehidupan Rasulullah yang relevan dengan situasi. *Ketiga*, dapat terjadi perbedaan pendapat dalam menentukan sunnah atas dasar argumen.¹⁵

Perkembangan tentang konsep sunnah dapat dilihat dari pandangan Mâlik b. Ânas (w.179 H.). Hampir sama dengan al-Awzâ'î, sunnah bagi Imâm Mâlik tidak sepenuhnya terdiri dari tradisi yang berasal dari Rasulullah, juga bukan tradisi dari para sahabat dan *tâbi'in*. Karyanya yang paling awal yang masih dapat kita temukan pada masa sekarang adalah *al-Muwatta'*. Di dalam *al-Muwatta'* tersirat pandangan-pandangan Imâm Mâlik mengenai sunnah yang kadang-kadang didasarkan atas tradisi yang berasal dari Rasulullah, kadang-kadang atas dasar perilaku sahabat dan *tâbi'in*, dan adakalanya atas dasar praktek yang berlaku di masyarakat Madinah, bahkan bagi Imâm Mâlik, praktek yang

¹³al-Anṣârî, *al-Radd 'ala Siyar*, 70.

¹⁴Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Garnadi (Bandung: Penerbit Pustaka, 1984), 57.

¹⁵Ibid., 91.

mapan dari masyarakat Madinah menjadi sarana yang penting untuk menimbang sunnah yang sesungguhnya.

Metode yang dipakai oleh Imâm Malik di dalam *al-Muwatta'* dalam setiap persoalan hukum, pertama-tama ia mengutip hadis yang relevan dari Rasulullah jika bisa diperolehnya, setelah itu ia mengutip pendapat sahabat, dan kemudian terakhir adalah pendapat atau praktek dari ahli hukum Madinah yang umumnya merupakan pendapat salah seorang dari tujuh ahli hukum Madinah¹⁶ sesekali ia mengutip preseden-preseden yang ditinggal oleh penguasa Banî Umayyah seperti Marwân b. Ḥakam, 'Abd al-Mâlik, dan 'Umar b. 'Abd al-'Azîz. Setelah itu ia mengemukakan pendapat mazhabnya sendiri, yaitu mazhab masyarakat Madinah. Ungkapan yang biasa dipakai oleh Imâm Mâlik ketika mengemukakan tentang praktek masyarakat Madinah adalah *maḍat al-sunnah* (yang demikian telah menjadi praktek), *al-sunnah 'indaná* (praktek yang ada pada kami), *al-sunnah allatî lâ ikhtilâf fihâ 'indaná* (praktek yang tidak diperselisihkan lagi oleh kami), *al-amr 'indaná* (praktek kami), *al-amr al-mujtama'* *'alayh 'indaná* (perkara yang sudah disepakati oleh kami), dan *al-amr alladhî lâ ikhtilâf fihâ 'indaná* (perkara yang tidak ada perbedaan di antara kami).¹⁷ Menurut Fazlur Rahman, penggunaan istilah-istilah tersebut sangat erat kaitannya satu sama lain dan secara legal adalah ekuivalen meskipun agak berbeda.¹⁸

Menarik untuk dikaji bahwa dalam satu contoh imam Mâlik mengutip sebuah hadis Nabi yang menyatakan bahwa Nabi menjamin hak *shuf'ah*.¹⁹ Kemudian Imam Mâlik menyatakan, *wa 'alâ dhâlik al-sunnah allatî la ikhtilâf fihâ 'indaná*. Setelah itu ia menulis bahwa seorang ahli hukum terkenal dari Madinah, Sa'îd b. al-Musayyib (w. 90 H.), pernah ditanya tentang permasalahan *shuf'ah* dalam sunnah, kemudian ia

¹⁶Tujuh ahli hukum Madinah tersebut adalah Sâlim b. 'Abd Allâh b. 'Umar, Kharâkhah b. Yazîd, Sulaymân b. Yasar, al-Qâsim, Sa'îd b. al-Musayyab, 'Urwah b. Zubayr, dan 'Abd Allâh b. 'Abd Allâh b. 'Uthman.

¹⁷Ibid., 92.

¹⁸Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyudin (Bandung: Penerbit Pustaka, 1984), 18.

¹⁹Shuf'ah adalah hak seseorang untuk membeli harta kekayaan bagian partnernya dari harta yang mereka miliki bersama jika partnernya hendak menjual bagiannya.

menjawab, “Ya, akan tetapi *shuf‘ab* hanya berlaku untuk rumah dan tanah serta hanya berlaku untuk orang-orang yang berserikat”.

Di sana ada dua penggunaan kata sunnah dalam pernyataan, “dan hal itu merupakan sunnah yang tidak diperselisihkan oleh kami” dan “adakah sunnah mengenai *shuf‘ab*?”. Kata sunnah dalam pernyataan pertama menurut Rahman berarti “praktek”, yaitu praktek yang dilakukan oleh kaum Muslimin Madinah pada masa tersebut. Akan tetapi pengertian ini sudah pasti tidak akan cocok dengan pernyataan kedua, karena untuk praktek yang sudah disepakati bersama tentunya tidak akan ditanyakan lagi “adakah sunnah mengenai hal ini?”. Oleh karena itu dalam pernyataan kedua, sunnah diartikan sebagai suatu preseden otoritatif dan normatif.²⁰

Pertanyaan yang muncul adalah preseden normatif manakah yang dikehendaki sunnah tersebut. Dalam hal ini tentunya yang dimaksud adalah sunnah Nabi atau sunnah dari setiap otoritas berikutnya yang bersumber dari Nabi. Apabila sunnah tersebut bersumber dari Nabi maka jelaslah mengapa Sa‘id b. al-Musayyib dalam jawabannya tidak menyebut-nyebut Nabi. Karena itu pula, Mâlik dalam hal ini tidak menyebutkan hadis Nabi sehubungan dengan otoritas yang dimiliki oleh Sa‘id b. al-Musayyib.

Dari paparan di atas, jelas bahwa konsep Mâlik tentang sunnah dapat bersumber dari salah satu dari para sahabat atau otoritas dari generasi sesudahnya walaupun secara garis besar sunnah tersebut tidak terpisah dari konsep sunnah Nabi. Di samping itu, Mâlik juga sering menyatakan dalam *al-Muwatta‘a* dengan ijtihadnya sendiri. Hal ini terbukti dengan banyaknya pernyataan yang diawali dengan kata *Qâla Mâlik* tanpa mencantumkan *sanad*, walaupun ia terus menyerukan tentang “praktek yang dilakukan di negeri kami (Madinah)”.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa kandungan aktual sunnah dari generasi Muslim awal secara garis besar adalah produk dari ijtihad. Ketika hasil ijtihad ini diterima oleh semua umat Islam melalui interaksi pendapat secara terus menerus maka ia kemudian menjadi konsensus bersama (*ijmâ‘*). Itulah sebabnya mengapa sunnah dengan pengertian sebagai praktek yang disepakati bersama oleh Mâlik disebut dengan

²⁰Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, 18-19.

istilah *al-amr al-mujtama'* '*alayb 'indana'*. Hal ini pula yang mungkin menyebabkan ungkapan sunnah Nabi jarang muncul dalam teks-teks *madhhab ahl al-Madīnah*.²¹

Dalam beberapa kasus, ketika terjadi pertentangan, Mâlik justru menolak tradisi dari Rasulullah dan lebih mendahulukan pendapat para sahabat dan *tâbi'in*. Hal ini disebabkan karena pendapatnya bahwa praktek yang mapan dan disepakati di kota Madinah adalah praktek yang ideal. Itulah sebabnya para ahli hukum di Iraq dan al-Shâfi'i menuduhnya sebagai orang yang mengabaikan hadis.²² Mâlik menggunakan istilah sunnah dalam pengertian praktek yang sudah mapan di Madinah dapat dibuktikan dari pernyataan-pernyataannya sendiri. *Pertama*, ia menggunakan kata sunnah dan ungkapan-ungkapan seperti *al-amr al-mujtama'* '*alayb 'indana'* dengan cara yang dapat saling dipertukarkan. *Kedua*, dalam beberapa kasus ia sendiri merujuk pada praktek (*'amal*). *Ketiga*, kadang-kadang ia merujuk pada konsensus ulama Madinah. *Keempat*, sejumlah bab dalam *al-muwatta'* diberi judul "sunnah dalam masalah...", sedangkan bab yang lain diberi judul "amal dalam...". Hal ini menyiratkan bahwa sunnah dan amal bagi Mâlik adalah sesuatu yang identik.²³

Argumentasi Mâlik tentang praktek masyarakat Madinah sebagai *hujjah* cukup rasional. Menurutnya para sahabat telah melihat perilaku Rasulullah dalam semua keadaan dan dengan demikian mereka menjadi generasi yang menerapkan perilaku Rasulullah yang telah mereka ketahui di dalam kehidupan mereka. Oleh sebab itu, pada saat generasi ketiga, sunnah Rasul dipandang sudah menjadi praktek yang mapan di tengah-tengah umat. Atas dasar hipotesa ini, sunnah Rasul semakin lama menjadi semakin nyata terlihat bagi orang awam. Jika sebelumnya seorang sahabat tidak mengetahui suatu hal, maka beberapa waktu kemudian ia akan mengetahuinya. Hal ini pernah ditegaskan oleh Mâlik secara jelas dalam suratnya kepada al-Layth b. Sa'd (w. 175 H.) bahwa:

Madinah adalah tempat hijrah Nabi Muḥammad. Di sanalah tegaknya asas *dawlah islamiyah*, turunnya al-Qur'an, ditentukannya halal dan haram, dan penduduknya mengetahui turunnya wahyu ketika Nabi bersama dengan mereka. Mereka mentaati perintah-perintahnya,

²¹Schacht, *The origins of Muhammadan*, 62.

²²Tbid., 76.

²³Hasan, *Membuka Pintu Ijtihad*, 93.

mengikuti sunnahnya, dan setelah Rasulullah wafat, tampillah para sahabatnya yang merupakan umat paling taat mengikutinya... kemudian tampillah *tabi'în* yang bertindak mengikuti sunnah-sunnah tersebut.²⁴

Di Madinah tinggal tidak kurang dari tiga puluh ribu sahabat. Praktek mereka yang sudah dikenal, diakui dan mapan, bagi Imâm Mâlik, jauh lebih dapat diandalkan dari sebuah *ḥadīth shâdh*. Apalagi sebuah hadis didasarkan pada penyampaian oleh satu orang, dua orang atau paling banyak enam orang, sedangkan praktek dikenal oleh ribuan orang. Dengan demikian saluran praktek jauh lebih dapat diandalkan untuk dapat mengetahui sunnah yang sesungguhnya, dari pada rangkaian periwayatan. Namun hal ini tidaklah menunjukkan bahwa Mâlik mengabaikan hadis. Dalam beberapa kasus, Mâlik juga menyandarkan diri kepada perilaku Rasulullah sebagaimana yang dituturkan oleh orang kepadanya dalam bentuk hadis. Hanya saja jika suatu hadis tidak didukung oleh praktek, maka hadis tersebut tidak diingkari, namun tidak pula dijadikan sebagai dasar tindakan.

Pada tahapan berikutnya sunnah Nabi mulai mendapatkan penguatan dari hadis sebagai bentuk ajaran verbal yang berasal dari Nabi Muḥammad. Ahli Hukum berikutnya yang banyak mengemukakan tentang sunnah adalah Abû Yûsuf Ya'qûb b. Ibrâhîm al-Anṣârî (w. 182 H.). Dalam bukunya *al-Radd 'ala Siyr al-Awzâ'î* ia banyak mengkritik pandangan al-Awzâ'î yang menyerang pendapat gurunya, Abû Ḥanîfah. Salah satu poin kritikan Abû Yûsuf terhadap al-Awzâ'î adalah seringnya al-Awzâ'î merujuk pada praktik-praktik kaum Muslimin dan para pemimpin politik yang ia identikkan dengan sunnah. Contoh kritik yang sangat tajam dari Abû Yûsuf terhadap al-Awzâ'î adalah ketika membela pendapat gurunya, Abû Ḥanîfah yang dikritik oleh al-Awzâ'î dalam pembagian *ghanîmah* atau rampasan perang. Ketika al-Awzâ'î mengatakan, '*alâ hâdhâ kânat a'immah al-Muslimîn fî mâ salaf dan bi hâdhâ maḍat al-sunnah*, Abû Yûsuf menyatakan bahwa praktek yang demikian mungkin hanya

²⁴Surat Imâm Mâlik kepada al-Layth b. Sa'd tertulis dalam *Tartīb al-Madârik wa Taqrīb al-Masâlik li Ma'rifaḥ Madhhab Mâlik* karya Ibn 'Iyâḍ al-Yahsabi, dikutip oleh Rif'ah Fawzî 'Abd al-Muṭallib, *Tawthīq al-Sunnah fî al-Qarn al-Thâni al-Hijrî Usûsuh wa Ittijâhuh* (Mesir: Maktabah al-Khârijî, 1981), 470.

pendapat ulama Syiria, tempat asal al-Awzâ'î, yang tidak begitu baik mengenal aturan ibadah dan *uṣūl al-fiqh*.²⁵

Dari Abû Yûsuf ini mulailah periode ketika hadis sering menjadi rujukan sebagai pendukung sunnah meskipun keduanya masih terpisah. Abû Yûsuf memandang sunnah sebagai tindakan dan perilaku Rasulullah sebagaimana yang dipraktekkan oleh kaum Muslimin sepeninggal beliau. Istilah sunnah dan hadis berjalan sejajar dalam argumennya. Ia secara radikal menolak hadis-hadis ahad yang bertentangan dengan sunnah dan tradisi yang dikenal oleh para ahli hukum Islam. Ia juga tidak mau mengatakan *maḍat al-sunnah* untuk hal-hal yang masih samar-samar sebagaimana yang dilakukan oleh al-Awzâ'î.²⁶

Abû Yûsuf juga menolak untuk menerima rujukan umum al-Awzâ'î terhadap kebiasaan-kebiasaan yang tak terputus-putus (*uninterrupted custom*) dan mempertanyakan reabilitas orang-orang yang tidak dikenal yang oleh al-Awzâ'î diterima sebagai orang yang memiliki otoritas untuk mengklaim sunnah. Abû Yûsuf menyatakan bahwa Ahli Hijaz memutuskan suatu perkara dan ketika ditanya tentang otoritas pendukung putusan tersebut mereka menjawab bahwa inilah sunnah yang telah berlaku (*bi bâdbâ maḍat al-sunnah*). Menurut Abû Yûsuf, hal itu bukanlah sunnah melainkan putusan penarik pajak pasar (*'âmil al-sûq*) atau beberapa penarik pajak daerah terpencil (*'âmilîn ma min al-jihât*).²⁷ Menurutnya, sunnah dapat dipakai sebagai landasan hukum normatif jika sunnah tersebut dikenal dan diketahui oleh orang-orang yang memahami hukum dan ilmu (*ahl al-ḥukm wa al-'ilm*).

Dalam tulisannya, Abû Yûsuf sering memunculkan istilah sunnah dan hadis secara simultan. Diperkirakan bahwa ia melakukannya untuk mendokumentasikan sunnah dengan hadis, karena praktek-praktek hampir tidak lagi dianggap sebagai bukti bagi keabsahannya sendiri. Misalnya ia tidak sepakat dengan pendapat al-Awzâ'î yang menyatakan bahwa wanita mendapat bagian dengan ukuran yang pasti, demikian juga dengan orang *dhimmî* (yang dalam teksnya disebut *Ahl al-Kitâb*, Yahudi dan Nasrani) yang turut ambil bagian bahu membahu dalam peperangan

²⁵al-Anṣârî, *al-Radd 'ala Sîyar*, 21.

²⁶Hasan, *Membuka Pintu Ijtihad*, 96

²⁷al-Anṣârî, *al-Radd 'ala Sîyar*, 11.

membantu kaum Muslimin. Untuk membela Abû Ḥanîfah, Abû Yûsuf mengutip beberapa tradisi dari Rasulullah dari Ibn Abbâs yang menyatakan bahwa wanita dan Yahudi Banî Qainuqâ' yang ikut berperang hanya diberi persenan oleh Rasulullah. Sebagai kesimpulan ia mengatakan bahwa dalam masalah ini ditemukan banyak sekali *ḥadîth masbûr* dan sunnah yang dikenal dengan baik (*wa al-ḥadîth fî ḥâdhâ kathîr wa al-sunnah fî ḥâdhâ ma'rûfah*).²⁸ Sebenarnya al-Awzâ'î sendiri dalam masalah tersebut juga berargumentasi dengan landasan perilaku Rasulullah dan praktek yang dilakukan oleh kaum Muslimin dan para pemimpin politik mereka (*nulât al-Muslimîn*), namun Abû Yûsuf menolak pandangannya karena praktek seperti itu tidak dikenal oleh *ahl al-fiqh* dan *ahl al-'ilm*.

Contoh di atas menunjukkan bahwa Abû Yûsuf lebih berpegang pada tradisi-tradisi yang sudah dikenal dengan baik dan bukan sekedar perujukan-perujukan kepada Rasulullah dan praktek tanpa didukung oleh *ahl al-fiqh* dan *ahl al-'ilm*, bahkan secara eksplisit kadang ia menyatakan, *Innamâ yu'kbadh fî ḥâdhâ bi al-sunnah 'an rasûl allâh nabî muḥammad wa 'an al-salaf min ashḥâbih wan min qawm fuqahâ*.

Pemikir berikutnya adalah al-Shaybânî. Ia tidak banyak berbeda dengan Abû Yûsuf. Kebiasaannya dalam berargumentasi adalah penunjukkannya terhadap sunnah mengenai persoalan tersebut, kemudian didukung dengan tradisi dari Rasulullah dan praktek sahabat. Sebagaimana Abû Yûsuf, ia juga mendasarkan diri kepada hadis yang dikenal baik dan pada beberapa peristiwa ia menggunakan ungkapan *al-sunnah al-ma'rûfah*. Akan tetapi pernyataannya yang berulang-ulang, yakni “inilah pendapat Abû Ḥanîfah dan para ahli hukum kami pada umumnya”, mencerminkan posisinya dalam memandang sunnah.²⁹

Ia dengan pedas mengkritik Imâm Mâlik dan orang-orang Madinah karena mengabaikan tradisi Rasulullah yang mereka riwayatkan sendiri. Misalnya, Mâlik berpendapat bahwa tidak ada salahnya untuk melintas di hadapan orang salat. Al-Shaybânî dengan keras mengkritik dengan mengatakan bahwa mereka menyampaikan tradisi yang mereka sendiri

²⁸Perkataan Abû Yûsuf ini dengan jelas menggambarkan perbedaan antara sunnah dan hadis pada masa itu.

²⁹Hasan, *Membuka Pintu Ijtihad*, 99-100.

tidak mengikutinya. Sebagai kesimpulannya, ia menyatakan bahwa dalam masalah ini mereka telah menyisihkan tradisi dan mengikuti apa yang mereka sukai tanpa adanya dukungan dari *athar* dan sunnah. Dari sini, nampaknya al-Shaybânî sudah setengah jalan menuju blok pemikiran al-Shâfi'î.³⁰

Dari perbedaan pandangan para ahli hukum tersebut di atas, tampak bahwa dalam satu situasi sunnah dapat berbeda karena ahli hukum mengutip suatu kejadian tertentu dari kehidupan Rasulullah yang dianggap relevan dengan situasi yang dihadapinya, sedangkan ahli hukum lain dapat berargumentasi dengan cara yang berbeda. Kenyataan ini didukung oleh ketergantungan yang besar kepada orang-orang yang mempunyai otoritas di daerah mereka dari pada yang lainnya. Akibatnya konsep sunnah menjadi berbeda antara ahli hukum yang satu dengan ahli hukum yang lain sehingga konsekuensinya produk hukum yang dihasilkanpun berbeda.

Dalam kaitannya dengan hal tersebut, Rahman menarik beberapa hal penting: *Pertama*, sunnah kaum Muslimin pada masa lampau secara konsepsional dan secara garis besar berhubungan erat dengan sunnah Nabi. Pendapat yang mengatakan bahwa praktek kaum Muslimin pada masa lampau terpisah dari konsep sunnah Nabi adalah salah. *Kedua*, meskipun demikian kita dapat melihat bahwa kandungan sunnah kaum Muslimin pada masa lampau tersebut sebagian besar adalah hasil ijtihad kaum Muslimin sendiri. *Ketiga*, ada unsur kreatif dari kandungan sunnah tersebut, yaitu ijtihad individual yang kemudian mengalami kristalisasi menjadi konsensus ulama (*ijmâ'*) berdasarkan petunjuk pokok dari sunnah Nabi yang tidak dianggap sebagai sesuatu yang spesifik. *Keempat*, bahwa kandungan sunnah atau sunnah dengan pengertian sebagai praktek yang disepakati bersama adalah indentik dengan *ijmâ'*.³¹

Jadi di dalam mazhab-mazhab awal secara literal sunnah dan konsensus ulama (saling terpadu dan secara aktual material adalah identik. Oleh karena itu sunnah pada mazhab-mazhab awal merupakan tradisi yang hidup dan terus menerus berkembang melalui proses kreatif yang sebenarnya menggambarkan sebuah sinergi sunnah-ijtihad-*ijmâ'*. Sunnah kemudian selalu berkembang karena konsep *ijmâ'* dalam hal ini

³⁰Tbid.

³¹Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, 26.

tidaklah dipahami sebagai sebuah fakta statis yang ditetapkan dan diciptakan, akan tetapi merupakan sebuah proses demokratis yang terus bergerak sehingga pada gilirannya akan memunculkan sunnah-sunnah yang disepakati oleh sebagian besar umat Islam di bawah naungan sunnah Nabi .

Identifikasi Sunnah dengan Hadis oleh al-Shâfi‘î

al-Shâfi‘î melakukan perubahan besar dalam konsep sunnah yang dipakai dalam mazhab-mazhab awal. Sunnah pada mazhab awal merupakan sebuah ideal yang hendak dicontoh persis oleh generasi Muslim pada masa lampau dengan menafsirkan teladan Nabi .

Proses dan metodologi kreatif yang berlangsung pada masa-masa tersebut diserang oleh al-Shâfi‘î dengan menyerukan diterimanya materi hadis secara besar-besaran dalam hukum Islam. Tujuannya, walaupun mungkin ia tidak melihatnya demikian, adalah menyerang doktrin *ijmâ‘* dari aliran-aliran hukum yang ada dan membatasinya pada praktik-praktik dan kewajiban agama yang mendasar. Gerakan inilah yang oleh Raḥman disebut dengan gerakan substitusi hadis yang mengakibatkan berhentinya proses kreatif yang sudah berjalan sebelumnya.³²

Dengan gerakan ini dapat dipahami bahwa al-Shâfi‘î ingin menyingkirkan sunnah yang hidup yang dikenal pada mazhab sebelumnya. Salah satu faktor yang melatarbelakangi gerakan al-Shâfi‘î ini adalah keprihatinannya atas pengabaian hadis-hadis Nabi. Karena itulah al-Shâfi‘î senantiasa mengajukan keberatan terhadap argumentasi orang-orang Madinah yang selalu mengedepankan praktik masyarakat Madinah dengan mengatakan bahwa tidak kurang dari 30.000 sahabat yang mana praktik mereka sudah dikenal, diakui, dan mapan sehingga dapat lebih diandalkan dari pada hadis-hadis yang menyendiri.

Menurut al-Shâfi‘î, sunnah yang datang dari Rasul dalam bentuk hadis melalui mata rantai rawi yang *thiqah* merupakan satu sumber hukum, terlepas apakah sunnah tersebut diterima oleh orang banyak atau tidak, bahkan walaupun ia merupakan tradisi yang terisolir atau menyendiri. Ketika ditanya tentang ke-*hujjah*-an tradisi-tradisi yang menyendiri (*ḥadīth aḥād*), al-Shâfi‘î menyatakan bahwa dulu ketika orang-

³²Ibid., 29.

orang masih salat menghadap Bayt al-Maqdis, datanglah seorang pembawa berita kepada penduduk Quba dan menceritakan bahwa Allah telah menurunkan wahyu tentang perubahan kiblat, sedangkan mereka masih dalam keadaan salat, kemudian mereka segera berpaling ke Masjid al-Harâm. Diyakini bahwa mereka pasti menceritakan kejadian ini kepada Rasulullah. Sekiranya mereka tidak boleh menerima berita dari seorang saja maka pasti Rasulullah akan mengatakan, “Mestinya kalian jangan berpindah arah kiblat sampai aku memberitahu kalian atau sejumlah orang akan mendatangi kalian”. Demikian juga dalam kasus pengharaman *khamr*. Ketika Abû Talhah dan sekelompok orang sedang minum *khamr*, datanglah seseorang dengan membawa berita bahwa *khamr* telah diharamkan. Maka mereka memerintahkan orang-orang untuk memecahkan tempat minuman.³³

Pernyataan di atas senada dengan apa yang ditulis oleh al-Shâfi‘î dalam *al-Risâlah* ketika membela *khâbr al-âhâd* sebagai *hujjah* yang harus dipakai dari pada praktek-praktek sahabat besar. al-Shâfi‘î menyatakan bahwa batasan *khâbr* yang dapat dijadikan *hujjah* adalah *khâbr* yang dibawa oleh seorang rawi. Dari seorang rawi hingga sampai kepada Rasulullah.³⁴

Dari sini tampak sekali bahwa al-Shâfi‘î lebih menekankan dan mengutamakan nilai-nilai tradisi dari Rasulullah daripada pendapat dan amal para sahabat. Hal yang berbeda dengan ahli hukum sebelumnya yang lebih cenderung mengikuti praktek atau pendapat para sahabat, yang dianggap sebagai *ijmâ‘*, meskipun sudah ada tradisi dari Rasul. al-Shâfi‘î menentang keras hal tersebut. Menurutnya, dengan adanya tradisi dari Rasulullah tidak ada wewenang lain yang boleh dipakai untuk mengalahkan tradisi Rasul.³⁵ Ia menolak ijtihad yang kemudian diklaim sebagai *ijmâ‘* tersebut. al-Shâfi‘î dengan tegas menyatakan bahwa hasil yang pasti dari ijtihad adalah perselisihan pendapat bukan kesesuaian

³³Muhammad b. Idrîs al-Shâfi‘î, *Iktilâf al-Hadîth* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1986), 14.

³⁴Muhammad b. Idrîs al-Shâfi‘î, *al-Risâlah* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th), 369-370.

³⁵Muhammad b. Idrîs al-Shâfi‘î, *al-Umm*, Vol. 7 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1990), 201.

pendapat atau *ijmâ'*. Klaim bahwa mereka bisa mencapai *ijmâ'* melalui pemikiran yang orisinal, menurutnya hanyalah pretensi kosong belaka.³⁶

Paparan di atas jelas menunjukkan bahwa kedudukan hadis bagi al-Shâfi'î lebih kuat dari sunnah yang hidup, yaitu sunnah yang berdasarkan penafsiran yang bebas dan progresif. al-Shâfi'î menyatakan dengan tegas bahwa hadis Nabi Muḥammad bersifat mandiri” (*al-hadîth mustaghîn bi nafsih*). Jika kita membuka kitab *al-Umm*, maka akan kita temukan banyak sekali hadis *âḥâd*, yaitu hadis yang disampaikan secara verbal hanya dengan melalui satu atau dua saluran saja yang digunakan untuk menentang *ijmâ'* dalam konsep ahli hukum sebelumnya.

al-Shâfi'î menentang mereka dengan menyatakan bahwa pada kenyataannya di luar kewajiban-kewajiban utama tidak ada *ijmâ'*. Bahwa *ijmâ'* atau praktek yang disepakati bersama yang dinisbahkan oleh aliran-aliran hukum kepada otorita-otorita dan para ulama, sebenarnya bukanlah konsensus, akan tetapi persamaan pendapat yang terjadi secara kebetulan pada satu konsep umum, sebab pada kenyataannya, dalam beberapa hal detail masih terdapat perbedaan pendapat di antara mereka.³⁷ Oleh karenanya hal tersebut tidak bisa menggeser otoritas sunnah Rasulullah yang secara jelas dibawa oleh hadis.

Tampaknya perspektif ini dipengaruhi oleh anggapan bahwa sunnah juga merupakan wahyu meskipun berbeda dari wahyu al-Qur'an. Wahyu sunnah adalah pengilhaman ke dalam jiwa. Dalam hal ini al-Shâfi'î berhasil mengaitkan dua makna wahyu itu melalui takwilnya terhadap kata *al-ḥikmah* yang banyak disebut dalam al-Qur'an mengiringi kata *al-kitâb*. *Al-ḥikmah* menurut al-Shâfi'î adalah sunnah Rasulullah.³⁸ Apabila *al-ḥikmah* adalah sunnah, maka mentaati Rasul yang selalu disebut menyertai ketaatan kepada Allah, berarti mengikuti sunnah.³⁹

Dengan demikian al-Shâfi'î memasukkan tiga elemen penting dalam sunnah Rasul yang menjadi batas pembeda dengan sunnah-sunnah yang lain. *Pertama*, doktrin sunnah, dalam bentuknya yang matang, merupakan identifikasi eksklusif istilah tersebut dengan Nabi Muḥammad sehingga sunnah dalam pengertiannya adalah sunnah Nabi. *Kedua*,

³⁶Rahman, *Islam*, 77.

³⁷al-Shâfi'î, *al-Umm*, 276.

³⁸al-Shâfi'î, *al-Risâlah*, 22.

³⁹Ibid., 33.

identifikasi sempurna sunnah dengan riwayat-riwayat hadis yang mata rantainya dapat dilacak sampai Nabi Muḥammad dan bernilai *ṣahīḥ*. Sunnah dengan demikian sepadan dengan tradisi autentik. *Ketiga*, status sunnah sebagai wahyu di samping al-Qur'an, hanya saja proses pewahyuan yang berbeda. al-Qur'an adalah *wahy matlū* sedangkan sunnah adalah *wahy gbayr matlū*.⁴⁰

Al-Shâfi'î, menurut pengamatan penulis, tidak melepaskan situasi dan kondisi yang ada pada masanya. Pada masa sahabat, utamanya di bawah kepemimpinan *al-Khulafâ' al-Râshidîn*, praktek yang berasal dari masa Rasulullah terus berlangsung dalam bentuk yang murni. Hal ini didukung oleh usaha para khalifah tersebut untuk menjaga kemurnian sunnah dan menutup jalan bagi masuknya tambahan yang tidak serasi. Namun setelah masa khalifah empat pertama, kehidupan kenegaraan menyimpang dari tradisi yang murni. Di dalam umat sendiri, juga terjadi suatu kemurtadan teologis. Masing-masing aliran berusaha dengan gigih untuk membuktikan doktrinnya sebagai bagian dari ajaran Islam dan berusaha mencari dukungan dari otorita tertentu. Para khalifah Banî Umayyah sendiri tampak kurang berminat untuk melindungi kemurnian dan kesinambungan praktek yang ideal. Kondisi ini jelas akan membuat sunnah yang dimunculkan tidaklah lagi bersifat objektif, bahkan mungkin akan menyimpang jauh dari garis tuntunan sunnah Rasul yang benar.⁴¹

Al-Shâfi'î mulai menyadari perbedaan antara sunnah dan evolusinya setelah ia berkunjung ke Iraq dari Madinah. Karena itu, ia mulai menyerang praktek yang ada yang dianggapnya sebagai bukan *sunnah* yang berkewenangan. Apa yang dilakukan oleh al-Shâfi'î ini pada saat tersebut memang sangat diperlukan, karena proses yang berkelanjutan tanpa formalisasi pada waktu-waktu tertentu dapat memutuskan kesinambungan proses itu sendiri dengan menghancurkan identitasnya. Ketika praktek sudah kehilangan kemiripan dengan sunnah yang ideal karena kesenjangan waktu maka kebutuhan akan hadis semakin mendesak. Dengan kecerdasannya, al-Shâfi'î berhasil menciptakan mekanisme yang menjamin kestabilan struktur sosial religius pada masa pertengahan. Hanya saja pembakuan mekanisme

⁴⁰Brown, *Menyoal Relevansi Sunnah*, 19.

⁴¹Hasan, *Membuka Pintu Ijtihad*, 86-87.

konsep sunnah ini berakibat pada terhentinya proses kreatif dan sinergi yang baik dari sunnah-ijtihad-*ijmâ'*. Padahal Imâm al-Shâfi'î sendiri sebetulnya tidak menghendaki berhentinya proses kreatif dan sinergi sunnah-ijtihad. Hal ini dapat kita lihat adanya perubahan putusan hukum yang dikeluarkan oleh al-Shâfi'î karena perubahan situasi dan kondisi yang dikenal dengan *qawl al-qadîm* dan *qawl al-jadîd*.

Kesimpulan

Konsep sunnah Nabi ternyata mengalami perkembangan dari masa ke masa. Pada masa Rasulullah, sunnah dipahami dalam bentuk perilaku ideal yang dicontohkan oleh Rasulullah yang selalu mendapatkan bimbingan dari Allah sepanjang hidupnya. Pada masa sahabat konsep ini terus dipertahankan bahkan kemudian terus dikembangkan dengan adanya ijtihad-ijtihad dari para sahabat terutama *al-Khulafâ' al-Râshidûn* yang diterapkan kepada masyarakat pada masa tersebut.

Konsep sunnah berkembang pada masa mazhab-mazhab awal. Pada masa ini, utamanya era al-Awzâ'î, dan Mâlik, sunnah lebih dipahami sebagai praktek yang sudah terwujud dan dikenal oleh masyarakat. Konsekuensinya, ketika ternyata terjadi benturan dengan hadis *âhâd*, maka praktek di tengah masyarakatlah yang harus dikuatkan sehingga hadis menjadi terabaikan. Namun pada perkembangan berikutnya, pada era Abû Yûsuf dan al-Shaybânî, posisi hadis mulai menguat sebagai pengiring sunnah, yang artinya keduanya lebih mempunyai porsi yang seimbang.

Konsep tentang sunnah kemudian berubah total pada era al-Shâfi'î. Pada masa ini, sunnah identik dengan hadis, sehingga hadis menjadi representasi dari sunnah. Dengan demikian, hadis sebagai ujaran verbal tentang tradisi Nabi, meskipun berstatus *âhâd*, lebih dikuatkan ketika terjadi benturan dengan praktek yang mapan di tengah masyarakat.

Pada dasarnya sunnah yang harus diikuti adalah sunnah yang telah dicontohkan oleh Rasulullah. Akan tetapi setiap periode kehidupan memunculkan persoalan dan tantangan yang berbeda sehingga karena diperlukan upaya kreatif untuk menjawab tantangan tersebut dengan naungan sunnah yang telah dicontohkan oleh Rasulullah. Namun hal tersebut tentunya memerlukan usaha yang benar-benar objektif dan

dilakukan dengan sungguh-sungguh sehingga hasil yang dicapai dapat benar-benar mendekati sunnah ideal Rasulullah.

Daftar Rujukan

- Anṣârî (al), Abû Yûsuf Ya‘qûb b. Ibrâhîm. *Al-Radd ‘ala Siyar al-Awzâ‘i*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.
- Brown, Daniel W. *Menyoal Relevansi Sunah dalam Islam Modern*, terj. Jaziar Radianti dan Entin Sriani Muslim. Bandung: Mizan, 2000.
- Hasan, Ahmad. *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Garnadi. Bandung: Penerbit Pustaka, 1984.
- Ibn Anas, Mâlik. *Al-Muwatta’ Ibn Mâlik*, Vol. 2. Beirut: Dâr Ihyâ’ al-Turath al-Arabî, 1985.
- Ibn Majah, Muḥammad b. Yazîd. *Sunan Ibn Mâjah*, Vol. 1. Mesir: Dâr Ihyâ’ al-Kutub al-‘Arabîyah, t.th.
- Ibn Manzur, Muḥammad b. Mukrim. *Lisân al-‘Arab*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1994.
- Muṭallib (al), Rif’ah Fawzî ‘Abd. *Tawthîq al-Sunnah fî al-Qarn al-Thânî al-Hijrî Usûsub wa Ittijâhub*. Mesir: Maktabah al-Khârîjî, 1981.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- _____. *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyudin. Bandung: Penerbit Pustaka, 1984.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press, 1964.
- _____. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press, 1975.
- Shâfi‘î (al), Muḥammad b. Idrîs. *Al-Risâlah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.
- _____. *Ikhtilâf al-Ḥadîth*. Beirut: Dâr al Kutub al-‘Ilmiyah, 1986.
- _____. *Al-Umm*, Vol. 7. Beirut: Dâr al-Fikr, 1990.
- Tahâwî, Aḥmad b. Muḥammad b. Salâmah b. ‘Abd al-Malik b. Salamah. *Sharḥ Mushkil al-Āthâr*, Vol. 3. Beirut: Mu’assasah al-Risâlah, 1494.
- Wehr, Hans. *A Dictionary of Moslem Written Arabic*, Ed. J. Milton Cowan. London: Mac Donal and Evans Ltd., 1980.