



AL-WIJDÁN: *Journal of Islamic Education Studies*.
Volume 7, Nomor 2, November 2022, p-ISSN: 2541-2051; online -ISSN: 2541-3961
Available online at <http://ejournal.uniramalang.ac.id/index.php/alwijdan>

Received: Juli 2022

Accepted: Agustus 2022

Published: November 2022

Telaah Kontemporer Hermeunetika *Double Movement* Fazlur Rahman atas Tradisi Islam

Roibin, Ifa Nurhayati

Universitas Islam Negeri Malik Ibrahim Malang, Universitas Islam Raden Rahmat Malang
Email: ifanurhayati12@gmail.com

Abstract

This study will offer 1) the direction of Rahman's study of the Islamic tradition, 2) Rahman's epistemological problems in the study of the Islamic tradition, 3) the study of Rahman's double movement hermeneutics on the Islamic tradition, and 4) Rahman's methodological contribution to the study of the Islamic tradition. This study uses a historical-sociological approach to see in more detail how Rahman examines Islamic traditions from a hermeneutical perspective. The results of this study indicate that first, the direction of Rahman's reading of the Islamic tradition looks very objective, regardless of the subjectivity of the two currents of traditionalist and modernist thought. Rahman did not defend the two currents of thought, each thought received criticism on the one hand, but on the other hand has also received positive appreciation. Second, the epistemological problem that arises in his thinking is the existence of an epistemological pattern of Islamic studies which is both mainstream, extreme right with traditionalist currents and extreme left with modernist currents from Western orientalism circles which are very free in understanding religion. Third, according to the reading of Rahman's theory of double movement hermeneutics at that time, efforts were needed to formalize, permanentize and verbalize the living sunnah into text form which is now known as hadith. Without this effort, Muslims will lose their identity and experience a historical disconnect. However, the formalization, verbalization, and permanentization of hadith does not mean setting it as an absolute, let alone a rigid rule that rejects the interpretation space of understanding for the religious elite. Because according to Rahman's most basic view, once the hadith is determined to be absolute, it can no longer be touched by the thoughts of the respective religious elites, then the living sunnah which has the basic character of nurturing and protecting has been reduced in meaning. Considering this understanding has forced certain situations and conditions to comply with behavior that has been literally standardized in the form of the hadith. Fourth, Rahman's hermeneutical approach is very significant in relation to the recontextualization of the universal message of teachings inherent in the authoritative sources of each religion. With this approach, maqashidu al-syariah as a religious text teaching message will be actualized according to the breath of the times.

Keywords: formalization, hermeneutics, modernist, sunnah, traditionalist

Abstrak

Kajian ini akan menawarkan 1) arah telaah Rahman terhadap tradisi Islam, 2) problem epistemologis Rahman dalam studi tradisi islam, 3) telaah hermeunetika *double movement* Rahman terhadap tradisi islam, dan 4) kontribusi metodologis Rahman dalam studi tradisi islam. Kajian ini menggunakan pendekatan historis-sosiologis untuk melihat lebih detail bagaimana Rahman menelaah tradisi islam dengan jendela pandang hermeunetika. Hasil kajian ini menunjukkan bahwa pertama, arah pembacaan Rahman terhadap tradisi islam terlihat sangat objektif, terlepas dari subjektifitas dua arus pemikiran tradisionalis dan modernis. Rahman tidak melakukan pembelaan terhadap kedua arus pemikiran yang ada, masing-masing pemikiran mendapatkan kritik pada satu sisi, namun di sisi lain juga telah mendapatkan apresiasi positif. Kedua, problem epistemologis yang mengemuka dalam pemikiran beliau adalah adanya corak epistemologi studi Islam yang sama-sama mainstream, ekstrem kanan dengan arus tradisionalisnya dan ekstrem kiri dengan arus modernis dari kalangan orientalisme Barat yang sangat bebas dalam memahami agama. Ketiga, menurut pembacaan teori hermeunetika *double movement* Rahman pada saat itu dibutuhkan upaya-upaya formalisasi, permanenisasi dan verbalisasi dari sunah yang hidup ke dalam bentuk teks yang kini disebut dengan hadis. Tanpa upaya itu umat Islam akan kehilangan identitas dan mengalami keterputusan sejarah. Namun demikian formalisasi, verbalisasi, dan permanenisasi hadis bukan berarti menetapkannya sebagai sebuah kemutlakan, apalagi aturan yang kaku dan menolak ruang interpretasi pemahaman bagi elit agamanya. Sebab menurut pandangan Rahman yang paling mendasar, begitu hadis itu ditetapkan kemutlakannya, tidak lagi bisa disentuh oleh pemikiran elit agama masing-masing, maka sunah yang hidup yang memiliki watak dasar mengayomi dan melindungi telah tereduksi maknanya. Mengingat pemahaman demikian telah memaksakan situasi dan kondisi tertentu tunduk dengan perilaku yang sudah dibakukan secara literal dalam bentuk hadis tersebut. Keempat, Pendekatan hermeunetika Rahman sangat signifikan dalam kaitannya dengan rekontekstualisasi pesan universal ajaran yang melekat dalam sumber otoritatif masing-masing agama. Dengan pendekatan ini maqashidu al-syariah sebagai pesan ajaran teks keagamaan akan dapat diaktualisasikan sesuai nafas zaman.

Kata Kunci: formalisasi, hermeunetika, modernis, sunnah, tradisionalis

Pendahuluan

Kehidupan Fazlur Rahman

Sejak usia 10 tahun ia telah menghafal al-Qur'an di luar kepala. Empat tahun kemudian ia mulai menyentuh ranah filsafat, bahasa Arab, teologi, hadits dan tafsir. Kesempurnaan Intelektualitasnya sangat didukung dengan penguasaannya dalam berbagai bahasa yaitu, Persia, Inggris, Urdu, Perancis, Arab dan Jerman. Disamping ia juga mempunya pengetahuan

tentang bahasa-bahasa Eropa kuna, seperti bahasa Latin dan Yunani.¹

Penguasaannya dalam bidang bahasa itu banyak memberi peluang bagi Rahman untuk berinteraksi secara luas. Bahkan prestasi kesarjanaan Rahman yang diraih di Oxford banyak diwarnai dengan ranah kebahasaannya. Atas dasar itu pula kesarjanaan Rahman di Oxford banyak mendorongnya bersentuhan dengan filsafat Inggris dan filsafat kontinental, terutama sekali menyangkut analisis-analisisnya

tentang kebudayaan. Sejak itu ia banyak berkenalan dengan pemikir-pemikir seperti Julian Huxley dan Rene Dubois yang secara jernih telah memberikan interpretasi tentang natural kehidupan manusia, suatu tradisi yang terkait langsung dengan tradisi humanis Eropa, yaitu filsuf-filsuf agama yang kesehariannya banyak berkelindan dengan teologi eksistensialisme dan kontianisme. Suatu teologi yang membekali metodologi hermeneutika Scheleimecher di tangan Hans Georg Gadamer.²

Corak Keilmuan Fazlur Rahman dan Arah Pembacaannya terhadap Sumber-sumber Tradisional.

Interaksi intensif di atas mendorong Rahman mulai mengembangkan pola dan corak pemahaman kontekstual terhadap sejarah dan kebenaran dalam Islam. Namun demikian cara itu tidak menutup kemungkinan banyak berlawanan dengan model pemahaman yang dipegang teguh oleh mayoritas kesarjana Islam tradisional. Pemahaman kontekstual Rahman bisa kita lihat misalnya ketika ia berhadapan dengan pemahaman Islam yang diformulasi oleh para sarjana Barat. Ia tidak menolak kenyataan pemahaman Islam Barat yang secara perlahan mencuat, berkaitan dengan historiografi distingtif Islam. Ia juga tidak menolak perhatian secara umum tentang humanisme Barat, bahwa pemahaman

agama baginya merupakan subjek yang terus berubah.

Pandangan ini pada gilirannya memperoleh kanter keras dari pemahaman Abdul Rouf yang sangat apologis, yaitu memprotes epistemologi sarjana Barat dalam memperlakukan materi Islam. Selanjutnya bagaimana sikap Rahman menghadapi benturan pemikiran antara tradisional dan modernis seperti di atas?³ Apakah dengan reaksi itu Rahman kemudian berpihak kepada salah satu paham di atas? Padahal Lebih dari itu Rahman juga memfokuskan pemikirannya ke para penafsir Kristen Eropa, misalnya Hans Georg Gadamer, hal ini ia maksudkan untuk menentangahkan artikulasi hermeneutik al-Qur'an dan al-Sunah.⁴ Ia setuju dengan pendapat Barat bahwa wahyu mempunyai konteks historis. Untuk itulah Tamara Sonn yang telah menganalisis metodologi Fazlur Rahman dalam sebuah artikelnya baru-baru ini, menyimpulkan bahwa Fazlur Rahman adalah sebagai sosok yang mengafirmasi kesadaran seorang historis pada inti ajaran Islam.

Dalam pandangannya, historisisme ini terdapat dalam al-Qur'an itu sendiri. Menurutnya al-Qur'an telah memperlihatkan suatu corak yang jelas bagi pembentukan progresif atas nilai-nilai fundamental akan kebebasan dalam kebertanggungjawaban dalam legislasi hukum⁵, dan memahaminya

menhajikan kepada seseorang untuk melihat detail sejarah yang mengkontekstualisasikan ayat-ayat tersebut, agar selaras dengan realisasi yang memadai dari prinsip-prinsip yang dicakup.

Ia tidak bosan-bosannya menekankan bahwa Islam tidak dapat dilepaskan dari makna historitasnya dan bahkan historitas harus hidup dengan Islam melalui interpretasi.⁶ Dalam konteks yang sama Nasr Hamid Abu Zaid juga mengungkapkan pandangan yang serupa yaitu, “No Text Came free of Historical Context”.⁷

Pandangan di atas itu diperkuat oleh pemikirannya yang menyatakan bahwa cara pewahyuan al-Qur’an itu lebih merupakan proses psikologis. Fazlur Rahman menggambarkan bahwa ketika dalam kondisi persepsi moral Nabi Muhammad mencapai puncak tertinggi, maka al-Qur’an diwahyukan bersama-sama dengan semangat inspirasi itu sendiri. Dengan kata lain sekalipun al-Qur’an itu kalam ilahi, namun secara bersamaan pula ia berkaitan erat dengan kepribadian Nabi Muhammad.⁸

Implikasi dari pandangan ini adalah penolakan Rahman terhadap agen eksternal yang terlibat dalam pewahyuan, yaitu Jibril yang digambarkan laksana tukang pos yang mengantarkan surat-surat.⁹ Inilah sebabnya Rahman mengakui bahwa dirinya perlu

banyak belajar tentang Islam dari pandangan-pandangan sarjana Barat, sama halnya ia juga perlu belajar banyak dari pandangan sarjana muslim.¹⁰ Karena pandangan Barat yang sarat dengan analisis historisnya, sementara pesan-pesan normatifitasnya yang selalu dipegang teguh oleh para sarjana muslim.

Pemikiran Fazlur Rahman dengan aliran yang dipilihnya, tentu tidak bisa dipisahkan dari latar belakang intelektual dan sosio-kulturalnya serta politik dimana ia hidup, baik di Pakistan sebagai tanah kelahirannya maupun tempat perkembangan awal keilmuannya, atau dunia Barat yang kritis sebagai bagian dari intelektualnya.

Pengaruh itu tampak secara kental pada model paradigmatis yang menjadi pilihannya, yaitu paradigma neo-modernisme. Suatu paradigma yang berusaha untuk bersikap kritis analitis serta objektif terhadap pemikiran di dunia kesarjanaan muslim serta berbagai gagasan-gagasan yang muncul dari dunia Barat. Pandangan lain mengatakan bahwa neo-modernisme adalah suatu modernisme Islam plus metodologi yang mantap dan benar untuk memahami al-Qur’an dan sunah Nabi. Komitmen Fazlur Rahman dengan neo-modernismenya ini, terletak pada aspek pemahaman yang komprehensif, kontekstual serta ijtihad yang dilakukannya secara kontinyu.¹¹

Beberapa Problem Epistemologi Studi Hadis Fazlur Rahman

Pola pemikiran Rahman yang acapkali dihadapkan pada keragaman dan perbedaan sebagaimana di atas, telah membawa alam pemikirannya ke arah paradigma neo-modernisme, suatu paradigma yang berusaha untuk bersikap kritis, analitis dan objektif terhadap berbagai keragaman pemikiran yang senantiasa bermunculan. Hubungannya dengan tema ini adalah bagaimana ia menghadapi telaah kritis dan analitis terhadap sunah dan hadis.

Diantara problem epistemologis Rahman dalam melakukan studi hadis ini ialah ia menghadapi dua model tipologi pemikiran Islam yang kontradiktif. Dua model tipologi pemikiran itu ialah pemikiran tradisional dan pemikiran modernis.¹² Problem yang pertama berhubungan dengan bagaimana strategi Rahman menghadapi kelompok tradisional dalam melakukan studi terhadap hadis? Problem kedua adalah bagaimana pula ia menghadapi kelompok modernis yang melakukan sasaran studi yang sama, yaitu studi hadis? Dua model tipologi itu bagi Rahman dianggap sebagai problem epistemologis, karena dalam prakteknya setiap kali ia melakukan studi dengan objek apapun ia selalu dibayangi oleh dua wajah tipologi keagamaan yang memiliki karakteristik yang sangat berbeda.

Karakteristik pemikiran dari kelompok pertama ini antara lain adalah tektualis, literalis, formalis dan normatif-doktriner, meminjam bahasa M. Arkun adalah nalar keagamaan (*al-'aql al-diniy*). Sementara karakteristik pemikiran yang kedua lebih kearah pemikiran pluralis, humanis, liberalis dan kadang sekularis (*al-'aql al-falsafiy*)¹³. Selanjutnya bagaimana sikap Rahman dalam menghadapi dua model tipologi pemikiran dalam islam ini, utamanya ketika bersentuhan dengan tema studi hadis. Adakah kecenderungan Rahman terhadap salah satu dari kedua tipologi pemikiran di atas? Jika tidak ada, bagaimana ia memposisikan dirinya dalam menelaah sunah dan hadis?

Tanpa disadari, perbedaan di atas ternyata menyadarkan Rahman berusaha membangun konsep-konsep sunah dan hadis yang lebih general dan tidak parsial. Dari pengalaman ini pula Rahman banyak menjumpai perbedaan-perbedaan yang sangat tajam dari dua tipologi pemikiran di atas. Antara satu dengan yang lainnya sama-sama eksklusif, tidak pernah ada titik temu. Berawal dari kenyataan ini kegelisahan-kegelisahan akademis Rahman mulai menampak. Dari kenyataan di atas, membuat Rahman lebih inklusif (terbuka) dalam menangkap dan memformulasi konsep-konsep sunah dan hadis, dan berusaha mengembalikan posisi hadis pada

posisinya semula, yaitu menjadi sunah atau tradisi yang hidup.

Bentuk kegelisahan Fazlur Rahman yang dialamatkan pada kelompok tradisional di atas antara lain adalah mereka tidak saja berusaha untuk memformalisasikan sebuah hadis, namun lebih dari itu mereka juga berusaha untuk menjadikannya sebagai ketetapan yang bersifat mutlak.¹⁴ Memang upaya-upaya formalisasi dan permanenisasi kepada sintesa terhadap sunah yang hidup, utamanya pada abad kesatu, kedua dan ketiga hijriah, pada masanya tidaklah bisa ditunda lagi, dengan kata lain sangat urgen. Mengingat proses yang berkelanjutan tanpa upaya-upaya formalisasi dan permanenisasi terhadap sintesa dari sunah yang hidup, maka pada moment-moment tertentu akan dapat memutuskan kesinambungan proses itu sendiri dengan menghancurkan identitasnya.

Pada level ini Rahman masih banyak mentolerir dan masih banyak menjumpai beberapa persamaan-persamaan pandangan dengan mereka, dalam artian menyetujuinya. Namun begitu upaya mereka sudah berada pada tingkat upaya-upaya penetapan terhadap hadis secara mutlak, maka Rahman mulai merasakan berbagai persoalan-persoalan baru dalam Islam.¹⁵ Dengan kata lain berarti ia memiliki tugas baru untuk memodifikasikan dan menegaskan kembali atas kemutlakan itu.¹⁶ Atas dasar usaha-

usaha untuk memutlakan hadis ini, tidak menutup kemungkinan munculnya beberapa hadis deterministik, demikian menurut Rahman. Bahkan masih menurutnya, peradaban Islam itu akan lumpuh ketika penafsiran terhadap al-Qur'an dan al-Sunah berhenti sebagai sunah yang hidup, lebih-lebih ketika ia dipandang sebagai perwujudan kehendak Tuhan.¹⁷ Kegelisahan Rahman menghadapi kenyataan itu tidak bisa disalahkan, mengingat tradisi pemikiran seperti itu akan membawa ke arah pemikiran tekstual dan literal.

Kegelisahan Rahman lebih diperparah lagi ketika ia melihat bahwa kedudukan hadis semakin kuat jika dibandingkan dengan sunah yang hidup, sunah yang berdasarkan penafsiran yang bebas dan progresif. Kesimpulan Rahman itu, betul-betul teruji kebenarannya ketika ia memahami pendapat Abu Hanifah dan Al-Awzai tentang pembagian harta rampasan perang. Keduanya berselisih pendapat secara tajam. Pertama berdasarkan penafsiran bebas dan progresif sesuai dengan konteksnya. Sementara yang kedua berdasarkan pada hadis Nabi. Abu Yusuf yang terbiasa menafsirkan teladan-teladan Nabi secara bebas ketika itu telah berpaling dari gurunya, karena pendapat al-Awzai didukung oleh hadis Nabi dan para Sahabat.¹⁸ Peristiwa ini menggambarkan bahwa kedudukan hadis lebih kuat

dibandingkan dengan sunah yang hidup. Kegelisahan itu akan lebih parah lagi ketika Al-Syafi'i telah menggunakan kesempatan itu untuk melancarkan kampanyenya, yaitu untuk menempatkan hadis sebagai pengganti sunah yang hidup itu.¹⁹

Langkah-langkah strategis Al-Syafi'i untuk menempatkan hadis sebagai pengganti sunah yang hidup itu, antara lain ia melancarkan serangan ketat terhadap konsep ijma yang telah dibangun oleh para ulama Madinah ketika itu. Ia menentang ijma mereka, dengan alasan bahwa ijma yang dinisbatkan oleh aliran-aliran hukum kepada otorita-otorita dan para ulama itu bukanlah konsensus yang sebenar-benarnya. Melainkan hanyalah suatu persamaan pendapat yang kebetulan saja. Al-Syafi'i berusaha terus-menerus mengulang argumen ini tanpa mengenal lelah, sekaligus berusaha untuk melemahkan aliran yang lama. Terutama dari akibat logis usaha al-Syafi'i ini, tradisi verbal/ hadis akan menggantikan posisi tradisi yang hidup sebagai media penyampaian sunah Nabi. Hal ini memang ada benarnya kata Rahman, karena tradisi yang hidup tidak akan bisa dibiarkan, dan ia akan berlanjut terus tanpa batas dan harus distandarisasikan dalam suatu cara.²⁰

Dari model pemikiran al-Syafi'i di atas, maka keempat prinsip dasar hukum menurutnya harus disusun dengan urutan sebagai berikut : Al-Qur'an, al-Sunah, al-

Ijma dan al-Qiyas. Dengan demikian sangat jelas sekali, apa kata Rahman bahwa ijihad/ qiyas dalam pandangan al-Syafi'i diletakkan diluar lingkaran ijma, dan bukan ditempatkan pada tempatnya sebagai persiapan bagi dan dalam kerangka ijma. Sebagaimana halnya dalam aliran-aliran hukum yang lama. Dan menurut al-Syafi'i bahwa hasil dari ijihad/qiyas yang pasti adalah perselisihan pendapat dan bukannya persesuaian pendapat/ijma. Demikian juga klaim dari lawan-lawannya yang mengatakan bahwa mereka bisa mencapai ijma melalui pemikiran orisinalnya adalah pretensi yang kosong saja.

Sejak kegiatannya seperti itu, perkembangan hadis mengalami perluasan yang begitu cepat. Sejak itu pula ruang lingkup untuk melakukan ijihad/ qiyas atau penalaran dan interpretasi terhadap sunah yang hidup menjadi menyempit, meski di satu aspek akan berakibat lagis pada minimnya perbedaan pendapat.²¹

Keberhasilan al-Syafi'i dalam merumuskan keempat dasar prinsip hukum tersebut, di satu sisi diakui oleh Rahman telah mampu membendung dan meleraikan berbagai konflik dan perbedaan pandangan kaum muslimin. Namun bersamaan dengan itu pula model tradisi pemikirannya secara tidak langsung tidak memberikan kesempatan pada kaum muslimin generasi kemudian untuk melakukan penalaran dan

penafsiran terhadap sunah yang hidup tersebut, lantaran ijihad/ qiyas telah dijauhkan dari wilayah ijma. Ijihad dengan kata lain telah dipasung.

Dengan demikian tradisi ijihad secara perlahan telah terabaikan dari kalangan muslim pasca al-Syafi'i. Fenomena ini, pada perkembangan kemudian sering dianggap sebagai penyebab terjadinya kejumudan umat. Menurut Rahman sejak itu hubungan kehidupan dan organis antara sunah, qiyas dan ijma mengalami keretakan dan kerusakan. Peranan sunah, qiyas dan ijma diberikannya kepada sunah Nabi. Sementara itu menurut pandangan al-Syafi'i sunah Nabi tersebut bukanlah suatu petunjuk yang bersifat umum, melainkan bersifat tegas dan harus ditafsirkan secara literal. Sedangkan penyiaran sunah Nabi, menurut Al-Syafi'i hanya bisa dilakukan dengan menyiarkan hadis. Sedangkan peranan selanjutnya diberikan kepada sunah para sahabat, utamanya dari keempat khalifah. Peranan yang ketiga diberikannya kepada ijma dan yang terakhir baru diberikannya kepada ijihad/qiyas.²²

Menurut Rahman semenjak itu ijma tidak lagi merupakan proses yang menghadap ke masa depan, -sebagai produk dari ijihad/ qiyas secara bebas-. Ijma dalam prakteknya yang seperti itu menurut Rahman telah mengalami proses yang statis dan menghadap ke masa lampau. Dengan

demikian segala sesuatu yang harus dilaksanakan dalam kondisi ini seolah-olah telah terlaksana di masa lampau.

Keobjektifan Rahman dalam mensikapi al-Syafi'i --sebagai representasi dari kaum tradisional-- sangat tampak sekali, terutama ketika Rahman melihat kegeniuserannya dalam menciptakan mekanisme yang menjamin kesetabilan struktur sosial-keagamaan kaum muslimin pada abad pertengahan. Namun demikian dalam jangka panjang, tanpa terasa ia telah ikut andil bagian dalam menafikan kreatifitas dan originalitas pemikiran kaum muslimin di kemudian hari. Masih menurut Rahman bahwa umat yang mewarisi tradisi al-Syafi'i ini adalah umat yang pasif yang akan diombang-ambingkan oleh aliran-aliran kemudian yang akan muncul.²³ Inilah pandangan Rahman secara objektif terhadap kelompok tradisional, yang dalam hal ini diwakili oleh al-Syafi'i.

Dalam kajian ini kita tidak saja ingin mengetahui dan memahami bagaimana sikap Rahman terhadap kelompok tradisional, namun juga pada kelompok modernis. Untuk mengetahui detail pandangan Rahman terhadap kelompok modernis, dalam hal ini akan diungkap lebih awal beberapa pertanyaan mendasar tentang Rahman. Pertama : apakah Rahman juga memandang kelompok ini sarat dengan berbagai problem epistemologis? Dimana

letak problem epistemologis dari wacana keagamaan para sarjana Barat, menyangkut tentang konsep sunah dan hadis? Bagaimana pandangannya terhadap kelompok ini?

Pandangan-pandangan sarjana Barat terhadap konsep sunah dan hadis bagi Rahman juga merupakan problem tersendiri. Ignas Goldziher misalnya, sebagai seorang ahli yang berpandangan kritis yang pertama kali mempelajari evolusi dari hadis menyatakan bahwa begitu Nabi Muhammad saw tampil dalam sejarah, maka segala perbuatan dan tingkah lakunya merupakan sunah bagi masyarakat muslim yang baru tersebut, sementara itu idealitas sunah dari orang-orang Arab sebelum Islam pun berakhir. Meskipun pada perkembangan selanjutnya pandangannya mengalami perubahan secara perlahan.

Sementara itu pula sarjana dari Belanda Snouck Hurgronje menyatakan bahwa kaum muslimin sendirilah yang senantiasa gemar untuk menambah-nambahi sunah Nabi, sehingga hampir semua pemikiran dan praktek muslim ketika itu dianggap sebagai sunah Nabi. Demikian juga beberapa ahli yang terkenal lainnya, seperti Lammens dan Morgoliouth memandang sunah semata-mata sebagai karya orang-orang Arab baik dari masa sebelum Islam maupun sesudahnya. Dan mereka ini berusaha mengetengahkan kontinuitas diantara kedua periode itu. Atas dasar

pemahaman inilah, akhirnya konsep sunah Nabi, mereka tolak baik secara eksplisit maupun implisit. Sedangkan menurut Joseph Schacht, ia juga mengemukakan pandangan yang senada dengan Lammens dan Morgoliouth dalam karyanya yang berjudul “Origins of Muhammedan Jurisprudence” dalam buku ini ia mempertahankan pendapatnya, bahwa konsep “sunah Nabi” hanya timbul dikemudian hari. Sedangkan bagi generasi-generasi muslim di masa lampau sunah berarti praktek dari kaum muslimin itu sendiri.

Dari seluruh argumentasi di atas Rahman mencoba untuk mengkritisnya secara objektif pula. Pandangan kritis Rahman tersebut tidak sedikit yang tertuang dalam karya-karyanya. Analisis kritis Rahman terhadap pandangan-pandangan Barat itu terutama ditujukan bagi landasan-landasan perkembangan studi Islam di Barat, disamping Rahman juga menekankan untuk menjelaskan kekeliruan konsepsional Barat mengenai sunah.

Dari akumulasi pandangan Barat tersebut Fazlur Rahman menyimpulkan tentang sebab-sebab mereka (para sarjana Barat) menolak konsep sunah Nabi. Diantara sebab-sebab itu ialah 1). Mereka beranggapan bahwa sebagian kandungan sunah merupakan kontinuitas langsung dari kebiasaan dan adat istiadat Arab dari

sebelum Islam. 2). Mereka beranggapan bahwa sebagian besar dari kandungan sunnah adalah dari hasil pemikiran ahli-ahli hukum Islam yang dengan ijtihad pribadinya mereka telah menarik kesimpulan – kesimpulan dari sunnah atau praktek yang ada, dan telah memasukkan unsur-unsur luar, terutama dari sumber-sumber Yahudi dan praktek-praktek pemerintah Bizantium dan Parsi. 3) Mereka beranggapan bahwa di kemudian hari ketika hadits berkembang menjadi gerakan yang besar dan berubah menjadi fenomena masal pada akhir abad kedua, dan pada abad ketiga Hijriyah, seluruh kandungan sunnah pada saat itu dikatakan bersumber dari Nabi Muhammad sendiri di bawah perlindungan konsep”Sunnah Nabi” .

Bagaimana pandangan Rahman terhadap para sarjana Barat yang telah mengkonsepsikan sunnah menurut kacamata mereka? Menurut Rahman bahwa kisah perkembangan sunnah yang telah dielaborasi secara panjang lebar oleh para sarjana Barat itu pada dasarnya hanya benar sehubungan dengan kandungannya, tetapi pandangan di atas menjadi salah jika dikaitkan dengan konsepnya yang menyatakan bahwa “sunnah Nabi” tetap merupakan konsep yang memiliki validitas dan operatif sejak awal Islam hingga masa kini. Selanjutnya bahwa kandungan sunnah yang bersumber dari Nabi tidak banyak

jumlahnya dan tidak dimaksudkan untuk bersifat spesifik mutlak. Konsep sunnah setelah Nabi wafat tidak hanya mencakup sunnah dari Nabi tetapi juga penafsiran-penafsiran terhadap sunnah Nabi tersebut. Sunnah di dalam pengertiannya yang terakhir ini sama luasnya dengan ijma. Namun setelah gerakan pemurnian hadis dilakukan secara besar-besaran, maka hubungan organis diantara sunnah, ijtihad/qiyas dan ijma menjadi rusak.²⁴

Kelima pandangan Rahman di atas jika ditempatkan diantara dua tipologi pemikiran di atas, yaitu antara tradisional dan modernis, keduanya sama-sama memperoleh kritik dari Rahman yang hampir senada. Meskipun ada beberapa hal yang juga memperoleh apresiasi positif dari Rahman. Dengan kata lain pemikiran Rahman tentang sunnah dan hadis tidak berpihak pada salah satu diantara dua tipologi tersebut. Dalam hal ini Rahman memiliki gagasan-gagasan dan konsep tersendiri dalam kaitannya dengan sunnah dan hadis.

Lebih dari itu Rahman juga berusaha untuk menelaborasi lebih jauh tentang konsep sunnah dan hadis. Ia juga berusaha untuk mendiskripsikan perbedaan diantara keduanya. Belum lagi bagaimana ia mensolusi berbagai problem epistemologi sekaligus kontribusi metodologinya terhadap sunnah dan hadis? Dari sekian pertanyaan ini

Rahman akan memulai dari bagaimana konsep dan pandangannya tentang sunah dan hadis.

Konsep Sunah dan Hadis Fazlur Rahman Perspektif Historis

Bagaimana konsep sunah dan hadis menurut Fazlur Rahman dilihat dari kacamata historis? Adakah pengaruh pendekatan sejarah itu bagi bangunan paradigmatis konsep sunah dan hadis Fazlur Rahman? Dalam kenyataannya berawal dari fakta sejarah yang dia pelajari, baik melalui kalangan tradisional maupun dari orientalis, Rahman baru berusaha untuk mengkonseptikan makna sunah. Dengan demikian konsep sunah yang dia tawarkan merupakan hasil kolaborasi dari dua model tipologi di atas.

Sunah menurut Rahman pada awalnya adalah konsep perilaku baik yang diterapkan pada aksi-aksi fisik maupun kepada aksi-aksi mental. Dengan kata lain sunah adalah hukum tingkah laku, baik yang terjadi sekali saja maupun berulang kali. Karena tingkah laku yang dimaksud adalah tingkah laku yang sadar, maka sunah tidak hanya merupakan hukum tingkah laku saja, tetapi juga merupakan hukum moral yang normatif. Dengan demikian keharusan moral adalah merupakan unsur yang tak terpisahkan dari sunah. Dengan begitu secara jelas sunah adalah konsep perilaku,

maka sesuatu yang secara aktual dipraktikkan masyarakat untuk waktu yang cukup lama, tidak hanya dipandang sebagai praktek yang aktual, tetapi juga dipandang sebagai praktek yang normatif.²⁵

Perkembangan makna sunah selanjutnya bagi Rahman secara prinsip berarti tingkah laku yang merupakan teladan dan bahwa kepatuhan yang aktual kepada teladan tersebut bukanlah sebagian dari arti sunah, meskipun untuk menyempurnakannya sunah tersebut perlu dipatuhi. Pandangan ini diperkuat oleh Ibnu Durayd yang mengartikan sunah sebagai “*sanwara*” atau membuat sesuatu menjadi sebuah teladan.

Dari konsep sunah yang berarti hukum tingkah laku normatif atau teladan, pada perkembangan selanjutnya menjadi konsep tingkah laku standar atau benar. Dengan kata lain jika saya memandang bahwa tingkah laku seseorang patut dijadikan teladan dan jika saya berhasil mengikuti teladan itu, maka tingkah laku tersebut mendekati standar atau kebenaran. Pada perkembangan selanjutnya pengertian sunah berarti jalan lurus yang tidak menyimpang ke kanan atau ke kiri, berarti penengah diantara hal-hal yang bersifat ekstrem atau jalan tengah, karena itulah timbul istilah “*ablu al-sunah*” atau ortodoksi.²⁶

Dari kajian sunah di atas, maka apa hubungan yang sesungguhnya diantara sunah dan hadis? Fazlur Rahman mengatakan bahwa tidak ada kalangan klasik islam, baik khawarij maupun mu'tazilah yang pernah menyangkal validitas sunah, namun yang mereka tentang adalah formulasi sunah di dalam bentuk hadis. Karena Nabi Muhammad dalam pandangan Rahman merupakan tokoh reformasi moral untuk umat. Ia ingin merubah sejarah sesuai dengan yang dikehendaki Allah. Wahyu yang ia sampaikan maupun amal perbuatannya tidak bisa lepas dari situasi sejarah yang aktual pada masanya.

Dengan demikian semua persoalan-persoalan di atas menurut Rahman sebagai teladan Nabi yang normatif dan kuasi preseden, tetapi tidak berarti kita menafsirkannya secara kaku dan literal. Bahkan dalam masalah-masalah shalat sekalipun, nabi Muhammad saw tidak memberikan contoh yang kaku. Namun dalam hal kebijakan penting menyangkut negara dan agama serta pada prinsip-prinsip moral saja nabi bertindak secara formal. Lebih dari itu terkadang dalam masalah inipun ia masih harus meminta saran-saran dari sahabatnya.

Menurut Fazlur Rahman sunah Nabi lebih tepat jika dikatakan sebagai konsep pengayom dari pada bahwa ia mempunyai kandungan khusus yang bersifat mutlak.

Secara teoretis dapat kita simpulkan bahwa sunah adalah sebuah terma perilaku (*behavioral*), karena dalam kenyataannya tidak pernah ada dua kasus yang sama latarbelakang situasionalnya, baik moral, psikologis maupun material. Dengan demikian sunah harus dapat diinterpretasikan dan diadaptasikan dan dikomunikasikan dengan komunitas tertentu dan momentum tertentu.

Sunah Nabi juga lebih merupakan petunjuk arah dari pada serangkaian peraturan yang telah ditetapkan. Hanya saja pada momentum itu, dibutuhkan upaya-upaya formalisasi dan permanenisasi dalam bentuk hadis. Karena tanpa upaya itu umat Islam akan kehilangan identitas, dengan kata lain akan mengalami keterputusan sejarah. Namun demikian formalisasi hadis bukan berarti menetapkannya sebagai sebuah kemutlakan, atau sesuatu yang tidak boleh dikritisi lagi. Karena dalam pandangan Rahman yang paling mendasar, begitu hadis itu ditetapkan kemutlakkannya maka sunah yang hidup berarti telah tereduksi. Dengan kata lain usaha memutlakkannya Berarti memaksakan situasi dan kondisi harus serupa dengan terma perilaku yang sudah dibakukan secara literal dalam bentuk hadis itu.

Dengan memverbalkan sunah yang hidup menjadi sunah dalam bentuk teks hadis, selanjutnya bentuk hadis itu

dibakukan menjadi ketetapan mutlak, maka posisi sunah menjadi tereduksi maknanya. Jika hadis dipahami secara kaku seperti itu, tanpa ada upaya-upaya untuk melonggarkan dari keformalannya, maka ia menjadi sangat parsial, sementara sunah yang hidup tetap memiliki nilai-nilai universalnya. Pemikiran sunah yang ideal seperti inilah yang dijadikan landasan pemikiran kaum muslimin di masa itu. Sementara ijtihad/ qiyas dan ijma adalah instrumen-instrumennya yang penting sehingga sunah itu semakin dapat disempurnakan.

Kontribusi Metodologis Fazlur Rahman

Berawal dari model pemikiran dan konsepnya tentang sunah dan hadis di atas Rahman berusaha secara ideal untuk memformulasi bangunan epistemologi tentang sunah dan hadis. Pada giliran selanjutnya Rahman berusaha menegaskan bahwa kita harus melakukan reevaluasi terhadap aneka ragam unsur-unsur di dalam hadis dan reinterpretasi yang sempurna terhadap unsur-unsur tersebut sesuai dengan kondisi-kondisi moral-sosial yang sudah berubah pada masa kini.

Hal ini hanya dapat kita lakukan melalui suatu studi historis terhadap hadis-dengan mengubahnya menjadi “sunah yang hidup”, dan dengan secara tegas membedakan nilai riil yang dikandungnya dari latarbelakang situasionalnya. Dengan

demikian menurut Rahman, kita akan mendapatkan bahwa beberapa hal pokok yang ditemukan oleh kaum ortodoks tradisional kita, harus dimodifikasikan dan ditegaskan kembali. Sebagai contoh, masalah determinisme dan kemerdekaan berkehendak manusia. Pada awal pemerintah Umayyah yang mengemukakan determinisme murni, kemerdekaan-berkehendak manusia harus ditekankan dan inilah tepatnya yang dilakukan oleh Hasan al-Basri dan tokoh-tokoh mu'tazilah awal.

Tetapi ketika humanisme mu'tazilah tampaknya kian kuat dan mengancam dasar-dasar agama Islam, maka Ahmad bin Hambal beserta kolega-koleganya mengumandangkan kehendak dan kekuasaan Allah untuk melawan rasionalisme mu'tazilah ini.

Doktrin mengenai kekuasaan dan determinisme Tuhan ini kemudian menjadi ciri dari ortodoksi, hingga masa kini. Hal ini sudah tentu melampaui fungsinya yang semula dan sangat merusak kehidupan moral sosial kaum muslimin, terutama karena penafsiran-penafsiran yang sangat berani ini oleh para filsuf dan sufi di kemudian hari. Oleh karena itu hadis-hadis deterministik yang jumlahnya lebih besar dari pada hadis-hadis lainnya harus ditafsirkan menurut perspektif historisnya yang tepat dan menurut fungsinya yang

tepat di dalam konteks historisnya yang jelas.²⁷

Prinsip penafsiran ini harus pula dipergunakan untuk problem-problem spiritual sosial lainnya, misalnya pertentangan yang berkepanjangan diantara syari'ah dengan pernyataan-pernyataan sufi.²⁸ Berdasarkan prinsip penafsiran situasional yang sama, yaitu dengan membangkitkan kembali nilai moral yang riil dari latarbelakang situasional yang bersangkutan. Disamping itu kita juga harus menangani masalah hadis hukum. Hadis-hadis hukum ini harus kita pandang sebagai sebuah problem yang harus ditinjau kembali. Dengan kata lain ia bukan sebagai produk hukum yang sudah final untuk kita pergunakan apa adanya. Masalah ini betul-betul sulit dan harus dihadapi dengan bijaksana dan berhati-hati, namun tidak dapat dielakkan.

Berdasarkan penafsiran hadis dengan pendekatan seperti ini, kita akan dapat mengembalikan hadis menjadi sunah, dan dengan penafsiran situasional kita dapat menghidupkan kembali norma-norma yang dapat kita terapkan untuk situasi masa kini. Meskipun Rahman secara garis besarnya tidak menerima secara mutlak bahwa hadis benar-benar bersifat historis.²⁹ Tawaran metodologis Rahman lainnya adalah berusaha untuk mengendorkan kembali formalisasi dan permanenisasi terhadap

sintesa sunah yang hidup pada abad kesatu, kedua dan ketiga Hijriah. Dengan mengendorkan kembali upaya formalisasi ini maka posisi hadis akan kembali menjadi sunah yang hidup.

Kesimpulan

Walaupun tidak benar-benar bersifat historis namun jelas sekali bahwa hadis tidak terpisah dari sunah Nabi. Sesungguhnya ada hubungan erat yang tak dapat dilepaskan diantara hadis dengan sunah Nabi. Di dalam bab I dalam buku "Membuka Pintu Ijtihad" Fazlur Rahman telah mengatakan bahwa generasi-generasi muslim pada awal sejarah Islam--hakim-hakim, ahli-ahli hukum, teoritikus-teoritikus dan ahli-ahli politik--telah menjelaskan dan menafsirkan teladan (sunah) Nabi demi kepentingan kaum muslimin dan bahwa produk dari setiap generasi muslim adalah sunah dengan pengertian sebagai praktek yang disepakati secara bersama, atau sunah yang hidup.

Sesungguhnya sebuah hadis adalah tidak lain dari pada refleksi verbal dari sunah yang hidup ini. Oleh karena itu seperti di dalam sunah yang hidup, sunah Nabi terdapat pula di dalam hadis. Tetapi di dalam sunah yang hidup, disamping teladan Nabi yang bersifat umum terdapat pula penafsiran-penafsiran regional terdapat teladan tersebut karena aktifitas ijtihad dan ijma yang tak henti-hentinya.

Itulah sebabnya mengapa di dalam sunah yang hidup banyak sekali terdapat perbedaan-perbedaan. Namun hal yang sama kita jumpai pula di dalam hadis, karena hadis itu mencerminkan sunah yang hidup. Sesungguhnya ciri yang mencolok dari hadis adalah keanekaragamannya dan kenyataan bahwa di dalam hampir semua masalah ia menunjukkan pandangan-pandangan yang berbeda. Sementara itu dari hadis ciri ini menunjukkan kurangnya landasan historis, seperti sunah yang hidup di masa lampau, merupakan faktor keuniversalan yang paling kuat bagi ahli sunah atau mayoritas kaum muslimin. Hal ini adalah karena melalui hadis tersebut ahli sunah mencoba-umumnya dengan berhasil-untuk mengambil jalan tengah dan menghasilkan sintesa yang menengah.³⁰

Referensi

- Achmad Syarqowi Ismail, *Rekonstruksi Kosep Wahyu Muhammad Syahrur*, (Yogyakarta: El-SAQ Press, 2003)
- Ahmad Baso “Posmodernisme Sebagai Kritik Islam, Kontribusi Metodologis Muhammad Abed al-Jabiri, dalam *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, (Yogyakarta: LkiS, 2000)
- Abdul A’la, *Dari Neo-modernisme ke Islam Liberal*, (Jakarta: Paramadina, 2003)
- A. Lutfi Al-Syaukani, “Tipologi dan Wacana Arab Kontemporer”, dalam *Jurnal Pemikiran Paramadina*, V.1. No. 1, Juli-Desember 1998)
- D.B. Maldonald, *Development of muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Khayat Oriental reprint, No.10 Bairut.
- Early H. Waugh dan Frederick M. Denry, *Wacana Islam Barat*, terjemahan Musnur Herry dan Damanhuri, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 2001)
- Fazlurrahman, “An Autobiographical Note” dalam *Jaournal of Islamic Research*, Vol. 4 (No. 4 Oktober 1990)
- Fazlurrahman, “Approaches to Islam in Religious Studies”, dalam Richard C. Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies*, (The University of Arizona Press, 1985)
- Fazlur Rahman, *Islam in Modernity, Tranformation in Intelctual Tradition* (Chicago and London, The University of Chicago Press, 1982).
- Fazlurrahman, *Islam*, terjemahan, Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1984)
- Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan Dalam Islam: Studi Tentang Fundamentalisme Islam*, Terj. Aam Fahmia (Jakarta: Raja Grafindo, 2000)
- Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyuddin, (Bandung: Pustaka, 1984)
- Helman Latief, *Nasr Hamid Abu Zaid, Kritik Teks Keagamaan*, (Yogyakarta: El-SAQ Press, 2003)
- Hasyim Shaleh, *M. Arkun: Al-Fikru al-Usuly Fi Istibalati al-Ta’shis Nahwa Taribin Akbarin Li Al-Fikri Al-Islamiy*, (Dar al-Qiyas, tt), h. 308.
- Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thaubt*, (Sunny, 1990)

Kuntowijoyo, *Pengantar ilmu Sejarah*, Yayasan Benteng Budaya, Yogyakarta, 1997.

Nurcholis Madjid, “Fazlurrahman dan Rekonstruksi Etika Al-Qur’an”, dalam (*Studia Islamika*, No. 2, Oktober-Nopember 1993)

Nasr Hamid Abu Zaid, *Maḥḥumu al-Nash : Dirasatu Fi Ulumi al-Qur’an*, (Bairut : Binayatu al-Miqdasy, 1994)

Noeng muhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Rake Sarasin, Yogyakarta, 1992.

Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, (Bandung: Mizan, 1993)

Tjun Surjaman (ed), *Hukum Islam di Indonesia, Pemikiran dan Praktek*, Remaja Rosda karya, Bandung, 1994.

(Endnotes)

¹Nurcholis Madjid, “Fazlurrahman dan Rekonstruksi Etika Al-Qur’an”, dalam (*Studia Islamika*, No. 2, Oktober-Nopember 1993), h. 23-24.

²Early H. Waugh dan Frederick M. Denry, *Wacana Islam Barat*, terjemahan Musnur Herry dan Damanhuri, (Yogyakarta : Titian Ilahi Press, 2001) , h. 29.

³Fazlurrahman, “Approaches to Islam in Religious Studies”, dalam Richard C. Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies*, (The University of Arizona Press, 1985), h. 189.

⁴Early H. Wough dan Frederick M. Denry, op. cit., h. 29-30.

⁵Ibid., h. 34.

⁶Ibid., h. 35., Baca juga Nasr Hamid Abu Zaid, *Maḥḥumu al-Nash : Dirasatu Fi Ulumi al-Qur’an*, (Bairut : Binayatu al-Miqdasy, 1994), h. 17-24., Baca juga Fazlur Rahman, *Islam in Modernity, Transformation in Intellectual Tradition* (Chicago and London, The University of Chicago Press, 1982).

⁷Helman Latief, *Nasr Hamid Abu Zaid, Kritik Teks Keagamaan*, (Yogyakarta : El-SAQ Press, 2003), h. 31. Baca juga Ahmad Baso “Posmodernisme Sebagai Kritik Islam, Kontribusi Metodologis Muhammad Abed al-Jabiri, dalam *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, (Yogyakarta : LkiS, 2000), h. IX-XXVIII.

⁸Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, (Bandung : Mizan, 1993), h.153., Baca juga di Fazlurrahman, *Islam*, terjemahan, Ahsin Muhammad (Bandung : Pustaka, 1984), h. 31. Baca juga Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan Dalam Islam : Studi Tentang Fundamentalisme Islam*, Terj. Aam Fahmia (Jakarta : Raja Grafindo, 2000), h.13.

⁹Achmad Syarqowi Ismail, Rekonstruksi Kosep Wahyu Muhammad Syahrur, (Yogyakarta : El-SAQ Press, 2003), h. 11.

¹⁰Fazlurrahman, “Approaches to Islam in Religious Studies”, dalam Richard C. Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies* (The University of Arizona Press, 1985), h. 193.

¹¹Abdul A’la, *Dari Neo-modernisme ke Islam Liberal*, (jakarta : Paramadina, 2003), h. 5-7.

¹²Istilah “tradisi dan modernitas” yang digunakan dalam diskursus pemikiran Arab kontemporer selalu merujuk kepada istilah idiomatik yang sangat varian, antara lain menggunakan istilah al-turats wa al-hadatsah, kadang juga menggunakan istilah al-Ashlah wa al-hadatsah, atau terkadang juga al-turats wa al-mu’ashirah dan dalam bentuk yang tidak terlalu baku digunakan istilah al-qadim wa al-jadid. Seluruh istilah sebagaimana yang tersebut berarti tradisi dan modernitas. Secara literal turats berarti warisan atau peninggalan yaitu bebrupa kekayaan ilmiah yang ditinggalkan/ diwariskan oleh orang-orang terdahulu. Dengan demikian pemikiran tradisional adalah pemikiran yang berusaha untuk mewarisi tradisi pemikiran klasik. A. Lutfi Al-Syaukani, “Tipologi dan Wacana Arab Kontemporer”, dalam (*Jurnal Pemikiran Paramadina*, V.1. No. 1, Juli-Desember 1998), h. 63-66. Sedangkan modern adalah berarti kekinian yang sudah lewat tetapi masih memiliki citra modern. Pemikiran modern adalah pemikiran yang selalu merujuk kepada modernisasi secara umum Lihat Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought* (Sunny, 1990), h. X.

¹³Hasyim Shaleh, *M. Arkun : Al-Fikru al-Usuly Fi Istibalati al-Ta’shis Nahwa Taribin Akharin Li Al-Fikri Al-Islamiy*, (Dar al-Qiyas, tt), h. 308.

¹⁴Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyuddin, (Bandung : Pustaka, 1984), h. 117-118.

¹⁵Ibid., 117.

¹⁶Ibid., 121.

¹⁷Abdu al-A’la, Op.cit., h. 69.

¹⁸Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, Op.cit.,h.58.

¹⁹Ibid., h. 58.

²⁰Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung : Pustaka, 1984), h. 103-104

²¹Ibid., h. 104.

²²Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, op.cit., h. 32.

²³Ibid., h. 32-33.

²⁴Ibid., h. 5-8.

²⁵Ibid., h. 1

²⁶Ibid., h. 2.

²⁷Ibid., h. 121-122.

²⁸Ibid., h. 122.

²⁹Ibid., h. 124.

³⁰ Ibid., h. 116-117.