

EPISTEMOLOGI INKAR AL-SUNNAH: TELAAH PEMIKIRAN KASSIM AHMAD

Benny Afwadzi

Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, Indonesia

E-mail: afwadzi@pai.uin-malang.ac.id

Abstract

This article analyzes the epistemology of the inkar al-sunnah (sunnah pengingkar), which specializes in the study of Kassim Ahmad, a Malaysian Malaysian thinker. Epistemologically, he rejects the existence of the hadith of the Prophet with three sources of knowledge, namely empirical, rational, and revelation. But unfortunately, even though he was passionate about "exposing" the problems surrounding the hadith, it was unexpected in his conclusions he stated that he still accepted the hadith if it was in accordance with the content of the Koran. This view also seemed to sink into the vast sea of his rejection of hadith. This is the thing that feels ambiguous in Kassim's thinking. Furthermore, when examined in depth, Kassim's thoughts related to the placement of hadith are in the position of absolute inkar al-sunnah or with other perspectives categorized as inkar al-sunnah juz'i.

Keywords: epistemology; hadis; inkar al-sunnah; Kassim

Pendahuluan

Problem otentisitas atau orisinalitas menjadi permasalahan sentral dalam studi hadis. Hal ini terjadi karena hadis yang dianggap manifestasi perkataan, perilaku, dan ketetapan Nabi dikodifikasikan dalam masa yang relatif lama, kurang lebih dua abad dan secara historis, sebagaimana pendapat sejarawan Ahmad Amin, sejak periode Nabi sebagai sumber informasi hadis telah muncul upaya pemalsuan

hadis.¹ Pemalsuan tersebut berada pada puncaknya pada saat terjadi peristiwa ‘fitnah kubra’,² yakni pertikaian sesama Muslim pasca terbunuhnya Usman bin Affan. Tidak hanya itu, gaya periwayatan secara makna (*al-riwayah bi al-ma’na*) yang mayoritas terjadi dalam proses transmisi hadis pun menambah problematika yang ada dengan dimungkinkannya terjadi perubahan maksud yang terekam dalam hadis. Mahmud Abu Rayyah, seorang pemikir Muslim progresif mengkritik pedas gaya transmisi ini, sebab berpotensi besar dalam merusak makna hadis.³ Belum lagi apabila melihat struktur sanad hadis yang ternyata mayoritas membentuk jalur tunggal (*gharib*) pada tiga, empat, atau lima informan setelah Nabi seperti yang dikemukakan salah satu sarjana Barat, GHA. Juynboll.⁴

Lepas dari perdebatan beberapa hal di atas, kompleksitas masalah yang merongrong eksistensi hadis sebagaimana diutarakan sarjana Muslim maupun Barat itulah yang melatarbelakangi beberapa pemikiran skeptis terhadap hadis Nabi. Dengan pendekatan yang dekonstruktif, mereka mencoba melakukan *re-understanding* terhadap status hadis sebagai sumber normatif kedua dalam Islam. Secara umum, mereka berpandangan bahwa hadis tidak layak dikategorikan sebagai sumber pengetahuan dalam Islam. Bagi mereka, hanya Alquranlah yang pantas dijustifikasi sebagai pedoman dalam kehidupan beragama umat Islam karena garansi otentisitas hanya diberikan langsung oleh Tuhan pada Alquran.⁵ Lazimnya dalam studi keislaman, golongan yang

¹ Menurut Ahmad Amin (1886-1954), pada era Nabi telah terjadi pemalsuan hadis. Dalam konteks ini, Amin menyandarkan pendapatnya pada salah satu hadis yang dianggap *mutawatir*, yakni “Barangsiapa yang berbohong atas namaku dengan sengaja, maka hendaknya ia menempati tempatnya di neraka”. Ahmad Amin, *Fajr al-Islam*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Arabiyy, 1969), 210-211.

² Adanya seleksi secara ketat otentisitas hadis setelah peristiwa fitnah dapat diidentifikasi dari ucapan Ibnu Sirin (w. 110/728) sebagai berikut : “Mereka dulu tidak terbiasa bertanya tentang sanad, tetapi ketika fitnah terjadi, mereka berkata: sampaikanlah pada kami nama-nama informanmu. Maka, apabila mereka ini adalah ahli sunnah, maka hadis-hadis mereka diterima, tetapi jika mereka adalah ahli bid’ah, maka hadis-hadis mereka tidak diterima” Lihat Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Naysaburi, *Shahih Muslim* di bagian muqaddimah, Vol. I (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), 9.

³ Mahmud Abu Rayyah, *Adhwa’ ‘ala al-Sunnah al-Muhammadiyah aw Difa’ ‘an al-Hadiths* (tk: Mathbuaah Dar al-Ta’lif, 1958), 70-75.

⁴ G.H.A. Juynboll “Some Notes of Islam First Fuqaha Distilled from Early Hadith Literature”, *Arabica*, 39, 1992, 292.

⁵ QS. al-Hijr[15]: 9.

mempunyai pola pikir seperti ini dinamakan dengan istilah *inkar al-sunnah* (pengingkar sunnah). Golongan ini dalam khazanah keislaman terbagi menjadi beberapa tipologi, yang masing-masing mempunyai karakteristik pemikiran sendiri-sendiri. Semua tergantung pada seberapa besar penolakan mereka terhadap sunnah atau hadis.

Melihat fenomena tersebut, maka artikel ini berkonsentrasi untuk memotret epistemologi pemikiran seorang intelektual Muslim asal negeri Jiran Malaysia yang terkenal sebagai *munkir al-Sunnah* modern, yakni Kassim Ahmad. Di negaranya, ia pernah membuat gempar kalangan Muslim ortodoks dengan menulis sebuah buku yang menggugat otentisitas dan originalitas hadis, yakni *Hadis Satu Penilaian Semula* pada tahun 1986, yang kemudian diterjemahkan dalam bahasa Inggris pada tahun 1996 dengan titel *Hadis – A Re-Evaluation*. Versi bahasa Indonesia juga ditemukan dengan judul *Hadis Ditelanjangi: Sebuah Re-Evaluasi Mendasar atas Hadis* pada tahun 2006. Potret epistemologi yang dikaji berkisar pada beberapa bagian epistemologi, yaitu hakikat, sumber, struktur, metode, dan validitas pengetahuan hadis Kassim Ahmad. Diharapkan dengan telaah ini akan mengantarkan pada epistemologi *inkar al-sunnah* secara general, meskipun disadari bahwa produk dan pola pikir satu orang dengan orang lain tidaklah mungkin bisa disamaratakan.

Definisi dan Sejarah Singkat *Inkar al-Sunnah*

1. Definisi *Inkar al-Sunnah*

Kata *inkar al-sunnah* terdiri atas dua akar kata, yakni *inkar* dan *sunnah*. Dalam bahasa Arab, kata *inkar* berasal dari kata *ankara yunkiru inkaran* yang mempunyai beberapa arti, yaitu tidak mengakui dan tidak menerima di lisan dan di hati; bodoh dan tidak mengetahui sesuatu; dan menolak lisan yang ditumbuhkan di hati.⁶ Sementara itu, kata *sunnah* secara bahasa berarti *al-sirah wa al-thariqah* (perjalanan, perilaku, dan tata cara), yang kemudian dimaknai sebagai perkataan, perbuatan, ketetapan, dan sifat-sifat Nabi di kalangan para ahli hadis (*muhadditsin*), tetapi bagi kalangan ahli ushul (*ushuliyyin*) hanya berlaku tiga kategori pertama saja (perkataan, perbuatan, dan

⁶ Abdul Majid Khon, *Pemikiran Modern dalam Sunnah; Pendekatan Ilmu Hadis* (Jakarta: Kencana, 2001), 16-17.

ketetapan).⁷ Kemudian, sunnah lalu diidentikkan dengan hadis-hadis Nabi yang dimuat dalam kitab-kitab hadis, baik yang kanonik maupun non-kanonik.⁸

Definisi sunnah yang dipaparkan di atas merupakan pandangan mayoritas sarjana Muslim yang mengidentikkan sunnah dengan hadis, sehingga bisa dikatakan bahwa *inkar al-sunnah* merupakan bentuk sinonim dari *inkar al-hadis*. Namun bagi beberapa sarjana, kedua terma ini tidaklah sama persis. Tercatat dalam literatur awal bahwa sarjana-sarjana yang membedakan sunnah dan hadis telah muncul sejak era klasik dengan berbagai macam interpretasinya.⁹ Pada era modern sendiri, Fazlurrahman, seorang pemikir muslim asal Indo-Pakistan, memandang secara substansial sunnah berbeda dengan hadis. Meskipun keduanya oleh banyak sarjana muslim dianggap sebagai sinonim, tetapi dalam perpektif Rahman, keduanya memiliki pengertian yang berbeda. ‘Sunnah’ dimaknai sebagai tradisi praktikal (non-verbal) yang dilakukan oleh Rasulullah, sedangkan ‘hadis’ dipahami sebagai tradisi verbal, yakni sunnah dengan melibatkan ra’yu di dalamnya yang tereduksi ke dalam tradisi verbal dan belakangan dimuat dalam kitab-kitab hadis yang dikenal sekarang ini.¹⁰

Meskipun muncul beberapa sarjana yang mencoba mengkonstruksi dinding pemisah antara terma sunnah dan hadis, akan tetapi pada tahapan realitas di lapangan umumnya tidak dibedakan antara sunnah dengan hadis. Namun apabila ditimbang-timbang antara kedua istilah ini, maka istilah sunnah seakan lebih memberikan rasa profetik (kenabian) yang lebih dibandingkan dengan istilah hadis.

⁷ Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadits ‘Ulumuhu wa Mushthalahuhu* (Beirut: Dar Fikr, 1989), 18.

⁸ Dalam salah satu artikelnya, Juynboll membahas perkembangan terma sunnah dalam Islam secara kronologis. Secara singkat dapat dijelaskan bahwa sunnah pada era khalifah empat sampai Bani Umayyah, sunnah masih lebih diaplikasikan sebagai orang atau institusi daripada Nabi. Kemudian pada era ‘Umar II konsep sunnah Nabi mulai ditegaskan eksistensinya di samping sunnah dari orang atau institusi. Barulah mulai abad ketiga hijriyah, sunnah hampir serupa sebagai sunnah Nabi, dengan kemunculan al-Syafi’i yang mengaplikasikan sunnah hanya sebagai sunnah Nabi. Lihat G.H.A. Juynboll “Some New Ideas on the Development of *Sunna* as a Technical Term in Early Islam”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, X, 1987, 97-118.

⁹ Lihat analisisnya dalam Musahadi HAM, *Evolusi Konsep Sunnah: Implikasi pada Perkembangan Hukum Islam* (Semarang: Aneka Ilmu, 2000), 40-44.

¹⁰ Lihat Fazlur Rahman, *Islam* (Bandung: Pustaka, 1984), 68-75.

Orang yang menolak hadis sendiri – dan juga sunnah – sebagai sumber ajaran Islam disebut sebagai *inkar al-sunnah* dan tidak disebutkan dengan *inkar al-hadis*. Fenomena ini, menurut Nasir Nur, dikarenakan penyebutan kata sunnah dirasa lebih tajam daripada hanya sekedar kata hadis. Mengingkari sunnah tidak hanya berarti mengingkari perkataan dan perbuatan Nabi, tetapi lebih dari itu juga mengingkari tradisinya yang ditransmisikan dan dijaga secara kolektif oleh komunitas muslim secara turun-temurun dan generasi ke generasi berikutnya.¹¹

Memang jika dijelaskan secara sederhana, istilah *inkar al-sunnah* seakan cukup mudah untuk didefinisikan. Dalam *Ensiklopedi Islam* misalnya, seperti dikutip oleh Abdul Majid Khon, disebutkan dengan “Orang-orang yang menolak sunnah (hadis) Rasulullah saw. sebagai hujjah dan sumber kedua ajaran Islam yang wajib ditaati dan diamalkan.” Sementara itu, dalam *Ensiklopedi Islam Indonesia* dijelaskan sebagai “Paham yang timbul dalam masyarakat Islam yang menolak hadis atau sunnah sebagai sumber agama Islam kedua setelah Alquran.”¹² Namun, sejatinya definisi sederhana tersebut masih mengundang sederet permasalahan jika dianalisis secara lebih mendalam, karena yang dimaksud dengan menolak itu apakah menolak otoritas Nabi Muhammad sebagai syari’, atau menolak sunnah yang direkam dalam berbagai kitab hadis yang ada? Begitu pula, apakah menolak sebagian hadis bisa dikategorikan sebagai *inkar al-sunnah* atau hanya apabila menolak secara keseluruhan? Apakah orang yang menolak hadis dan bahkan mengklaimnya palsu disebabkan dalam pandangannya dianggap kontradiksi dengan sains, rasio, ilmu pengetahuan, dan sejarah bisa dimasukkan sebagai golongan *inkar al-sunnah*? Dengan demikian, sebenarnya tinjauan *inkar al-sunnah* secara ontologis merupakan sesuatu yang sukar dilakukan.

Untuk memudahkan pembahasan terhadap *inkar al-sunnah* ini, perlu diketengahkan salah satu kajian yang berkaitan dengan terma ini yang ditulis oleh Abdul Majid Khon. Baginya, *inkar al-sunnah* merupakan suatu paham yang timbul pada sebagian minoritas umat Islam yang menolak dasar hukum Islam dari sunnah shahih, baik sunnah praktis maupun yang secara formal dikodifikasikan para ulama, baik secara totalitas mutawatir dan ahad ataupun sebagian saja, tanpa

¹¹ Muh. Nasir Nur “Inkar al-Sunnah di Zaman Modern” makalah dalam diskusi dosen di UIN Sultan Syarif Kassim Pekanbaru, 3.

¹² Abdul Majid Khon, *Pemikiran Modern dalam Sunnah*, 20.

ada alasan yang dapat diterima oleh para ulama. Adapun yang dimaksud dengan sunnah praktis adalah pengamalan Alquran (sunnah amaliyah), sedangkan sunnah formalistik adalah sunnah yang tertera dalam berbagai kitab koleksi hadis.¹³ Berbekal definisi yang diformulasikannya tersebut, pemikiran *inkar al-sunnah* dapat dibedakan menjadi beberapa kelompok besar:¹⁴

a. *Inkar al-Sunnah mutlak*

Kelompok ini mengingkari otoritas sunnah secara mutlak sebagai sumber hukum, baik substansi sunnah yakni sunnah praktis (*'amaliyah*) secara *mutawatirah* dari Nabi sebelum terkodifikasi maupun juga sunnah yang sudah terkodifikasi dalam berbagai kitab hadis yang ditulis oleh para penghimpun hadis, baik dengan wujud sanad yang *mutawatir* ataupun *ahad*. Kalangan yang dapat disebutkan sebagai contoh *inkar al-sunnah mutlak* misalnya Syiah *Ghullah* yang menyatakan bahwa Ali yang berhak menjadi Nabi dan bukan Muhammad, yang dalam hal ini Jibril keliru dalam mentransmisikan kenabian; dan juga Rasyad Khalifah (w. 1988),¹⁵ seorang berkebangsaan Mesir yang mengaku menjadi Nabi. Secara umum, kelompok ini menolak otoritas keagamaan yang dipegang oleh Nabi Muhammad, sehingga apa yang bersumber dari beliau haruslah ditolak.

b. *Inkar al-Sunnah kulli*

Golongan ini hanya menolak kehujjahan sistem periwayatan sunnah yang terjadi pada masa pasca Nabi, baik secara *mutawatir* maupun *ahad* dan bukan esensi sunnah yang dilakukan Rasulullah dalam mempraktekkan Alquran secara *mutawatir* yang disebut *mutawatir amali* (sunnah praktis). Menurut Golongan ini, semua cara periwayatan sunnah, baik yang *mutawatir* dan *ahad* tidak dapat

¹³ *Ibid.*, 22-23.

¹⁴ Lihat *Ibid.*, hlm. 25-31.

¹⁵ Rasyad Khalifah mempunyai pengaruh besar dalam pemikiran Kassim Ahmad. Ia dalam bukunya mengakui bahwa karya-karya Rasyad Khalifah, khususnya *The Computer Speaks: God's Message to The World Qur'an, Hadis and Islam*, dan terjemahan al-Qur'annya, membuka jalan untuk memecahkan persoalan mengenai hadis, sehingga terbentuklah paham 'anti hadis'nya. Kassim Ahmad, *Hadis Ditelanjangi: Sebuah Re-Evaluasi Mendasar atas Hadis* (Tk.: Trotoar, 2006), hlm. 2. Namun dalam blognya, Kassim mengakui perbedaan prinsip antara dirinya dengan Rasyad Khalifah. Jika Rasyad Khalifah menolak hadis secara keseluruhan, tetapi Kassim Ahmad tidak menolaknya secara keseluruhan. Kassim Ahmad "Ikut Quran – Apa Maknanya?" dalam www.kassimahmad.blogspot.com diakses tanggal 11 November 2015.

memberikan manfaat aksiomatis dan hanya menyajikan ilmu yang bersifat spekulatif semata. Bagi golongan ini, tidak ada jalan periwayatan yang dapat dipercaya, sehingga tidak bisa dipakai sebagai pegangan. Sarjana yang termasuk dalam kategori ini misalnya Ahmad Subhi Mansur dan Taufiq Sidqi.

c. *Inkar al-Sunnah syibh kulli*

Golongan ini hanya menerima hadis yang ditransmisikan secara *mutawatir* saja dan menolak seluruh hadis *ahad*. Hal ini disebabkan pengetahuan yang terangkum dalam hadis *mutawatir* bersifat aksiomatis dan hadis *ahad* bersifat spekulatif. Namun menurut mereka, hadis *mutawatir* tidak mungkin terjadi, karena sulitnya persyaratan yang ditentukan oleh para ulama. Di antara tokoh yang berpendapat semacam ini adalah Mahmud Abu Rayyah yang menyatakan bahwa hadis *ahad* hanya memberikan faidah *dzann* (spekulatif) yang tercela dan tidak ada manfaatnya. Golongan *inkar al-sunnah syibh kulli* ini sebenarnya dapat pula dikategorikan sebagai *inkar al-sunnah kulli* karena menurut mereka hanya hadis *mutawatir* saja yang mengikat, tetapi pada tataran realitasnya hadis *mutawatir* tidak mungkin terjadi. Dengan demikian, dari logika ini tidak ada hadis Nabi satu pun yang bisa dipakai sebagai pegangan.

d. *Inkar al-Sunnah juz'i*

Menurut golongan ini, sebagian hadis *ahad* yang shahih harus ditolak apabila dipandang kontradiksi dengan Alquran, rasio, atau sains. Jadi, parameter untuk mengukur keotentikan sebuah hadis adalah kandungan Alquran atau juga rasio manusia dan ilmu pengetahuan yang ada. Tokoh-tokoh yang termasuk golongan ini misalnya Ahmad Amin dan Mushtafa Mahmud. Kedua tokoh ini menolak beberapa hadis yang dianggap tidak sesuai dengan Alquran, rasio, atau sains. Selain itu, termasuk golongan *inkar a-sunnah juz'i* pula kelompok yang menolak hadis selain dari jalan guru-gurunya sendiri atau imam-imam dalam kelompoknya sampai kepada Nabi, seperti golongan LDII (lembaga Dakwah Islam Indonesia).

2. Tinjauan Singkat secara Historis

a. *Inkar al-Sunnah* era klasik

Dalam catatan Mustafa al-A'zami, terdapat beberapa orang pada masa sahabat yang kurang begitu menaruh perhatian pada sunnah atau hadis Nabi, tetapi sifatnya hanya perseorangan saja. Mereka

mengindahkan hadis dan hanya fokus untuk belajar Alquran saja.¹⁶ Kemudian, klimaks dari tidak dihiraukannya hadis terjadi menjelang abad ke-2 H./7 M., yaitu pada eranya Imam al-Syafi'i (w. 204 H.) dengan ditandai adanya golongan kontra sunnah Nabi di kalangan komunitas muslim yang ditengarai sebagai golongan Mu'tazilah. Pemikiran tersebut kemudian menghilang selama sebelas abad berikutnya dan muncul kembali pada abad ke-13 H./19 M.¹⁷

Pada masa era Imam al-Syafi'i, gerakan *inkar al-sunnah* sedang bergejolak. Menurut Abu Zahrah, pada masa ini muncul tiga golongan pengingkar sunnah, yakni *pertama*, menolak sunnah secara keseluruhan, golongan ini hanya mengakui Alquran saja yang dapat dijadikan hujjah; *kedua*, golongan yang tidak menerima sunnah, kecuali yang semakna dengan Alquran; dan *ketiga*, hanya menerima sunnah *mutawatir* dan menolak yang *ahad*.¹⁸ Al-Syafi'i yang bergelar pendekar sunnah (*Nasir al-Sunnah*) pun berhasil menjawab dan menangkis argumentasi-argumentasi yang dibangun oleh orang-orang tersebut. Sehingga pasca masanya, sunnah menjadi jaya dan hilanglah orang yang mengingkari sunnah atau hadis sebagai otoritas hukum kedua setelah Alquran.¹⁹

b. *Inkar al-Sunnah* era Modern

Masa modern merupakan masa pembaharuan terhadap kajian-kajian keislaman yang ada. Pada masa ini, konsepsi teologi, yurisprudensi, dan sufistik yang telah tertanam dalam benak umat Islam mulai dipertanyakan. Banyak tokoh-tokoh pembaharu bermunculan

¹⁶ Misalnya Umayyah bin Khalid yang mencoba mencari seluruh permasalahan hanya merujuk pada al-Quran saja. Lantas ia datang pada Abdullah bin Umar dan berkata bahwa di dalam al-Qur'an dia hanya menemukan masalah shalat di rumah dan pada waktu perang saja (salat khauf), sedangkan masaah salat dalam perjalanan tidak ditemukan. Ibnu Umar pun menjawab "Wahai kemenakanku, Allah telah mengutus Muhammad saw dan kita tidak tahu apa-apa. Kita kerjakan saja apa yang Nabi kerjakan". M.M. Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009), 41.

¹⁷ M.M. Azami, *Hadis Nabawi*, 41-49.

¹⁸ Abdul Majid Khon, *Pemikiran Modern dalam Sunnah*, 58.

¹⁹ Dalam sejarah, al-Syafi'i juga banyak mengkritik golongan yang mengenyampingkan hadis di kalangan sunni dalam *al-Risalah* dan *al-Umm*-nya. Misalnya, madzhab Madinah yang lebih berpegang tradisi ahl al-Madinah dan madzhab Iraq yang lebih memakai rasionalitas. Untuk melihat bagaimana analisisnya, lihat Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, terj. Joko Supomo (Yogyakarta: Insan Madani, 2010).

pada periode ini. Pada masa modern ini pula, tepatnya abad ke-19 Masehi, tokoh-tokoh yang pembaharu yang skeptis terhadap sunnah atau hadis pun mulai bermunculan. Tokoh-tokoh ini tumbuh di berbagai wilayah yang berbeda-beda di seluruh penjuru dunia Islam, misalnya India-Pakistan, Mesir, Malaysia, dan bahkan Indonesia.

Di negara Indo-Pakistan, pada era modern ini terdapat golongan *Qur'aniyyun* (pengamal Alquran) yang mempunyai dua prinsip, yakni *pertama*, berpedoman hanya pada Alquran, baik dalam urusan agama maupun akhirat; dan *kedua*, hadis Nabi bukan sebagai hujjah dalam agama. Golongan ini terbagi menjadi empat kelompok, yakni *Umat Muslim Ahl al-Dzikir wa Alquran* yang dipimpin oleh Abdullah Jakrlevi (w. 1918 M.), *Umat Muslimah* yang nakhkodai oleh Ahmad al-Din Amratserrri (1933), *Tulu al-Islam* yang didirikan oleh Ahmad Parwez, dan *Ta'mir Insaniyat* yang dipimpin oleh Abd al-Khaliq Malwadah.²⁰

Sementara di negara Mesir sebagai poros utama pemikiran Islam kontemporer, muncul nama-nama yang pemikirannya banyak dikaji dan ditelaah di lingkungan STAIN, IAIN atau UIN, seperti Taufiq Sidqi (w. 1920) lewat artikel kontroversialnya dalam majalah *al-Mannar* yang bertitel “*al-Islam huwa al-Qur'an Wahdah*”, Mahmud Abu Rayyah yang dikenal sangat kritis terhadap hadis Nabi dan sahabat Abu Hurairah, dan Ahmad Amin (w. 1954) yang meragukan kritik eksternal (*isnad*) hadis.²¹ Dengan pola pikir yang berlainan, mereka mempunyai benang merah dalam aspek meragukan otoritas hadis sebagai sumber normatif dalam ajaran Islam.

Tidak ketinggalan di bumi nusantara muncul pula golongan yang mengingkari hadis Nabi sebagai sumber hukum, misalnya saja Ir. Irham Sutarto, Abdurrahman, Dalimi Lubis dan Nazwar Syamsu. Dalam benak mereka, hanya Alquran yang dapat dipakai sebagai sumber rujukan. Di negeri Jiran Malaysia sebagai tetangga negara kita muncul nama Kassim Ahmad sebagai *munkir al-sunnah*.²²

Nama lengkap tokoh kontroversial ini adalah Kassim bin Ahmad. Lahir pada tanggal 9 September 1933 di Bukit Pinang, daerah kota Setar utara propinsi Kedah Malaysia. Ayahnya bernama Ahmad bin Ishaq, sementara ibunya bernama Ummi Kalthom binti Haji Ahmad.

²⁰ Abdul Majid Khon, *Pemikiran Modern dalam Sunnah*, hlm. 79-81.

²¹ *Ibid.*, hlm. 86-100.

²² *Ibid.*, hlm. 102-114.

Kedua orang tuanya berasal dari wilayah Melayu Pattani, Thailand. Hasil goresan tangan Kassim yang berhasil diukirnya cukup banyak, antara lain *Dialog dengan Sastrawan* (Kuala Lumpur: penerbit Pena, 1979), *Quo Vadis Bangsaku?* (Kuala Lumpur: Media Indah, 1989), *Teori Sosial Modern Islam* (1984). *Hadits Satu Penilaian Semula* (1986), *Hadits-Jawapan kepada Pengkritik* (1992).

Epistemologi Pemikiran Kassim Ahmad

1. Hakikat Hadis

Suatu pengetahuan sudah selayaknya didasarkan atas sebuah kepastian, sebab apabila pengetahuan disandarkan pada dugaan semata, maka hanya keraguan saja yang akan selalu mengintai. Dalam ranah filsafat, terdapat dua komunitas besar dalam memahami kebenaran pengetahuan ini. Golongan empirisisme yang berpandangan bahwa pengetahuan adalah sesuatu yang didapatkan dari indera manusia melalui pengalaman atau bisa dikatakan objek berada di luar subjek. Sedangkan golongan rasionalisme mempunyai prinsip bahwa pengetahuan merupakan produk yang dihasilkan oleh rasio manusia atau objek berada di dalam subjek.

Berbeda dengan dua kutub besar dalam tradisi filsafat tersebut yang cenderung dikotomis, Kassim Ahmad mencoba untuk mengkombinasikan keduanya dan ditambah dengan pengetahuan revelasi yang umumnya terjadi dalam filsafat skolastik. Sebuah pengetahuan haruslah diperoleh dari sumber aksiomatis dan bukan sentimen dan prasangka belaka. Kaidah ilmiah Islam, kata Kassim, memakai tiga sumber ilmu, yaitu panca indera atau empiris (*'ainul yaqin*), keterangan akal atau rasio (*ilmu yaqin*), dan penjelasan wahyu (*haqqul yaqin*). Lebih lanjut, ia memaparkan bahwa ketiganya harus digabungkan untuk mengetahui kebenaran suatu perkara. Dalam menganalisis hadis, ia menggunakan tiga sumber pengetahuan tersebut.²³

2. Sumber Pengetahuan

Sebagaimana yang penulis jelaskan sebelumnya bahwa Kassim mempunyai tiga sumber pengetahuan dalam mengkonstruksi kerangka epistemologisnya. Dalam hal ini, penulis mencoba mengelaborasinya dengan menjabarkannya sebagai berikut:

²³ Kassim Ahmad, *Hadis Satu Penilaian Semula* (Selangor: Media Intelek, 1986), 24.

a. Pengetahuan Empiris

Dalam berbagai macam penjelasannya tentang hadis Nabi, Kassim banyak mengcounter hadis dengan pendekatan empiris atau sejarah. Ia banyak menggali problem-problem atau anomali-anomali yang dimiliki oleh hadis. Kassim menyebutkan bahwa Khalifah Abu Bakar membakar catatan hadisnya yang jumlahnya hampir 500, sebab dikawatirkan semuanya palsu. Ada pula Umar bin Khattab yang menunda rencananya untuk menyusun hadis, karena ia tidak ingin mengalihkan perhatian umat Islam dari Alquran ke hadis.²⁴

Menurut Kassim, dalam catatan sejarah, hadis mulai muncul ke permukaan dan membludak ketika terjadi perang saudara yang diakibatkan oleh konflik politis. Pemalsuan ini dimulai ketika terjadi konflik antara pendukung Ali (Syiah) dan Abu Bakar (Bakriyah). Pada mulanya, golongan Syiah menciptakan hadis dalam bentuk eulogis (pujian terhadap orang yang sudah meninggal), yang kemudian komunitas Bakriyah melakukan hal yang sama sebagai bentuk oposisi.²⁵ Kassim mengutip pendapat Ibnu Abi al-Hadid, seorang penganut Syiah (w. 655/1257) yang menyatakan dalam sebuah koleksi terkenal yang diatributkan pada Ali bin Abi Talib, *Nahj al-Balagha*:

“... ketahuilah bahwa asal muasal penciptaan hadis-hadis *fadhilah* (keutamaan) adalah dari kaum Syiah, karena mereka yang pertama memalsukan hadis-hadis instan tentang para pemimpin mereka. Kebencian pada musuh membuat mereka melakukan pemalsuan ini... Ketika pendukung Abu Bakar melihat apa yang telah dilakukan kaum Syiah, mereka membuat hadis dari guru mereka sendiri untuk melawan orang Syiah... Ketika kaum Syiah melihat apa yang dilakukan Bakriyah, mereka meningkatkan usaha mereka...”²⁶

Pemalsuan ini kemudian berlanjut dan mencapai puncaknya ketika muncul konflik antara Muawiyah dan Ali. Dalam kaitannya dengan ini, Kassim juga menukil pendapat Ibnu Abi al-Hadid :

²⁴ Kassim Ahmad, *Hadis Ditelanjangi*, 42.

²⁵ Pendapat seperti ini juga dapat dilihat dalam pemikiran Juynboll. Lihat G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition; Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Hadith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 12-13.

²⁶ Kassim Ahmad, *Hadis Ditelanjangi*, 45.

“... Kemudian Muawiyah menulis kepada gubernurnya dan berkata: ‘hadis tentang Usman telah meningkat dan tersebar di tiap-tiap kota besar, kota kecil, dan daerah-daerah. Ketika suratku ini sampai padamu, panggil orang-orang untuk menghubungkan jasa para sahabat dan khalifah pertama. Dan jangan biarkan umat Islam manapun menghubungkan segala hal tentang Ali tanpa menyinggung sesuatu yang bertentangan dengan sahabat. Hal ini membuatku lebih baik dan lebih menyenangkan aku....’²⁷

Demikianlah bagaimana Kassim Ahmad menyajikan pengetahuan empiris atau sejarah sebagai salah satu sumber pengetahuannya. Ia mengutip dan menganalisis pandangan dan cerita-cerita para sejarawan yang berbicara mengenai pemalsuan hadis. Sarjana lain yang dikutipnya dalam rangka membangun kerangka epistemologisnya, misalnya Ahmad Amin, Fazlurrahman, dan Ignaz Goldziher. Ia mengutip beberapa cerita pemalsuan hadis yang terjadi pada masa dan pasca sahabat.

b. Pengetahuan Rasio

Rasionalitas bagi Kassim Ahmad menempati posisi yang cukup penting, sebab ia berfungsi sebagai alat pengolah pemikirannya, terutama mengenai problem hadis Nabi. Hal ini salah satunya terlihat dari pemikirannya mengenai pencatatan hadis pada era Nabi. Diceritakan bahwa Nabi melarang penulisan hadis, sebab takut akan bercampur dengan Alquran. Namun, ketika bahaya tersebut sudah tidak ditemukan lagi, maka larangan tersebut secara otomatis dapat dicabut. Menurut Kassim, hal ini sangat tidak masuk akal, selain karena terdapat riwayat-riwayat belakangan yang berisi penolakan penulisan hadis oleh beberapa sahabat, mustahil Nabi menyamakan perkataannya dengan Alquran. Selain itu juga, tidak mungkin Nabi berkeinginan agar pengikutnya mengikuti tulisan yang tidak pernah diberi hak oleh beliau dan keasliannya tidak dapat dijamin yang kemudian menaikkan kebingungan dan kesukaran bagi orang Islam.²⁸

Menurut Kassim, proses transmisi hadis, bagaimanapun juga, akan menghilangkan otentisitasnya, sebab hadis baru dibukukan sekitar

²⁷ Kassim Ahmad, *Hadis Ditelanjangi*, 46.

²⁸ Kassim Ahmad, *Hadis Ditelanjangi*, 68.

dua sampai lima abad pasca Nabi wafat. Ia menganalogikan proses transmisi hadis dengan keterangannya sebagai berikut:

“... Bukan niat kami untuk mengatakan Bukhari, Muslim, dan orang lain adalah para pemalsu. Bagaimanapun, bahkan para siswa baru psikologi dasar atau komunikasi pun akan bersaksi bahwa pesan sederhana, katakanlah 15 kata-kata akan terdistorsi setelah hanya melintasi lima pesuruh. (Pembaca-pembaca kami persilahkan untuk mencoba eksperimen ini)...”²⁹

c. Pengetahuan Wahyu

Dalam pandangan Kassim, Alquran merupakan sumber pengetahuan revelasi yang bersifat otentik dan aksiomatik. Ia adalah kitab yang lengkap, sempurna, dan terperinci. Ia menjadi hukum pokok dan bimbingan dasar umat manusia yang mencakup tiap-tiap aspek kehidupan. Ajaran Nabi yang asli (otentik), kata Kassim, hanyalah Alquran, sementara hadis tidak setara dengan Alquran. Dengan demikian, wahyu dalam pengertian Kassim hanyalah Alquran dan hadis bukanlah bagian dari wahyu.

Teori semacam ini menunjukkan Kassim berada pada posisi layaknya sarjana klasik yang kontra hadis. Ia juga menyadari pendapatnya pada Alquran 6: 38 “Ma farratna min al-Kitabi min syai” bahwa semua permasalahan sudah diatur dalam Alquran, sehingga implikasi yang muncul, umat Islam tidak membutuhkan eksistensi hadis dan Alquran dianggap sudah sempurna, komplit, dan terperinci.³⁰

3. Struktur Pengetahuan

Sebagaimana yang penulis jelaskan sebelumnya, bahwa Kassim memandang Alquran merupakan kitab yang sudah lengkap, sempurna, dan terperinci. Sedangkan hadis, menurut Kassim, hanyalah perkataan-perkataan dan pelbagai tindakan yang dituduhkan pada Nabi dan otentisitasnya tidak mendapatkan garansi. Hadis Nabi yang sesuai dengan Alquran, kata Kassim, bisa diterima, sedangkan yang bertentangan dengannya secara otomatis haruslah ditolak.³¹

²⁹ Kassim Ahmad, *Hadis Ditelanjangi*, hlm. 72.

³⁰ Moh. Nur Ichwan “Kassim Ahmad dan Evaluasi”, hlm. xliii.

³¹ Kassim Ahmad, *Hadis Ditelanjangi*, hlm. 92. Pernyataan Kassim tersebut sepertinya tidak terkesan aneh, sebab banyak intelektual muslim lainnya juga

Akan tetapi, yang patut disayangkan adalah tidak adanya penjelasan kongkret mengenai hadis yang diterima versi Kassim. Dalam berlembar-lembar bukunya ia hanya sibuk membangun argumentasi-argumentasi dalam menolak hadis sebagai sumber hujjah. Tercatat ia hanya mencontohkan dokumen piagam Madinah, meskipun terdapat perbedaan, sebagai hadis yang riil. Bisa jadi hadis yang tidak bertentangan dengan Alquran yang dimaksud Kassim adalah hadis-hadis yang mengandung nilai-nilai kebaikan. Ini terlihat dalam penuturannya:

“Tetapi, hadis tetap dapat dibaca, sama halnya kita membaca buku lain: buku-buku religius, sejarah, atau yang lainnya. Ajaran-ajaran apapun yang baik yang dapat ditemukan pada mereka – dan disana terdapat banyak – kita pasti dapat dan perlu mengikutinya. Namun yang bertentangan dengan fakta historis, fakta ilmiah, atau Alquran, sungguh-sungguh tidak dapat diterima.”³²

Dalam keterangan lain, Kassim menyatakan bahwa hadis adalah ajaran-ajaran asing yang berbahaya yang tidak diajarkan oleh Nabi, tetapi dengan terampil dirujuk pada beliau. Dalam pemikirannya, hadis dianggap sebagai penyebab utama keterpurukan yang menimpa umat Islam.³³ Menurut Kassim, umat Islam pada era Nabi dan

memberikan kualifikasi tidak bertentangan dengan al-Qur'an dalam kritik internal (*matan*), misalnya al-Qardhawi dan Muhammad al-Ghazali. Namun dalam pandangan penulis, opini Kassim sangat problematis, karena kata 'bertentangan' mempunyai makna yang tidak disebutkan dalam al-Qur'an beserta rinciannya juga yang kemungkinan dipengaruhi pandangannya pada konten al-Qur'an yang terperinci. Pemahaman secara lebih gamblang tentang ini bisa dilihat dalam argumentasinya mengenai praktek shalat Qur'ani, yang tidak menyebutkan sama sekali hadis yang memperinci shalat, bahkan shalat versi Kassim cenderung sangat bebas. Dengan demikian, hadis yang memerinci al-Qur'an dianggap bertentangan juga. Menurut Nur Ichwan, pemikiran Kassim dianggap paradoks, karena dalam mengawali tulisannya ia menolak hadis secara generalitatif dan penilaian semacam ini dipertahankan hampir di seluruh halaman bukunya. Namun dalam kongklusinya, Kassim menyatakan posisi hadis/sunnah yang sebenarnya (bisa diterima asalkan tidak bertentangan dengan al-Qur'an), meskipun dalam beberapa statemen sebelumnya darinya ada indikasi bahwa hadis dapat diterima. Akan tetapi, pernyataan-pernyataan tersebut tenggelam dengan penolakannya terhadap hadis yang sangat dahsyat. Moh. Nur Ichwan "Kassim Ahmad dan Evaluasi", hlm. xli-xlii.

³² Kassim Ahmad, *Hadis Ditelanjangi*, 93.

³³ Kassim Ahmad, *Hadis Ditelanjangi*, 6.

sahabatnya begitu hebat, sehingga dengan cepat berhasil menciptakan imperium yang mencakup Persia dan Byzantium dan dalam dua hingga tiga ratus tahun telah menciptakan peradaban dunia yang hebat. Hal ini berbeda dengan umat Islam pada masa sekarang. Dewasa ini, tulis Kassim, kearifan politis umat Islam, sains, dan peradabannya cenderung sirna dan yang tersisa hanyalah kejayaan dan kenangan masa lalu.³⁴

Demi menyelesaikan permasalahan yang menimpa umat Islam sekarang ini dan meletakkan dasar renaissans baru bagi umat Islam, menurut Kassim, sudah saatnya kembali pada sumber pengetahuan yang paling murni, yakni Alquran. Ia menyatakan:

“... Semua hal yang kita perlukan, unsur yang purba, terletak dalam Alquran, tersembunyi dan hanya menantikan kita untuk menggapainya kembali. Mata air terjernih dengan sumber pengetahuan paling murninya masih bergerak lurus dan benar dalam Alquran, sebagaimana yang dimilikinya dari hari pewahyuannya yang pertama dari Allah yang maha kuasa...”³⁵

4. Metode Pengetahuan

Metode pengetahuan yang dipakai oleh Kassim Ahmad, menurut penulis, adalah metode *induktif cum deduktif*. Hal ini merupakan implikasi logis ketika dirinya menetapkan pengalaman, rasio, dan wahyu sebagai sumber pengetahuan secara bersama-sama. Metode induktif yang dilakukannya terlihat ketika Kassim mengkaji hadis dengan pendekatan empiris (sejarah). Sedangkan rasio dan wahyu (Alquran) menunjukkan metode deduktifnya.

Dalam mekanisme berpikirnya, Kassim banyak memperlmasalahkan dan menolak hadis-hadis Nabi yang problematis sebagai counter atas opini al-Syafi'i tentang teori koherensi (persesuaian) antar hadis. Menurut al-Syafi'i, hadis tidak mungkin bertentangan dengan Alquran atau hadis lain. Jika ditemui kontradiksi, maka itu hanya penampilan luarnya saja, tetapi bukan pada substansinya.³⁶ Dalam pandangan Kassim, pertentangan lahiriyah tersebut tetaplah ada. Untuk membuktikan hipotesis tersebut, ia

³⁴ Kassim Ahmad, *Hadis Ditelanjangi*, 10.

³⁵ Kassim Ahmad, *Hadis Ditelanjangi*, 91.

³⁶ Kassim Ahmad, *Hadis Ditelanjangi*, 76.

mendata beberapa hadis yang kontradiksi dengan Alquran; hadis lain; dan fakta historis, fakta ilmiah, dan logika sederhana dalam tulisannya.³⁷

Kassim juga mencounter empat alasan kaum tradisionis yang menegakkan eksistensi hadis pada abad kedua hijriyah. *Ahlul hadis* atau kaum tradisionis, kata Kassim, berpendapat bahwa mereka mendapatkan wewenang dari Alquran. Padahal dalam perspektif Kassim, hadis tidak mempunyai wewenang apa-apa dalam Alquran, sehingga pernyataan mereka tertolak dengan sendirinya.

Keempat alasan kaum tradisionis tersebut adalah :

a. Hadis merupakan wahyu Tuhan

Allah swt berfirman dalam QS. al-Baqarah: 129:

رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ _____ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

Ayat di atas menyandingkan kata *al-Kitab* (Alquran) dengan *al-Hikmah*. Dengan mengutip pendapat *ahlul ilmi*³⁸ untuk ayat di atas dan ayat-ayat serupa dengannya, Imam al-Syafi'i menginterpretasikan perkataan "al-Hikmah" sebagai hadis atau sunnah Nabi dalam *magnum opus*-nya *al-Risalah*.³⁹ Interpretasi seperti ini sangatlah ditentang oleh Kassim Ahmad. Ia menyatakan bahwa kata hikmah dalam Alquran sebanyak dua puluh kali memiliki makna ajaran-ajaran Alquran atau kebijaksanaan secara umum yang dianugerahkan kepada para Nabi dan Rasul ataupun para ulama.⁴⁰

³⁷ Lihat contoh-contoh hadisnya dalam Kassim Ahmad, *Hadis Ditelanjangi*, 78-88.

³⁸ Jika dilacak dalam kitab-kitab tafsir, maksud dari *ahlul ilmi* ini adalah periwayatan Qatadah. Para pakar tafsir sendiri memberikan beragam tafsir terhadap kata hikmah. Malik dari Ibnu Wahb dan Ibnu Zayd mengartikan sebagai "pengetahuan agama, paham dalam takwil, dan mengerti melalui petunjuk Allah"; menurut Qatadah "sunnah dan penerapan syariah"; sebagian berpendapat "hukum dan keputusan" dan lain sebagainya. Abdul Majid Khon, *Pemikiran Modern dalam Sunnah*, 127.

³⁹ Muhammad bin Idris Al-Syafi'i, *al-Risalah* (Kairo: al-'Aqsa, tt), hlm. 45.

⁴⁰ Nasr Hamid Abu Zayd juga tidak menyetujui interpretasi al-Syafi'i terhadap kata hikmah tersebut. Dalam pandangan Nasr Hamid, al-Syafi'i dianggap menyamakan antara al-Qur'an dan sunnah sebagai wahyu Tuhan. Hal ini tentu saja mengabaikan 'kemanusiaan' Nabi dan melenyapkan hadis 'Kalian lebih mengetahui urusan dunia kalian' waktu Nabi salah berpendapat dalam peristiwa penyerbukan kurma di Madinah. Nasr Hamid Abu Zayd, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisme, Arabisme*, terj. Khoiron Nahdhiyyin (Yogyakarta: LkiS, 2012), 46.

Kassim juga mengkritik keras pandangan tradisionis yang menyatakan bahwa hadis adalah wahyu Tuhan, yang didasarkan pada firman Allah QS. al-Najm: 3-4

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (4)

Dengan berbekal pemahaman dari ayat tersebut secara lebih luas,⁴¹ menurut Kassim, ayat di atas menjelaskan bahwa yang diucapkan di sini adalah merujuk kepada keadaan Nabi dalam penerimaan wahyu (Alquran), bukan perkataan Nabi sebagai manusia biasa (hadis).⁴²

b. Perintah Tuhan untuk menaati Nabi

Teori kedua ini berkaitan dengan perintah Tuhan supaya orang mukmin mentaati Rasul. Allah berfirman dalam QS. al-Nisa': 59

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ
إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Kaum tradisionis mengelaborasi dua ide dari ayat di atas. *Pertama*, Rasul adalah kekuatan tersendiri yang harus ditaati dan terpisah dari Allah. *Kedua*, patuh kepada Rasul berarti mentaati hadis/sunnah. Dalam hal ini, Kassim tidak setuju dengan penafsiran tersebut. Menurutnya, Rasul dan Tuhan merupakan dua entitas yang tidak dapat dipisahkan, sebab tugas utama Rasul adalah untuk menyampaikan pesan Tuhan (QS. Al-Maidah: 67). Dengan demikian, ketaatan pada Rasul berarti ketaatan pada Tuhan.⁴³ Jika dilihat lebih luas ada pula ayat Alquran yang menyuruh manusia tunduk sepenuhnya kepada Tuhan seperti pada QS. al-Zumar: 54:

وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلُمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ

Kassim masih memberikan kemungkinan adanya perkataan dan kebijakan Nabi yang berada di luar Alquran. Menurut Kassim, dalam kondisi itu Nabi bertindak sebagai pemimpin masyarakat dan manusia biasa. Rakyat berkewajiban untuk mematu-hinya, selama (dan tentunya) tidak melampaui batas-batas Tuhan. Akan tetapi, kebijakan tersebut hanya berlaku pada kondisi pada waktu itu saja dan tidak mengikat. Contohnya seperti piagam Madinah, yang meskipun mengandung nilai toleransi yang tinggi, persatuan dan persamaan

وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ (1)
يُوحَىٰ (4) عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ (5)
(2) وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (4)
(6) وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ (7)
(8) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ
10 (9)

⁴² Kassim Ahmad, *Hadis Ditelanjangi*, 23.

⁴³ Kassim Ahmad, *Hadis Ditelanjangi*, 24-25.

dalam masyarakat sesuai dengan ajaran Alquran, tetapi bentuk yang mereka ambil dikondisikan dengan keadaan yang berlaku.⁴⁴

c. Hadis merupakan penafsir al-Quran

Kaum tradisionis mengklaim bahwa Nabi merupakan *interpreter* Alquran dan hal ini hanya bisa diketahui lewat hadis. Oleh sebab itu, hadis menempati posisi penting dalam proses tafsir Alquran. Tanpa hadis, orang Islam tidak akan bisa memahami dan menjalankan perintah Tuhan dalam Alquran.⁴⁵

Berbeda dengan pendapat kaum tradisionis, dalam pandangan Kassim, tafsir Alquran tidak terkonstruksi pada Nabi Muhammad dan orang-orang setelahnya secara lengkap dan sekaligus dalam satu waktu. Alquran sebagai Firman Allah, tidak dapat dipahami secara lengkap, kecuali setelah melalui proses panjang pemahaman rasional dan kajian keilmuan.⁴⁶

Kassim mengambil contoh shalat yang dilakukan oleh orang Islam. Menurutnya, jika kita mempelajari Alquran dan sejarah Arab sebelum Nabi secara cermat, maka akan ditemukan bahwa Alquran telah mengajarkan bahwa kewajiban shalat dan ibadah religius Islam lainnya sudah diajarkan oleh Nabi Ibrahim. Semua Nabi, ulas Kassim, sudah mempraktekkannya, tetapi sebagaimana yang diberitahukan Alquran bahwa generasi terakhir, termasuk bangsa Arab pada waktu kelahiran Nabi telah kehilangan ibadah ini. Dalam QS. Al-Anfal: 35 disebutkan “Shalat mereka (kafir Quraysi) di rumah suci tidak lebih dari penipuan dan kesesatan”.⁴⁷

Hal penting yang harus dicatat juga, kata Kassim, bahwa dalam Al-Muzammil sebagai wahyu di era awal sudah mencantumkan shalat dan zakat, yang mengindikasikan bahwa ibadah religius ini telah dikenal dan dipraktekkan. Realitas ini membuktikan bahwa pada dasarnya shalat kita saat ini tidak diberikan pada Nabi ketika isra mi’raj sebagaimana yang dipahami kaum tradisionis.⁴⁸

⁴⁴ Kassim Ahmad, *Hadis Ditelanjangi*, 25-26.

⁴⁵ Kassim Ahmad, *Hadis Ditelanjangi*, 26.

⁴⁶ Kassim Ahmad, *Hadis Ditelanjangi*, 27.

⁴⁷ وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيَةً

⁴⁸ Menurut penuturan al-Syafi’i, *ahlul ilmi* menyatakan bahwa Allah telah menurunkan kewajiban shalat wajib, sebelum kewajiban shalat lima waktu berdasarkan QS. al-Muzammil ayat kedua “Qum al-Lail”. Muhammad bin Idris Al-Syafi’i, *al-Risalah*, 58.

Alquran juga, kata Kassim, telah memberikan bentuk detail penting dalam shalat, misalnya berwudlu terlebih dahulu (QS. 5: 6), pakaian yang layak dikenakan (QS. 7: 31), berdiri dan menghadap kiblat (QS. 2: 144), dan lain sebagainya. Lebih lanjutnya, kata Kassim, perbuatan baik menurut Alquran harus selalu diperhatikan dan tidak dilihat dari bentuk luarnya saja. Ortodoksi sebuah bentuk akan mengalahkan tujuan dari sesuatu tersebut. Menurut Kassim, inilah yang menjadi problem ketika Pangeran Saudi Sultan Salman mengikuti misi luar angkasa Amerika, Discovery, pada 1985. Ulama Saudi tidak mampu menjawab bagaimana ia harus shalat dalam pesawat ulang-alik.⁴⁹

Dalam tulisan lamanya, *Hadis Satu Penilaian Semula*, secara eksplisit Kassim menyebutkan bahwa ada dua hikmah Tuhan tidak merincikan bentuk dan ketentuan shalat dalam Alquran. *Pertama*, karena ketentuan ini telah diajarkan kepada Nabi Ibrahim dan pengikutnya, kemudian diikuti oleh umat Nabi Muhammad. *Kedua*, karena bentuk dan ketentuan shalat tidak begitu penting dan Tuhan ingin memberikan keringanan kepada umat Nabi Muhammad untuk melakukan shalat dalam keadaan apa saja seperti dalam perjalanan jauh, dalam peperangan, sakit atau di ruang angkasa mengikuti cara yang sesuai⁵⁰

Dari penjelasannya di atas, menurut hemat penulis, dapat diambil dua konklusi penting, yakni *pertama*, Kassim memaknai shalat secara bebas dan hanya berpedoman pada Alquran saja, sehingga implikasinya hadis (non-Qur'an) yang berfungsi sebagai rincian Alquran dianggap bertentangan dengan Alquran itu sendiri; *kedua*, Nabi tidak memiliki otoritas dalam hukum dan tradisi praktikal muslim yang harus diikuti, sebab orang Islam dianggap tidak membutuhkan figur Nabi dalam beberapa tradisi religius, seperti shalat, zakat, dan haji, karena tradisi ini sebenarnya sudah ada semenjak Nabi Ibrahim. Nabi dalam perspektif Kassim hanya berfungsi sebagai penerima Alquran, yang telah banyak berkorban dan penuh perjuangan, sehingga disebut "Rahmat bagi seluruh alam".⁵¹

d. Nabi adalah *uswatun hasanah*, sehingga harus diikuti

⁴⁹ Kassim Ahmad, *Hadis Ditelanjangi*, 29.

⁵⁰ Kassim Ahmad, *Hadis Ditelanjangi*, 47.

⁵¹ Kassim Ahmad, *Hadis Satu Penilaian*, 22.

Menurut kaum tradisionis, Nabi merupakan *uswatun hasanah* bagi umat Islam dan ini perlu diikuti dengan berpegang pada hadis Nabi. Sebagaimana dalam firman Allah QS. al-Ahzab: 21

اللَّهُ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا

Menurut Kassim Ahmad, jika melihat pada konteks ayat di atas ternyata tidak merujuk pada setiap gerak-gerik dan kelakuan Nabi. Menurut Kassim, ayat tersebut merujuk pada kepercayaan atas bantuan dari Allah, sebab kaum beriman mengira bahwa Nabi telah meninggal dalam peperangan. Akan tetapi, tulis Kassim, tidak salah apabila maknanya dibelokkan secara umum, yakni Nabi memberikan contoh yang besar bagi umat Islam. Contoh Nabi tidak lain hanyalah keteguhan kepercayaannya dan kesetiiaannya yang kuat pada Alquran. Menurut Kassim, ungkapan *Uswatun Hasanah* dalam ayat di atas berarti pegangan, pendirian, dan perjuangan.⁵²

5. Validitas Pengetahuan

Dalam perkembangannya, teori kebenaran (*theory of truth*) terbagi menjadi tiga:⁵³

a. Teori Koherensi

Teori ini menyatakan bahwa suatu proposisi dianggap benar apabila suatu pernyataan tersebut koheren atau konsisten atau saling berhubungan dengan pernyataan-pernyataan sebelumnya yang dianggap benar. Misalnya, terdapat sebuah statemen “Semua manusia membutuhkan makanan” yang bernilai benar, maka statemen “Syarif adalah manusia, maka ia memerlukan makanan” adalah benar juga, sebab sesuai dengan statemen pertama. Metode yang dikembangkan adalah deduktif.

b. Teori Korespondensi

Teori ini menjelaskan bahwa suatu proposisi benar jika materi pengetahuan yang dikandung pernyataan tersebut saling berkesesuaian dengan objek yang dituju oleh pernyataan tersebut. Misalnya saja dikatakan bahwa “Lamongan ada di Jawa Timur”, proposisi ini bernilai benar, karena sesuai dengan kenyataan. Metode yang digunakan adalah induktif.

⁵² Kassim Ahmad, *Hadis Ditelanjangi*, 31.

⁵³ Fuad Ihsan, *Filsafat Ilmu* (Jakarta: Rineka Cipta, 2010), 133-135.

c. Teori Pragmatis

Teori kebenaran ini memberikan eksplanasi bahwa suatu proposisi dianggap benar apabila pernyataan tersebut bersifat fungsional dalam kehidupan praksis. Oleh sebab itu, kebenaran proposisi bisa berubah-ubah selaras dengan masih memiliki fungsi atau tidak dalam kehidupan manusia. Misalnya saja, teori hermeneutika dalam proses interpretasi Alquran adalah benar, sebab ia menjadi solusi atas problem yang mendera umat Islam di era kontemporer ini.

Dengan berbekal tiga teori tersebut, penulis menyimpulkan bahwa Kassim pada dasarnya memakai teori koherensi dan korespondensi. Namun, jika dilihat antara keduanya, koherensi terasa lebih dominan dan lebih kuat. Hal ini disebabkan adanya pengaruh Rasyad Khalifah pada dirinya, yang berpendirian bahwa hanya Alquran-lah sebagai satu-satunya sumber normatif Islam. Kassim menyatakan dalam bukunya :

“... Meskipun demikian, persyaratan ini adalah pemikiran ilmiah, yang masih belum cukup jelas hingga pada 1985 karya sarjana muslim Mesir yang terkemuka, Dr. Rasyad Khalifah, khususnya dalam *The Computer Speaks, God’s Message to the World, Qur’an, Hadis, and Islam*-nya, serta terjemahan Alqurannya yang hebat membukaka jalan saya untuk memecahkan persoalan tentang hadis...”⁵⁴

6. Tipologi Pemikiran

Kassim memang pada hakikatnya tidak menegasikan peran Nabi sebagai penerima wahyu Tuhan. Ia masih mengakui Muhammad sebagai Rasulullah. Dalam pemikirannya, Nabi tidak mungkin keluar dari bingkai ajaran Alquran. Ia hanya melakukan apa yang diperintahkan Tuhan lewat ayat-ayat-Nya. Jika Nabi berkata atau berperilaku di luar Alquran – yang tentunya sesuai dengan nilai-nilai Alquran misalnya Piagam Madinah - maka tetap tidak dapat diikuti oleh masyarakat Islam, dan hanya berlaku pada era Nabi saja.

Namun yang perlu dikritisi dari pendapat Kassim adalah bahwa tidak adanya otoritas Nabi dalam kaitannya sebagai sumber hukum baik sebagai penjelas ataupun otoritas yang berdiri sendiri, misalnya dalam beberapa ritual religius muslim yang diklaim berasal dari tradisi Nabi Ibrahim, membuat Nabi ditolak tradisi praktikalnya. Sehingga Nabi

⁵⁴ Kassim Ahmad, *Hadis Ditelanjangi*, 2.

tidak mempunyai wewenang yang kemudian diikuti oleh orang-orang setelahnya. Yang perlu diikuti hanyalah keteguhannya pada Alquran. Hal tersebut menjadikan pemikirannya seperti terdapat tipologi *inkar al-sunnah* mutlak berdasarkan kategorisasi Abdul Majid Khon, sebab ia tidak mengakui 'sunnah' serta 'hadis' dalam bahasa Rahman. Pemikiran tersebut selaras seperti pemikiran tokoh yang mengilhaminya, yakni Rasyad Khalifah.

Meskipun demikian, apabila melihat pendapatnya yang masih mentolelir adanya hadis yang diterima bila berkorespondensi dengan Alquran, maka ia lebih layak dikategorikan sebagai *inkar al-sunnah juz'i*. Baginya, tidak semua hadis harus ditolak, dan inilah yang membedakannya dengan Rasyad Khalifah. Akan tetapi masalahnya adalah, pandangan seperti ini pun seakan tenggelam dalam lautan luas penolakannya terhadap hadis. Ironisnya, tidak ada penjelasan yang benar-benar kongkret serta contoh-contoh yang proporsional mengenai hadis yang otentik versi Kassim dalam bukunya.

Kesimpulan

Pemikiran terhadap hadis memang menarik untuk dikaji, tidak terkecuali kerangka epistemologi pemikiran Kassim Ahmad dalam menolak hadis Nabi. Kassim dengan tiga sumber pengetahuan, yakni empiris, rasional, dan revelasi berusaha membangun argumentasi kontra hadis. Sayang sekali, meskipun ia dengan semangat membara 'menelanjangi' problem seputar hadis, ternyata tidak disangka dalam konklusinya ia menyatakan masih menerima hadis jika sesuai dengan kandungan Alquran. Pandangannya ini pun seakan tenggelam dalam lautan luas penolakannya terhadap hadis. Ironisnya, tidak ada penjelasan yang benar-benar kongkrit serta contoh-contoh yang proporsional mengenai hadis yang otentik versi Kassim dalam bukunya.

Jika dipetakan, pemikiran Kassim terkait penolakannya terhadap hadis berada pada posisi *inkar al-Sunnah* mutlak berdasarkan kategorisasi Abdul Majid Khon, atau dengan perspektif lain dikategorikan sebagai *inkar al-sunnah juz'i* jika dipandang berdasarkan masih adanya penerimaannya terhadap hadis yang sesuai dengan Alquran. Secara umum, pemikiran tersebut bagaimanapun juga kurang representatif untuk diikuti, sebab tidak ada yang bisa dijadikan petunjuk Tuhan, selain Alquran, kecuali hadis Nabi. Meskipun hadis

mempunyai beberapa kelemahan yang kemudian dikritik oleh Kassim, namun tidak berarti hadis harus dilepaskan keberadaannya begitu saja. Ia bisa difilter dengan kualifikasi-kualifikasi yang dibuat para ulama, sehingga muncul hadis shahih, hasan, dhaif, dan maudhu. Wallahu a'lam.

Daftar Pustaka

- Ahmad, Kassim. *Hadis Satu Penilaian Semula*. Selangor: Media Intelek, 1986.
- Ahmad, Kassim. *Hadis Ditelanjangi: Sebuah Re-Evaluasi Mendasar atas Hadis*. T.p: Trotoar, 2006.
- Amin, Ahmad. *Fajr al-Islam*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Arabi, 1969.
- Azami, M.M. *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009.
- HAM, Musahadi. *Evolusi Konsep Sunnah: Implikasi pada Perkembangan Hukum Islam*. Semarang: Aneka Ilmu, 2000.
- Ihsan, Fuad. *Filsafat Ilmu*. Jakarta: Rineka Cipta, 2010.
- Ichwan, Moh. Nur. “Kassim Ahmad dan Evaluasi Ulang Hadis; Beberapa Catatan Kritis” pengantar dalam Kassim Ahmad, *Hadis Ditelanjangi: Sebuah Re-Evaluasi Mendasar atas Hadis*. T.p.: Trotoar, 2006.
- Juynboll, G.H.A. *Muslim Tradition; Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Hadith*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Juynboll, G.H.A. “Some New Ideas on the Development of *Sunna* as a Technical Term in Early Islam”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, X, 1987.
- Juynboll, G.H.A. “Some Notes of Islam First Fuqaha Distilled from Early Hadith Literature”, *Arabica*, 39, 1992.
- al-Khatib, Muhammad ‘Ajjaj. *Ushul al-Hadits ‘Ulumuhu wa Mushthalahuhu*. Beirut: Dar Fikr, 1989.
- Khon, Abdul Majid. *Pemikiran Modern dalam Sunnah; Pendekatan Ilmu Hadis*. Jakarta: Kencana, 2001.
- al-Naysaburi, Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj. *Shahih Muslim* di bagian muqaddimah, Vol. I. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Nur, Muh. Nasir. “Inkar al-Sunnah di Zaman Modern” *makalah* dalam diskusi dosen di UIN Sultan Syarif Kassim Pekanbaru.

- Rahman, Fazlur. *Islam*. Bandung: Pustaka, 1984.
- Rayyah, Mahmud Abu. *Adwa' 'ala al-Sunnah al-Muhammadiyah aw Difa' 'an al-Hadis*. Beirut: Mu'assasah al-A'lami al-Matbu'at, t.th.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, terj. Joko Supomo. Yogyakarta: Insan Madani, 2010.
- al-Syafi'i, Muhammad bin Idris. *al-Risalah*. Kairo: al-'Aqsa, t.th.
- Zayd, Nasr Hamid Abu. *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisme, Arabisme*, terj. Khoiron Nahdhiyyin. Yogyakarta: LkiS, 2012.
- www.kassimahmad.blogspot.com diakses tanggal 11 November 2015.