

Globethics Repository



Al-Kitab wa al-Qur'an: Qiro'ah Mu'asirah

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Soenardi, Sabrur Rahim
Publisher	State Institute of Islamic Studies (IAIN) Sunan Kalijaga
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-12 11:23:03
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/178598

Book Review-1

Judul Buku : *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*
 Penulis : Dr. Muhammad Syahrur
 Penerbit : Al-Ahālī fī al-Tibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'
 Tahun : 1990
 Tebal : 731

Ketidakpuasan terhadap tradisi pemikiran klasik dan konsep-konsep lama yang berkaitan dengan Al-Qur'an pada khususnya dan Islam pada umumnya merupakan suatu fenomena yang muncul di penghujung abad 20. Pemikiran dekonstruktif, dan sekaligus rekonstruktif, merupakan sinyalemen yang menandai akan munculnya perkembangan pemikiran baru di Dunia Islam pada abad ke-21. Muhammad Syahrur, seorang profesor di Universitas Damaskus, adalah salah seorang tokoh yang telah memberikan kontribusi yang sangat berharga dalam kajian-kajian keislaman.

Bukunya yang berjudul *al-Kitāb wa al-Qur'ān* menawarkan ide-ide segar berkaitan dengan terma-terma dalam ilmu-ilmu Al-Qur'an, dan konsep-konsep Al-Qur'an yang berhubungan dengan teologi, hukum dan akhlaq. Meskipun sebagian terma dan konsep yang dijadikan pokok bahasan dalam buku tersebut mungkin tidak asing bagi para pemerhati dan pengkaji Al-Qur'an, namun pengertian terma dan pemahaman konsep yang ditawarkan Syahrur mengandung nuansa pemikiran yang berbeda dengan yang selama ini dianut oleh sebagian besar ulama.

Adalah hal yang wajar bahwa Salim Al-Jabi, salah seorang yang merespon pemikiran Syahrur, dengan nada sinis mengatakan dalam bukunya *Mujarrad Tanjīm*, bahwa konsep-konsep yang dikemukakan Syahrur itu hingga kini tidak dikenal secara luas di dunia Islam (lihat *Mujarrad Tanjim*, hlm., 11). Sebaliknya, Prof. Wael B. Hallaq dalam kuliahnya di McGill University, Canada, pada tahun 1996, sangat apresiatif dan respek terhadap ide-idenya, bahkan dia menggolongkan Syahrur dalam kategori *mujaddid* (pembaharu).

Selain pendahuluan dan konklusi, karya Syahrur tersebut dibagi ke dalam 4 bab. Bab I mengupas pengertian, perbedaan dan relasi istilah-istilah yang berhubungan dengan Alqur'an, seperti *al-kitāb*, *umm al-kitāb*, *al-Qur'ān*, *al-dhikr*, *al-sab' al-mathānī*, *al-nubuwwah*, *al-risālāh*, *al-inzāl* dan *al-tanzīl*. Di antara pemikiran rekonstruktif Syahrur dalam bab ini adalah bahwa dia, tidak seperti mayoritas ulama, membagi korpus Usmani itu ke dalam tiga macam kelompok ayat. (1) *al-Qur'ān wa al-sab' al-mathānī*, yang baginya hanya merujuk kepada ayat-ayat *mutashābihāt*, dan hanya memiliki relasi dengan

konsep *al-nubuwwah* (kenabian). Kategori ini berisi konsep umum tentang seluruh eksistensi (*al-lawḥ al-maḥfūẓ*), sejarah para nabi dan rasul (*aḥsan al-qashaṣ*), dan perubahan peristiwa alam (*taṣrīf aḥdāth al-ṭabī'ah*). (2) *umm al-kitāb*, yang semata-mata menunjuk kepada ayat-ayat, dan berkaitan dengan konsep *al-risālah* (kerasulan). Yang termasuk dalam kategori ini, menurut Syahrur, ialah ayat-ayat yang berkenaan dengan hukum dan peribadatan (*al-hudud wa al-'ibādah*), hukum-hukum yang bersifat kondisional-temporal (*al-aḥkām al-marḥaliyyah wa al-ẓarfiyyah*), akhlaq (*al-furqān al-'āmm wa al-khāṣṣ*), dan ajaran-ajaran, baik yang bersifat menyeluruh maupun spesifik, namun tidak termasuk dalam kategori penetapan hukum (*al-ta'limāt al-'āmmah wa al-khāṣṣah wa laysat tashrī'āt*). (3) ayat-ayat yang tidak termasuk *muḥkamāt* dan tidak pula *mutashābihāt*, yang disebutnya dengan istilah *tafsīl al-kitāb*.

Bab II mengupas secara mendalam tema-tema pokok konsep kenabian (baca: Al-Qur'an), yakni eksistensi alam dan masalah pengetahuan manusia. Pada bagian pertama, Syahrur membahas konsep Al-Qur'an tentang keberagaman material (*al-jadal al-māddī*) yang terdapat pada alam semesta. Bagian kedua menganalisis konsep Al-Qur'an tentang keberagaman manusia (*jadal al-insān*), baik yang terdapat dalam dirinya, maupun yang berkaitan dengan sikapnya terhadap realitas. Berkaitan dengan bahasan ini, Syahrur meneliti istilah-istilah pokok, yakni *al-bashar wa al-insān*, *al-ḥaqq wa al-bāṭil*, *al-ghayb wa al-shahādah*, *al-fu'ād wa al-qalb*, *al-qalam wa al-'alaq*, dan *al-mushakhkhaṣ wa al-mujarrad*. Sisi penemuan baru Syahrur dalam bab ini antara lain ialah konsep ruh. Menurutnya, ruh bukanlah misteri dan fondasi kehidupan, melainkan merupakan misteri kemanusiaan, dalam arti bahwa ruh adalah wujud yang merubah manusia dari eksistensinya sebagai *bashar* (sisi fisiologi manusia) ke wujud *insān* (sisi kualitas manusia).

Bab III membahas teori-teori baru yang merupakan pengembangan dari konsep *umm al-kitāb* yang dipaparkan pada bab pertama. Teori *ḥudūd* yang ia bagi ke dalam *al-ḥadd al-adnā* (batas minimal) dan *al-ḥadd al-a'lā* (batas maksimal) merupakan konsep terobosan dalam bidang Ushul Fiqh yang, menurutnya, harus diterapkan dalam hukum Islam dan ibadah. Selain itu, dia berpendapat bahwa ijtihad manusia tidak terlepas dari ruang lingkup kedua *ḥadd* tersebut. Teori *ḥudūd* yang dibangunnya itu diaplikasikan dalam beberapa contoh masalah fiqh, seperti perkawinan, warisan, zakat, dan jilbab. Bab ini juga membahas beberapa permasalahan yang berhubungan dengan *al-sunnah*. Bagi Syahrur, *al-sunnah* bukanlah perkataan, perbuatan dan ketetapan Nabi Saw. sebagaimana yang dianut oleh banyak ulama, melainkan suatu metode penerapan hukum-hukum *umm al-kitāb* secara mudah, namun tidak

keluar dari ketetapan Allah dalam bidang *ḥudūd*, atau aplikasi hukum yang bersifat temporer dalam bidang selain *ḥudūd* dengan memperhatikan realita kehidupan (hlm. 549). Selain itu, Syahrur juga membahas apakah seluruh perkataan atau tindakan Nabi Saw. itu wahyu, dan sejauhmana ia mengikat umat Islam di sepanjang masa.

Dalam bab IV Syahrur membicarakan dua pokok bahasan yang terdapat dalam Al-Qur'an, yakni kebutuhan manusia yang mencakup kebutuhan ekonomi dan keindahan, dan kisah-kisah para nabi terdahulu. Di bagian pertama dia berusaha memaparkan konsep-konsep Islam yang berkaitan dengan perekonomian dan estetika. Dalam hal kisah para nabi, dia mencoba menganalisis kembali ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan hal tersebut untuk mendapatkan satu pemahaman siapakah--dari sekian nama yang dikisahkan di dalamnya--yang tergolong dalam kategori nabi, dan atau rasul Allah. Berdasarkan penelitiannya, Syahrur mengemukakan bahwa dari 25 yang selama ini diyakini sebagai nabi dan sekaligus rasul Allah hanya 13 orang yang digolongkan dalam kategori tersebut, dan 11 orang lainnya hanya berfungsi sebagai nabi, bukan sebagai rasul. Adam a.s., menurutnya, tidak bisa disebut baik sebagai nabi, maupun sebagai rasul. Dia adalah manusia pertama, dan bukan *bashar* pertama (hlm. 706). Penemuan ini adalah baru, dan berbeda dengan pandangan yang selama ini diyakini mayoritas umat Islam.

Secara garis besar bisa dikatakan bahwa dalam mengkaji ayat-ayat Al-Qur'an Syahrur menggunakan pendekatan filsafat bahasa, dalam arti bahwa dia meneliti secara mendalam kata-kata kunci yang terdapat dalam ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan setiap topik bahasan, baik melalui pendekatan sintakmatis maupun paradigmatis. Pendekatan sintakmatis memandang makna setiap kata pasti dipengaruhi oleh kata-kata sebelum dan sesudahnya yang terdapat dalam satu rangkaian ujaran. Dengan pendekatan ini, suatu konsep terma keagamaan tertentu bisa dideteksi dengan memahami kata-kata di sekeliling terma tersebut. Adapun pendekatan paradigmatis memandang bahwa suatu konsep terma tertentu tidak bisa dipahami secara komprehensif, kecuali apabila konsep tersebut dihubungkan dengan konsep terma-terma lain, baik yang antonim maupun yang berdekatan maknanya. Dalam hal ini, Syahrur mengikuti dan mengembangkan teori kebahasaan Abu Al-Faris yang berpandangan bahwa setiap kata memiliki nuansa makna yang spesifik, dan karenanya tidak ada *sinonimity*. Pendekatan filsafat bahasa itu diaplikasikan Syahrur dalam setiap pembahasan terma-terma Qur'ani. Berdasarkan teori ini, Syahrur berpendapat bahwa *sense* (makna) dan *reference* (sesuatu yang maksud) dari kata-kata: *al-kitāb*, *al-Qur'ān*, *al-furqān*, dan *al-dhikr* berbeda satu

sama lain. Demikian pula halnya dengan istilah-istilah: *al-wahy*, *al-tanzil* dan *al-inzāl*.

Selain dari penemuan-penemuan baru yang sebagiannya sudah disebutkan di atas, kelebihan pemikiran Syahrur terletak pada pemaparan argumentasi yang meyakinkan. Gabungan antara argumentasi Qur'ani dan logika dalam sebagian besar pembahasannya merupakan fenomena obyektif karya Syahrur. Penyebutan ayat-ayat Al-Qur'an diprsentasikan secara komprehensif, tidak parsial, sementara argumentasi rasional disajikannya dalam bentuk yang sangat teliti. Kelebihan lainnya, antara lain adalah dia sering sekali menampilkan skema-skema eksakta untuk memudahkan pembaca dalam memahami konsep baru yang ia tawarkan. Adapun kelemahannya adalah bahwa Syahrur terkadang tidak membahas suatu topik secara komprehensif, sehingga pengulangan di tempat lain tidak bisa dihindari. Hal ini relatif agak mengganggu konsentrasi pembaca.

Melihat semua itu, kiranya tidak berlebihan untuk mengatakan bahwa buku tersebut sangat penting untuk dibaca oleh para pengkaji Islam. Terlepas dari kita sepakat atau tidak terhadap pemikiran Syahrur, penelitian dan pembahasan yang kritis dan analitik terhadapnya merupakan satu keniscayaan.

SAHIRON SYAMSUDDIN

Book Review-2

Judul Buku	: <i>Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought</i>
Penulis	: Daniel W. Brown
Penerbit	: Cambridge University Press
Tahun	: 1996
Tebal	: 185 halaman

Pernyataan Brown di awal tulisannya bahwa yang dimaksud dengan "tradisi" di sini bukan merujuk pada "alur pemikiran masa kini", akan tetapi merujuk kepada konsep masa lampau, sesuatu yang mengandung pengetahuan atau kebenaran, dan dijaga (diriwayatkan) secara ketat di dalam masyarakat religius. Dalam perspektif Islam, "tradisi" yang demikian ini adalah apa-apa yang terkandung di dalam Sunnah Nabi Saw, dipelihara dan diriwayatkan secara baik di dalam komunitas Muslim (hal. 1-2). Jadi yang dimaksud dengan "tradisi" oleh Brown di dalam karya ini, adalah nama lain dari Sunnah Nabi itu sendiri. Maka tajuk *Rethinking the Sunna in Modern Islamic Thought* di sini, menurut saya sama halnya dengan *Rethinking The Sunna in Modern Islamic*

Thought. Hanya saja, kalau diamati secara jeli, sepertinya penggunaan term “tradisi” sebagai nama lain dari As-Sunnah di sini menjadi kurang tepat disebabkan inkonsistensi Brown sendiri. Aneka ragam kata “tradisi” yang muncul di dalam buku ini nampak sekali melahirkan beberapa ambiguitas pemaknaan atasnya.. Terbukti dari fokus kajiannya ternyata tidak sekedar membicarakan tentang Sunnah, tetapi juga menampilkan wacana-wacana yang mendukung terciptanya pandangan konseptual yang ‘lebih’ dari sekedar ‘tradisi’ yang semula ia maksudkan. Contohnya, dalam beberapa kesempatan, ia merujukkan ‘tradisi’ kepada kitab-kitab fikih abad pertengahan (hal. 26). Ada juga kalimat “the classical tradition of tafsir” (hal. 48), lalu secara tidak khusus ia juga menulis “Islamic intellectual tradition” (hal. 132). Yang paling ‘parah’, dia menulis “interpretative filters of both the sunna and the classical tradition” (hal. 133).

Mengapa Brown harus bersusah-susah menggunakan term “tradisi”, padahal sudah ada Sunnah (the sunna)? Saya melihat, hal itu terjadi (mungkin) karena Brown membasiskan karyanya ini pada satu latar belakang penting, yaitu: problem otoritas keagamaan. Maksudnya adalah : Fenomena kecenderungan banyak orang untuk mengkaji Sunnah di era dunia Islam moderen. Ketika kaum Muslim Al-Qur’an telah menjadi “untouchable” dan harus diterima “apa adanya”, maka, apakah amal normatif Nabi, yang terangkum dalam al-hadith, bisa dimaklumi oleh segala rasa keimanan? Apakah Sunnah itu otoritatif? Jika ya, siapa yang berhak atas pembatasan otoritas tersebut? Bagaimana kadar otoritas-nya harus ditentukan, terutama sekali dalam kaitannya dengan Al-Qur’an sebagai “otoritas utama”?

Sunnah, di masa-masa Islam pra-moderen, dipandang sebagai the second only to the Qur’an in authority (satu-satunya otoritas kedua setelah Al-Qur’an). ‘Gelar’ ini diberikan karena karakter Sunnah sebagai penjelas al-Quran, di samping juga menjadi sumber ‘petunjuk’ (guidance) atas persoalan-persoalan di mana Al-Qur’an tertampak menampilkan sikap ‘ambigu’ atau ‘diam’ (hal. 18). Namun, ketika Sunnah telah dipahami oleh seluruh kaum Muslim menempati status dan posisi yang demikian, persoalan selanjutnya adalah, bagaimana respon yang harus kita (kaum Muslim) kedepankan atas satu kenyataan riil dan faktual bahwa Sunnah begitu banyak menyimpan kontroversi baik dalam hal atribut maupun kandungan isinya? Itulah mengapa, sebagaimana dikatakan Brown, rela ataupun tidak, kita pantas mengklaim, bahwa Sunnah memang telah menjadi pemicu (the ‘fulcrum’) atas perdebatan-perdebatan sentral seputar “otoritas keagamaan”.

Berpijak pada alasan(tentang) “the problem of religious authority” inilah, maka sebagaimana ditampilkan Brown, bahwa yang dimaksud dengan

“otoritas” di sini bukanlah melulu yang dari Nabi, tetapi juga dari orang per-orang atau kelompok aliran dengan beragam keyakinan yang dibangun padasebuah “tuntutan” untuk (1) menghadirkan kembali, (2) menawarkan satu bentuk interpretasi baru atas Sunnah sebagai rujukan kedua setelah al-Quran ataupun sebaliknya, (3) menentang (mengingkari) status otoritatif Sunnah itu sendiri dari titik pijak inilah barangkali, Brown membangun “niat:nya, bahwa ia menggunakan term “tradition”, bukannya Sunnah, adalah agar dia bisa memasukkan sebegitu banyak “otoritas-otoritas lain daripada yang sekedar dari Nabi. Dengan kata lain, rethinking “tradition” di masa Islam moderen bisa diambil suatu pemahaman, bahwa itu sebenarnya sebuah “upaya” untuk mengkategorikan wacana-wacana otoritatif lain daripada yang sekedar Sunnah.

Brown mengklasifikasi tiga kategori kelompok yang “terlibat” dalam perdebatan seputar “the problem of religious authority adalah salah satu bagian juga dari usahanya untuk memasukkan ketiganya ke dalam term :tradisi tersebut, yang juga punya “otiritas” sebagaimana dimiliki oleh Sunnah. Ketiga kelompok tersebut adalah : Pertama, kelompok konservatif (the conservatives) biasanya tidak dikaitkan dengan nama seseorang, tetapi sebagai kelompok: yaitu mereka yang mencoba membela Sunnah dan otoritasnya sebagaimana adanya (as it stands). Kedua kelompok penentang (pengingkar) hadis (the denier of hadith), misalnya Muhammad Tawfiq Shidiq di Mesir dan Ghulam Ahmad Prawez di Pakistan: yaitu mereka yang dngan alasan bervariasi, lebih banyak mencoba untuk membatasi pengaruh-pengaruh Sunnah. Dan ketiga adalah kelompok revivalis (the revivalist), misalnya Abdul A”la al-Mawdudi di Pakistan dan Muhammad Al-Ghazali di Mesir, yaitu mereka yang mengambil posisi tengah, mencoba memelihara satu aspek tertentu dari dari Sunnah, tetapi dengan itu mereka tidak mau terikat dengan cara yang ditempuh kelompok konservatif. Asumsi bahwa dengan klasifikasi ini Brown sedang berupaya memasukkan berbagai “kategori lain ke dalam term tradisi punya yang punya “otoritas” sebagaimana dimiliki oleh Sunnah- akan semakin mendekati kebenaran ketika kita jumpai dalam karya ini. Brown, secara terang-terangan meng-handel dua posisi terakhir, the denieroh hadith dan the revivalist, dua kelompok yang menurut Brown, telah secara umum menyatakan “kecurigaan” terhadap status dan posisi Sunnah (hal 28) dan kecenderungan umum mereka untuk memusnahkan Nabi, maksudnya, meminimalisir otoritas kenabiannya, serta usaha mereka untuk menentang (mengingkari) segala hal yang berbau “mukjizat” pada diri Nabi, dalam rangka mendukung basis pandangan rasional mereka (hal 72).

Sebagaimana judulnya, Rethinking Tradition (baca: the Sunnah) in Moderen Islamic Thought, Brown menfokuskan kajiannya pada periode

moderen (modern period) meskipun ia juga bisa tak bisa menutup mata terhadap periode klasik atau pramoderen. Dalam pandangan Brown, keragaman keberbedaan ataupun kontradiksi model pendekatan dalam mengkaji Sunnah menyeruak di dunia Islam moderen. Sebab pada hakikatnya, masing-masing pendekatan mempertahankan suatu bentuk kontinuitas dari “tradisi” (Sunnah) Selain itu semua “tradisi” (Sunnah) adalah subjek sekaligus digunakan sebagai motor perubahan yang terjadi pada dirinya

Brown membagi kajiannya dalam tujuh bagian. Bagian pertama menampilkan sebuah pengenalan singkat mengenai perdebatan-perdebatan awal seputar Sunnah, dimana ia begitu mendapat posisi yang sangat istimewa, dari abad-abad pertama Islam hingga abad ke-19, sementara bagian kedua menggambarkan tentang perkembangan lebih lanjut dari perdebatan-perdebatan tersebut yang muncul dalam rentang waktu abad. Dalam bagian kedua ini, Brown menitikberatkan pembahasannya berdasarkan hasil penelitian yang telah ia lakukan di Mesir dan anak benua India - dia menyatakan bahwa hasil penelitian ini hampir tak terjamah oleh peneliti-peneliti lain. Menurut Brown setidaknya ada tiga kelompok, baik di Mesir maupun anak benua India yang ikut terlibat dalam “perdebatan” seputar status dan posisi Sunnah. Pertama Ahl al-hadith, yaitu kelompok yang mengakui secara penuh keberadaan otoritas Sunnah, ajaran yang terekspresi dan terpelihara dalam al-hadith. Kelompok kedua yang cukup berpengaruh adalah Ahl al-ray, yaitu kelompok yang membasiskan pandangannya kepada the living tradition, maksudnya Sunnah yang hidup, yang berbeda dari Sunnah literal sebagaimana terwujud dalam al-hadith. Sedangkan yang ketiga adalah Ahl-al kalam, yaitu kelompoknya para theolog spekulatif, yang tidak mempercayai al-hadith sebagai medium Sunnah. Dari hasil penelitiannya, diketahui ternyata spektrum beragam pendekatan yang digunakan baik oleh para pemikir Muslim pra-moderen maupun moderen tidak jauh berbeda, bahkan nyaris sama. Dari sinilah dapat diketahui adanya keterkaitan (connection) antara era klasik dan era moderen dalam perdebatan seputar Sunnah (hal. 6). Menurut Brown, beberapa pemikir moderen bahwa menggunakan pola-pola pendekatan yang sudah pernah ada. Argumen-argumen Parwez (Pakistan) misalnya: mendiskreditkan historitas al-hadith dan mensubordinasikannya di bawah Al-Qur'an, jelas sekali merupakan adopsi dari argumen-argumen Ahl al-kalam. Sementara al-Mawdudi (Pakistan) dan Muhammad al-Ghazali (Mesir), pendekatan-pendekatan mereka yang eklektik sudah pernah dilandingskan jauh sebelumnya oleh Ahl al-ray. Atau pun kelompok Ahl al-hadith, baik yang di Pakistan maupun Mesir, dalam beberapa segi, pola pendekatan yang digunakan tampak sekali mengulang kembali pola-pola aliran Zahiriyah.

Tiga bagian berikutnya, bagian ketiga, keempat dan kelima, merupakan bagian terpenting dari buku ini, dimana pembahasan dikhususkan pada isu-isu yang berkaitan dengan diskusi seputar Sunnah, tentang batasan-batasab wahyu, tentang keabsahan otoritas kenabian serta tentang otentisitas Al-hadith--sebagai medium Sunnah. Bagian ini ditutup dengan bagian ketujuh, yang mengkonklusi seluruh pembahasan dari bagian-bagian sebelumnya.

Saya memandang,, secara mendasar sebenarnya buku ini membahas sebuah persoalan cukup penting, yaitu bagaimana ketika Sunnah Nabi dihadapkan pada perubahan. Dan tak ayal, ketika peristiwa itu mengemuka, tentu saja menyulut aksi terutama dari pada pemikir Muslim, baik yang pro Sunnah, yang kontra, ataupun yang berdiri di antara dua kubu tersebut. Dengan karyanya ini, saya pikir barangkali Brown ingin melemparkan satu persoalan besar kepada kita, ummat Islam, yaitu sebagaimana kita ketahui bahwa Sunnah adalah satu-satunya otoritas kedua setelah Al-Qur'an, akan tetapi ketika di dalamnya tidak dijumpai solusi-solusi alternatif atas berbagai persoalan yang kita hadapi, baik itu disebabkan oleh banyaknya kontraversi seputar atribut dan kandungan isinya apakah kita bisa mencari solusi altermatif (baca: otoritas) lain? . Lantas baimana respon kita ketika Sunnah tidak lagi dipahami sebagai Sunnah, akan tetapi sebagai "tradisi" di sinilah barangkali keterkaitan erat antara "tawaran" Brown dengan persoalan di atas. Bahwa ketika Sunnah bisa dipahami sebagai "tradisi" maka jadilah segala sesuatu yang padanya berbau "wahyu" dan "mukjiyat" secara otomatis hilang, maka otoritas kenabian (prophe-tic authority) menjadi bisa ditentukan dan dibatasi, karena ia hanyalah tradisi. Dan, akhirnya ketika (selama ini) ia punya otoritas, paahal (sekarang) ia telah dipahami sebagai - "tradisi" bukankah memungkinkan pula jika "tradisi-tradisi" lain juga punya otoritas seperti dirinya? So, apa salahnya ketika kita tidak menemukan solusi di dalam Sunnah sebagai suatu "tradisi" lalu kita bisa mencari solusi di dalam "tradisi-tradisi" yang lain? Wallahu a'lam.

Bagaimanapun, ada banyak kekeliruan dan kekurangan dalam karya ini, baik besar maupun kecil, yang mungkin akan mengurangi nilai pentingnya. Namun demikian, bagaimanapun buku ini telah berupaya mendemonstrasikan konsep dan posisi Sunnah dalam perdebatan-perdebatan moderen di kalangan para pemikir Muslim, sekaligus mengidentifikasi apa sebenarnya tema-tema utama yang muncul dalam perdebatan itu.

Terakhir, bagaimanapun, membaca sendiri tetap lebih penting daripada sekedar mendengarkan. Saya akui, kupasan sederhana saya ini masih terlampau kurang dari cukup, dan sangat tidak mewakili untuk memperoleh gambaran yang jelas dan esensial dari karya Brown ini.

SABRUR RAHIM SOENARDI