

# SUNNAH DALAM NALAR ISLAM KONTEMPORER

## NASR HĀMID ABU-ZAYD

Nur Mahmudah\*

**Abstract:** *This paper deals with the notion of Sunna according to one of the most leading contemporary Muslim thinkers, Nasr Hāmid Abu-Zayd. The paper explores both his view concerning the Sunna, and his methodology of how to understand it. The paper discovers that the man does find in the Sunna a kind of flexibility that makes it open for new understanding and application within new context. His conception of the Sunna can be found in his ideas concerning the nature, position, validity and the interpretation of religious text. Given that the Sunna comes only second after the Qur'an, the former must therefore be interpreted in the light of the latter. The paper tries to show that what is interesting about studying Abu-Zayd is his view to transform the Islamic religious texts from merely mythological narratives into a logical and living tradition.*

**Keywords:** *flexibility of Sunna, mythology, second text, inter-textuality.*

### Pendahuluan

Kedudukan sunnah mengalami dinamika panjang dalam sejarah panjang pemikiran Islam. Peta pergumulan sunnah yang dinamis dari masa ke masa terlihat ketika para scholar muslim membincang otoritas, validitas dan pemahamannya. Sunnah yang pada masa awal memiliki otoritas mutlak sehingga dipandang dengan nalar mitis dan cenderung dipahami secara harfiah, pada masa berikutnya diwacanakan secara berbeda saat tidak lagi dipahami sebagai sumber yang bersifat mutlak.<sup>1</sup> Kedudukan sunnah yang mutlak dapat terlihat dalam kelompok yang menempatkan sunnah sebagai sumber otoritatif dalam Islam memberikan kedudukan yang tinggi bagi sunnah berdasarkan asal-usulnya.

Menurut kelompok ini, baik sunnah maupun al-Qur'an diyakini berasal dari wahyu, sehingga berdasarkan persamaan sumber, keduanya merupakan sumber otoritatif dalam Islam. Meskipun memiliki kesamaan sumber, status pewahyuan al-Qur'an berbeda dengan pewahyuan sunnah. Jika al-Qur'an diyakini sebagai pewahyuan secara lafal (*al-wahy al-matluw*), maka sunnah adalah pewahyuan secara makna saja (*wahy ghayr al-matluw*).<sup>2</sup> Otoritas sunnah yang tinggi juga terlihat dalam penggunaan sunnah dalam tafsir. Jika penafsiran masa awal

\*Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Kudus.

<sup>1</sup>Salah satu contoh otoritas mutlak sunnah dapat ditemukan dalam gerak penafsiran al-Qur'an. Jika pada masa awal sunnah adalah sumber penafsiran yang mutlak, maka posisi sunnah mengalami pergeseran dalam penafsiran kontemporer. Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: towards a Contemporary Approach* (London dan New York: Routledge, 2006), 45; Rotraud Wielandt, "Exegesis of the Qur'an: early Modern and Contemporary," dalam ed. Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of the Qur'an*, Vol. 2 (Leiden-Boston: E.J. Brill, 2002), 124-142; Abdul Mustakim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 34-111.

<sup>2</sup>Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Uṣūl al-Ḥadīth: 'Ulumuh wa Mustalahih* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), 19; 34. Lihat juga Muhammad Taqi-Uthmani, *The Authority of Sunnah* (New Delhi: Kitab Bhavan, t.th.), 23-39. Bandingkan dengan kelompok *inkar sunnah* dalam berbagai level dan variannya, baca Muhammad Muhammad Abu-Zahwu, *al-Ḥadīth wa al-Muḥaddithun aw 'Inayat al-Ummah al-Islamiyah bi al-Sunnah al-Nabawiyah* (Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.), 271; M.M. Azami, *Dirāsāt fī al-Ḥadīth al-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnihi*, Vol. 1 (Beirut: Maktab al-Islāmī, 1980), 22; Daniel Brown, *Rethinking Tradition in Modern Thought* (New York: Cambridge University Press, 1996), 129-132.

menempatkan sunnah sebagai sumber otoritatif bahkan satu-satunya dalam penafsiran, perkembangan berikutnya menempatkan sunnah dalam optik yang berbeda melalui upaya kontekstualisasi.<sup>3</sup>

Salah seorang pemikir kontemporer yang memasuki isu kontroversial tentang sunnah adalah Nasr Hamid Abu-Zayd. Dia mendapatkan dukungan dan sekaligus kritik tajam atas upaya pembacaan sunnah yang diperkenalkannya. Artikel berikut berupaya untuk mendeskripsikan pemikiran Abu-Zayd tentang sunnah sekaligus memberikan analisis atasnya melalui perbandingan dengan para *scholar* muslim baik tradisional maupun kontemporer lainnya.

### Biografi, Karir dan Karya Nasr Hamid Abu-Zayd

Nasr Hamid Abu-Zayd terlahir di desa Qahfa dekat kota Tanta Mesir pada 10 Juli 1943. Abu-Zayd belajar menghafal al-Qur'an di *kuttab* (semacam pesantren di Indonesia) sejak usia empat tahun dan berhasil menyelesaikannya empat tahun kemudian.<sup>4</sup> Setelah menyelesaikan pendidikan dasar dan menengahnya di Tanta, Abu-Zayd bekerja sebagai teknisi. Karena minat yang tinggi pada sastra, sembari bekerja, ia kuliah pada Fakultas Sastra jurusan Bahasa Arab, Bahasa dan Sastra di Universitas Kairo dan akhirnya diangkat menjadi asisten dosen di sana.<sup>5</sup>

Setelah menjadi asisten dosen, kehidupan intelektual Abu-Zayd mengalami pergeseran orientasi kajian dari sastra Arab murni ke kajian Islam.<sup>6</sup> Abu-Zayd menyelesaikan magister dalam bidang studi Islam pada Universitas Kairo. Kajian al-Qur'an dengan pendekatan sastra

<sup>3</sup>Muhammad Shukri Ahmad al-Zawiti, *Tafsir al-Dhahak*, Vol. 1 (Kairo: Dar al-Salam, 1999), 81-87. Bandingkan dengan Ibn Taymiyah menempatkan sunnah Nabi sebagai sumber penting dalam penafsiran bahkan ia menyatakan Nabi Muhammad telah menafsirkan keseluruhan al-Qur'an. Ibn Taymiyah hampir selalu menggunakan sunnah untuk menafsirkan. Selengkapnya tentang penggunaan sunnah dalam tafsir Ibn Taymiyah baca Sabri al-Mutawali, *Manhaj Ibn Taymiyah fi Tafsir al-Qur'an al-Karim* (Kairo: 'Alam al-Kutub, 1981), 80-95; Baca Abu-Abd Allah Muhammad ibn Ahmad al-Ansari al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Vol. 10 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999), 125. Bandingkan dengan al-Qusba Mahmud Zalt, *al-Qurtubi wa Manhajuhu fi al-Tafsir* (t.t.: Dar al-Ansar, 1979), 359. Pada masa kontemporer baca Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam: the Tradition," dalam *the Cambridge History of Islam* ed. P.M. Holt et al., Vol. 2 (Cambridge: 1970), 640; Abdullah Saeed, "Fazlur Rahman: a Framework for Interpreting the Ethico-Legal Content of the Qur'an," dalam *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, ed. Suha Taji-Faruki (New York: Oxford University Press and Institute of Ismaili Studies, 2004), 37-66.

<sup>4</sup>Nasr Hamid Abu-Zayd, "Otoritas Tak Berhak Mengarahkan Makna Agama," *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 18 (2004), 143; Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd* (Bandung: Teraju, 2003), 15-16.

<sup>5</sup>Nasr Hamid Abu-Zayd, "Hikmah," dalam *al-Khitab wa al-Ta'wil* (Beirut: al-Markaz al-Thaqaf al-'Arabi, 2000), 217, 223 sebagaimana dikutip oleh Yusuf Rahman, "The Hermeneutical Theory of Nasr Hamid Abû Zayd: an Analytical Study of His Method of Interpreting the Qur'an" (Disertasi—McGill University, Montreal, 2001), 8.

<sup>6</sup>Fakultas mengharuskan asisten dosen baru untuk mengambil spesialisasi dalam studi al-Qur'an. Pada awalnya Abu-Zayd enggan memenuhi tuntutan fakultas karena khawatir terulangnya resistensi atas pemikiran yang dihasilkannya sebagaimana yang dialami oleh beberapa pendahulunya yang berakhir tidak menyenangkan ketika para pemikir ini memasuki wilayah terlarang dan diharamkan dalam kesadaran keagamaan yang dominan dan hegemonik. Baca Nasr Hamid Abu-Zayd, *al-Nasr al-Sultani al-Haqiqah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqaf al-'Arabi, 1995), 9-11. Salah satunya adalah Muhammad Ahmad Khalafallah (w. 1998) yang kajiannya menyentuh hal persoalan sensitif dan krusial yaitu kesejarahan kisah dalam al-Qur'an saat ia menyimpulkan bahwa kisah dalam al-Qur'an merupakan sistem narasi yang difungsikan secara religius dan tidak harus dipandang sebagai fakta sejarah. Selengkapnya baca Muhammad Ahmad Khalafallah, *al-Fann al-Qasbi al-Qur'an al-Karim* (Kairo: Maktabah Anglo, 1965).

mulai dilakukan Abu>Zayd dengan mengkaji teori metafor (*majaz*) menurut Mu'tazilah. Melanjutkan kajian sastra terhadap al-Qur'an, Abu>Zayd menyelesaikan doktoralnya dengan mengkaji teori takwil dalam interpretasi sufistik Ibn 'Arabi>Setahun berikutnya Abu>Zayd dipromosikan sebagai asisten profesor dan selanjutnya pada tahun 1985-1989 sempat mengajar di Osaka University of Foreign Studies di Jepang.

Pada bulan Mei 1992, Abu>Zayd mengajukan promosi profesor penuh. Pengajuan promosi inilah yang menjadi akar persoalan yang menimpa Abu>Zayd, karena sejumlah tulisannya dianggap mencederai pandangan ortodoksi Islam sehingga panitia penguji menolak pengajuan promosinya.<sup>7</sup> Tidak hanya itu, salah seorang penguji Abu>Zayd, 'Abd al-Sābu>Shahin, menyatakan Abu>Zayd murtad dalam mimbar masjid 'Amr ibn 'As pada jum'at, 22 April 1993, yang kemudian diikuti oleh masjid yang lain di Mesir. Sekelompok pengacara muslim yang keberatan dengan pandangan Abu>Zayd juga memperkarakan Abu>Zayd. Hasil putusan pengadilan menyatakan Abu>Zayd murtad sehingga perkawinannya dibatalkan dan harus diceraikan dari istrinya, Ibtihal>Yunis.<sup>8</sup>

Meskipun pada akhirnya Abu>Zayd memperoleh keprofesoran penuh dari Universitas Kairo pada tahun 1995 setelah menyerahkan sembilan tulisan lain pada panitia promosi, tetapi ia meninggalkan Mesir karena adanya ancaman pembunuhan. Sejak 26 Juli 1995, Abu>Zayd bersama istrinya menuju Leiden, Belanda sebagai profesor tamu dalam bidang studi Islam di universitas yang sama.<sup>9</sup> Pada 27 November 2000 ia dikukuhkan sebagai guru besar tetap di Universitas Leiden.<sup>10</sup> Abu>Zayd menjabat sebagai kepala studi pada institusi Ibn Rushd untuk Humaniora dan Islam (*Ibn Rushd Chair of Humanism and Islam*) di Universitas Utrecht-Belanda sejak 27 Mei 2004 hingga wafat.<sup>11</sup> Abu>Zayd wafat pada Senin, 5 Juli 2010 di R.S. Al-Syaikh Zayd di Wilayah Sadis Oktober (6 Oktober) Kairo pukul 09.00 dalam usia 66 tahun setelah satu bulan dirawat karena virus yang belum bisa diidentifikasi oleh dokter dan dimakamkan di tanah kelahirannya, Qahafah, di delta Nil.<sup>12</sup>

<sup>7</sup>Abu>Zayd memiliki pandangan yang berbeda dengan pandangan mainstream terutama berkaitan dengan demitologisasi atas konsep-konsep gaib dalam al-Qur'an seperti sihir, *hasad*, jin, setan, malaikat, kerajaan Allah, surga dan neraka. Abu>Zayd melakukan transformasi konsep-konsep tersebut dari konsep mitologis ke penjelasan rasional melalui strategi mengungkap *al-maskub-anhu* (yang tak terkatakan atau yang implisit) dalam teks. Tentang interpretasi Abu>Zayd dalam persoalan tersebut dapat dibaca dalam Abu>Zayd, *al-Nass}al-Sultāh al-H}qīqah* (Beirut: Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 1995), 108-109; Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis*, 117-126; 195-199.

<sup>8</sup>Abu>Zayd, "Prolog," dalam *al-Qur'an, Hermeneutika dan Kekuasaan*, terj. Dede Iswadi et al. (Bandung: RqIS dan KORPUS, 2003), 29-31.

<sup>9</sup>Dalam kasus Abu>Zayd, Islamis moderat menempuh jalur pengadilan dalam mengabsahkan vonis murtad atas dirinya, sementara Islamis radikal seperti kelompok *al-Jihad* melalui pimpinan Aymān al-Thawabiri> mengumumkan dan melegitimasi pembunuhan terhadap Abu>Zayd. Baca Ichwan, *Meretas*, 28-29.

<sup>10</sup>Dalam pidato pengukuhanannya, Abu>Zayd membaca kembali konsep Ulumul Quran tradisional tentang historisitas al-Qur'an dengan memperkenalkan konsep komunikasi secara vertikal antara Tuhan dan manusia dalam al-Qur'an. Konsep ini menurut Abu>Zayd ditujukan untuk menegaskan tesisnya tentang dimensi kemanusiaan (*human aspect*) dalam al-Qur'an. Selengkapnya tentang hal ini dapat dibaca dalam Abu>Zayd, "the Qur'an: God and Man in Communication," dalam [http://www.let.leidenuniv.nl/forum/01\\_1/onderzoek/2.htm](http://www.let.leidenuniv.nl/forum/01_1/onderzoek/2.htm). (11 Maret 2009).

<sup>11</sup>Kajian ini juga menandai pergeseran kerangka teori Abu>Zayd dari pandangan tentang tekstualitas al-Qur'an ke pandangan al-Qur'an sebagai wacana. Di samping isu utama, Abu>Zayd juga membahas beberapa isu lain seperti dekonstruksi syariah, tantangan modernitas, *turath*, *sunnah*, hadis, ijmak dan beberapa persoalan lain. Selengkapnya tentang persoalan ini dapat dibaca pada Abu>Zayd, *Rethinking the Qur'an: towards a Humanistic Hermeneutics* (Utrecht: Humanistic University Press, 2004).

<sup>12</sup>Baca anonim, *Nasr Hamed Abu Zeid Meninggal* dalam <http://www.PERISAI.net - Nasr Hamed Abu Zeid Meninggal.htm> (28 Juli 2010).

Latar keilmuan Abu-Zayd adalah profesor dalam bidang retorika Arab (Balaghah), tetapi ia memperlakukan ilmu tersebut sebagai ilmu bantu bagi ilmu yang lain. Abu-Zayd telah melahirkan beberapa tulisan yang mengelaborasi arkeologi bangunan pemikiran keislaman masa kini dengan menggunakan kritik wacana.<sup>13</sup> Sebagai penulis yang produktif publikasinya tersebar dalam bentuk buku, artikel maupun entri yang ditulis baik saat ia di Mesir, Jepang maupun Belanda. Beberapa karya Abu-Zayd antara lain: *al-Ittijah al-'Aqli fi al-Tafsir: Dirasah fi-Qadhiyyat al-Majaz fi-al-Qur'an 'inda Mu'tazilah* (1977), *Falsafat al-Ta'wib Dirasat fi-Ta'wib-al-Qur'an 'inda Muhyidin Ibn 'Arabi* (1983), *Mafhum al-Nasf* (1990), *Naqd al-Khitab al-Dini* (1992), *al-Imam al-Shafi'i wa Ta'sis-al-Idiyulujjiyyat al-Wasathiyah* (1992), *Ishkatiyyat-al-Qira'ah wa 'Aliyyat al-Ta'wib* (1992), *al-Tafki fi-Zaman al-Takfir* (1995), *al-Nasf al-Sultāh al-Hāqiqah* (1995), *Dawair al-Khawf: Qira'ah fi-Khitab al-Mar'ah* (1999), dan *Rethinking the Qur'an: towards a Humanistic Hermenutics* (2004).

Dari berbagai karya tersebut, Abu-Zayd tidak menulis bahasan sunnah secara khusus dalam satu buku. Pandangan sunnah Abu-Zayd dapat ditemukan dalam beberapa bukunya di antaranya *Mafhum al-Nasf*, *Naqd al-Khitab al-Dini*, *al-Imam al-Shafi'i wa Ta'sis-al-Idiyulujjiyyat al-Wasathiyah*, *al-Tafki fi-Zaman al-Takfir*, *al-Nasf al-Sultāh al-Hāqiqah*, dan *Dawair al-Khawf: Qira'ah fi-Khitab al-Mar'ah*.

## Konsepsi Sunnah Nasf Hāmid Abu-Zayd

### 1. Hakekat dan Sumber Sunnah

Abu-Zayd menyatakan kata *sunnah* secara bahasa menunjuk arti masa lalu sebagaimana penggunaan al-Qur'an terhadap kata tersebut yaitu dalam term *sunnat al-awwalin* (sunnah orang-orang yang terdahulu). Berdasarkan muatan makna sunnah tersebut, Abû Zayd menempatkan sunnah sebagai bagian *turath* (warisan tradisi) dalam Islam.<sup>14</sup> Konsepsi sunnah sendiri bagi Abû Zayd mengalami evolusi. Generasi awal Islam memahami terma sunnah sebagai sebagai sejumlah tindakan dan kebiasaan yang diikuti dari Nabi. Dengan demikian, istilah *sunnah* pada masa ini tidak dibebani dengan kandungan konseptual yang ditemukan pada periode berikutnya yang menyatakan sunnah bersumber dari pewahyuan. Dapat dipastikan bahwa tambahan makna ini baru terjadi pasca Nabi yaitu ketika kata sunnah mengalami transformasi makna dari pengertian bahasa (*dalatah lughawiyah*) ke dalam istilah teknis yang digunakan para ulama usul al-fiqh.<sup>15</sup>

<sup>13</sup>Penjelasan langkah-langkah metodis yang digunakan Abu-Zayd dapat dibaca dalam Abu-Zayd, *al-Nasf* 1-9. Bandingkan dengan Abu-Zayd, *al-Imam al-Shafi'i wa Ta'sis-al-Idiyulujjiyyat al-Wasathiyah* (Kairo: Sina, 1992), 6-7.

<sup>14</sup>Kata *sunnatullah* menunjuk sejumlah ketentuan Tuhan terhadap alam, manusia dan masyarakat misalnya Q. Ghafir (40): 85. Sementara kata *sunnat al-awwalin* mewadahi berbagai pemahaman, pola berfikir, keyakinan, dan kebiasaan yang membentuk perilaku dan kebiasaan generasi masa lampau sebagaimana Q. al-Anfal (8): 38. Selanjutnya Abû Zayd membandingkan term *al-din* dan *al-sunnah*. *Al-din* menunjuk sejumlah aturan yang dipatuhi dalam kehidupan pemeluknya pada masa kini sebagai sebuah jalan hidup sehingga bersifat kontemporer (*fi siyaq al-hadith*) sementara *sunnah (turath)* menunjuk makna pola hidup pada masa lalu (*fi siyaq al-madhi*). Pembicaraan antara agama dan *turath* ini dipergunakan oleh Abû Zayd untuk mendiskusikan kembali hubungan keduanya pada masa kontemporer. Selengkapnya baca Abû Zayd, *al-Nasf* 16.

<sup>15</sup>Dalam studinya tentang al-Shafi'i Abu-Zayd menemukan adanya sejumlah penambahan muatan konotasi atas term *sunnah* oleh ulama Ushul Fiqh. Abu-Zayd menyatakan bahwa pandangannya ini tidak berpretensi untuk menempatkan al-Shafi'i sebagai peletak konsepsi baru terhadap *sunnah*. Penjelasan lebih lanjut baca Abu-Zayd, *al-Tafki*, 166-167 Bandingkan dengan inferensi Brown yang menandai adanya perbedaan muatan konsep *sunnah* pada masa sebelum dan setelah al-Shafi'i sehingga al-Shafi'i dapat dipandang sebagai inisiator konsepsi baru

Abu Zayd menyatakan bahwa hadis karena ditransmisikan secara oral dan seringkali diriwayatkan secara makna maka hadis sejatinya adalah tafsir terhadap tafsir. Tafsir yang pertama bermakna bahwa reportase dalam hadis merupakan proses menafsirkan kata-kata Nabi yang dilakukan oleh para periwayat hadis sehingga mereka menggunakan kata-katanya sendiri untuk menuturkan tentang Nabi Muhammad saw. Dengan demikian, hadis yang berfungsi sebagai penjelas terhadap teks dasar (tafsir terhadap al-Qur'an) sebenarnya adalah tafsir terhadap tafsir.<sup>16</sup>

Pandangan Abu Zayd tentang watak dasar hadis ini sejalan dengan Khaled M. Abou el-Fadl. Dalam mekanisme periwayatan hadis, tampak adanya proses seleksi dan konstruksi yang berakibat sejumlah pemilihan pernyataan tertentu yang dianggap layak untuk diingat. Periwayat memilih pernyataan dalam sebuah konteks yang dipandang atau tidak dipandang relevan oleh perawi sehingga beberapa hadis diriwayatkan dengan menjelaskan konteksnya sementara hadis yang lainnya tidak. Masing-masing orang menyampaikan hadis Nabi dari generasi ke generasi dan dalam satu konteks ke konteks yang lain terlibat dalam proses seleksi dan konstruksi. Dalam bahasa Abou el-Fadl, setiap hadis berasal dari proses kepengarangan di mana Nabi berperan sebagai pengarang historis dan para periwayat hadis merupakan pengarang yang lain. Perkataan Nabi ditransmisikan dalam media yang bisa dinegosiasikan, memilah, melindungi dan menghasilkan unsur-unsur kebenaran yang kompleks yaitu Nabi. Dengan demikian, terdapat tingkat subjektivitas kreatif yang sangat tinggi dalam proses pengujian otentisitas, dokumentasi, penyusunan dan penyampaian riwayat yang dikatakan berasal dari Nabi.<sup>17</sup>

Abu Zayd membagi sunnah menjadi dua bagian yaitu *sunnat al-wahyi* dan *sunnat al-'adah wa al-taqatid*. *Sunnat al-wahyi* adalah perkataan atau perbuatan Rasulullah yang berfungsi sebagai penjelas ketentuan dalam al-Qur'an yang masih bersifat global. Dalam pengertian ini, sunnah menjalankan fungsinya sebagai komplementer al-Qur'an sehingga harus diikuti dan mengikat baik bagi generasi pada saat Nabi Muhammad masih hidup

---

*sunnah*. Baca Daniel Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Inggris: Cambridge University Press, 1996), 6-7. Tentang hadis, lihat Sulayman ibn al-Ash'ath al-Azdi>Abu Dawud al-Sijistani>*Sunan Abu Dawud*, Vol. 3 (Beirut: Dar al-Fikr, 1999), 203; Muhammad ibn 'Isa ibn Sawrah ibn Musa ibn al-Dahhak al-Tirmidhi>*Jami' al-Tirmidzi*>Vol. 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi>t.th.), 394; Abu Muhammad 'Abd Allah ibn 'Abd al-Rahman al-Darimi>*Sunan al-Darimi*>Vol. 1 (t.t.: Dar Ihya>al-Sunnah al-Nabawiyah, t.th), 60; Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, Vol. 5 (Beirut: al-Maktab al-Islami>1978), 230, 236, 242. Hadis ini dinilai Syuhudi Ismail sebagai hadis lemah karena terdapat problem dalam rangkaian sanadnya yaitu adanya periwayat *mubham* (tidak disebut secara jelas) dan periwayat *majhul* (periwayat yang tidak diketahui). Baca M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 2007), 108-112.

<sup>16</sup>Abu Zayd, *Naqd al-Khitab al-Dini*, 45; bandingkan dengan kajian *riwayah bi al-ma'na* dalam pandangan tradisional dapat dibaca dalam Musfir 'Azam Allah al-Damini>*Maqayis Naqd Mutun al-Sunnah* (Riyadh: t.p., 1984), 19-27; Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Usul al-Hadith*, 251-252; Salamah Noorhidayati, *Kritik Teks Hadis: Analisis tentang al-Riwayah bi al-Ma'na dan Implikasinya bagi Kualitas Hadis* (Tulungagung: STAIN Tulungagung Press, 2008), 39-119. Meskipun dinyatakan para periwayat lebih menekankan periwayatan hadis secara verbal (*bi al-lafz*), tetapi fenomena riwayat hadis dengan substansi dilakukan mulai masa Nabi hingga masa kodifikasi dengan persyaratan tertentu yaitu periwayat harus memahami substansi hadis.

<sup>17</sup>Abou el-Fadl menyebutkan adanya kemungkinan sejumlah pengarang bagi sebuah teks. Pengarang dapat merentang dari pengarang historis yang menciptakan teks, pengarang produksi yang ikut serta mengolah dan mencetak teks, pengarang revisi yang menyunting, mengubah dan menuangkan kembali teks dan pengarang interpretasi yang menerima dan menciptakan makna dari lambang-lambang yang membentuk teks. Selengkapnya baca Khaled M. Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name* (Oxford: Oneworld Publications, 2003), 103, 105.

maupun generasi setelahnya. AbuZayd tidak menyebut secara eksplisit contoh sunnah yang dikategorisasikannya sebagai *sunnat al-wahyi* tersebut, tetapi terdapat sejumlah indikasi bahwa sunnah Nabi tentang persoalan ritual (peribadatan) adalah bagian yang dapat dipastikan dari sunnah jenis ini.

Sementara *sunnat al-'adah* mencerminkan sejumlah tindakan Nabi Muhammad sebagai seseorang yang berada pada penggal waktu dan tempat tertentu dalam konteks sosio-historis masyarakat Arab abad ke-7 M. Dalam konteks ini, tindakan Nabi Muhammad terikat dengan kebiasaan dan adat-istiadat masa tersebut dan atau menggambarkan kondisi baik historis, sosial maupun kultural dan tidak memiliki ikatan bagi komunitas di luar masyarakat pewahyuan saat itu. *Sunnat al-'adah* ini mencerminkan dimensi kemanusiaan Nabi Muhammad dalam menciptakan aturan-aturan yang bersifat kemasyarakatan<sup>18</sup> seperti yang terekam dalam hadis tentang harta yang dimiliki seorang hamba sahaya beralih menjadi milik majikan barunya ketika budak tersebut diperjualbelikan kecuali ada perjanjian lain.<sup>19</sup> Keputusan Nabi Muhammad ini, menurut AbuZayd, mewakili pandangan seorang pelaku bisnis tentang sejumlah praktek bertransaksi bisnis yang lazim pada masanya. Dengan demikian, hadis ini harus dipahami dalam konteks tersebut (*siyaqun khasa*) dan tidak dapat dipandang sebagai sebuah sunnah yang bersifat universal dan mengikat generasi pasca Nabi Muhammad saw. Ketentuan ini merupakan sebuah aturan kemasyarakatan yang berlatar nalar dan kebiasaan masyarakat Arab masa pewahyuan.<sup>20</sup>

Pandangan AbuZayd tentang *sunnat al-'adah* sebagai sunnah yang mencerminkan mileu Nabi Muhammad saw. ini, menurut penulis, dapat disejajarkan dengan pengertian Rahman tentang sejumlah hadis yang memiliki latar situasional sehingga menimbulkan nalar kreatif bagi generasi pasca Nabi untuk merealisasikannya sesuai latar masing-masing generasi. Contoh yang diambil Rahman adalah tindakan 'Umar dalam penaklukan Irak (sawad) dan Mesir yang berbeda dengan hukum perang yang telah dipraktekkan Nabi Muhammad. 'Umar tidak mau membagikan rampasan perang berupa tanah kepada pasukan muslimin tetapi membiarkannya tetap pada pemiliknya dengan mengenakan pajak tanah. 'Umar memahami bahwa tindakan Nabi masa lalu sebagaimana tercermin dalam sunnah didasarkan mileu suku-suku bangsa dalam mekanisme menghancurkan musuh dan memberikan imbalan bagi pejuang Muslim. Dengan demikian, 'Umar mengambil tindakan yang meskipun secara lahiriah bertentangan dengan Nabi atau tampak meninggalkan *sunnah Nabi* tetapi sebenarnya 'Umar melaksanakan esensi *sunnah Nabi*

<sup>18</sup>AbuZayd, *al-Imam al-Shafi'i*:40; AbuZayd, *al-Nas*:17.

<sup>19</sup>Hadis ini diriwayatkan dalam versi yang berbeda baik sebagai hadis yang bersumber dari Nabi (*marfu*) maupun hanya sebagai pernyataan sahabat (*mauquf*) oleh dua orang periwayat murid 'Umar ibn al-Khattab yaitu Salim dan Nafi' dari Ibn 'Umar dari 'Umar ibn al-Khattab. Salim meriwayatkan hadis ini sebagai pernyataan Nabi sementara Nafi' menyatakannya hanya sebagai pernyataan Umar. Selengkapnya tentang kajian hadis ini dapat dibaca dalam AbuBakr ibn al-Husayn ibn 'Ali al-Bayhaqi, *al-Sunan al-Kubra fi al-Bayhaqi*:Vol. 5 (Haidarabad: Majlis Darat al-Ma'arif al-Nizamiyyah, 1344 H), 325.

<sup>20</sup>AbuZayd mengkritik al-Shafi'i yang mencampurkan hadis ini ke dalam cakupan *sunan al-wahyi* sehingga al-Shafi'i menggunakan hadis ini sebagai dasar untuk melakukan *qiyas* bahwa hamba sahaya tidak memiliki hak waris. Baca Muhammad ibn Idris al-Shafi'i, *al-Risalah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1309 H), 170-171. Bandingkan dengan AbuZayd, *al-Shafi'i*:40-42.

itu sendiri, yaitu dalam hal menegakkan keadilan sosial-ekonomi.<sup>21</sup> Begitu pula dengan hadis tentang hak kepemilikan harta bagi budak di atas. Abu>Zayd mendukung pandangan bahwa kondisi dasar bagi kehidupan manusia adalah bebas dari perbudakan (*al-hurriyah*) sehingga hadis yang berkaitan dengan persoalan perbudakan harus dipandang kasuistik dan tidak dapat digunakan sebagai dasar melakukan analogi dalam penetapan hukum.

Upaya kategorisasi yang dilakukan Abu>Zayd memiliki titik temu dengan pandangan Shahîr yang menyatakan adanya sejumlah sunnah yang muncul sebagai ketentuan yang bersifat temporal (*zârfiyyah*) dan mengikat generasi yang hidup pada masa Nabi tersebut yang disebut Shahîr sebagai *sunnat al-risalah al-munfaslah*.<sup>22</sup> Menurut Abu>Zayd, konsep otoritas teks yang tidak terbatas (*hâkimiyah*) dan ide keserbamencakupan (*shumûtiyyah*) sunnah yang dipegangi sebagian kalangan telah memunculkan percampuradukan antara *sunnat al-wahyî* dan *sunnat al-'adah wa al-taqatid*.<sup>23</sup>

Abu>Zayd menekankan bahwa pembedaan ini harus dilakukan agar sejumlah aturan sosial non keagamaan dari Nabi yang bersifat spesifik dan terhimpun dalam sunnah tidak ditempatkan sebagai aturan yang mengikat seluruh generasi muslim. Mencampuradukkan kedua kategori sunnah di atas berarti mengabaikan dasar-dasar yang telah dirumuskan Nabi Muhammad saw. agar seseorang mampu membedakan tindakan Nabi yang bersifat keagamaan dan aturan non keagamaan.<sup>24</sup> Selain itu, akan memperluas muatan sunnah yang mengikat yang berimplikasi pada perluasan medan pengukuhan otoritas teks-teks agama.<sup>25</sup>

## 2. Sumber Sunnah

Abu>Zayd memandang tidak seluruh *sunnah Nabi* bersumber dari wahyu. Ia menolak pandangan bahwa prosedur pewahyuan sunnah melalui penghujaman dalam hati (*al-ilqa' fi al-ru'*) dan pendapat yang menyatakan sunnah bersumber dari wahyu sebagaimana al-Qur'an.<sup>26</sup> Abu>Zayd mengajukan beberapa argumentasi baik secara filosofis, historis maupun eksegesis. Secara ontologis, *sunnah Nabi* adalah ijtihad dalam memahami wahyu. Sebagai sebuah produk pemahaman, maka sunnah berdimensi kemanusiaan (*basharî*) sementara al-Qur'an sebagai wahyu berdimensi ketuhanan (*ilahî*). Menyejajarkan keduanya

<sup>21</sup>Selengkapnya tentang persoalan ini dapat dibaca dalam Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Pakistan: Islamic Research Institute, 1984), 84-113.

<sup>22</sup>Muhammad Shahîr, *al-Kitâb wa al-Qur'an Qirâh Mufasslah* (Damaskus: Ahad, 1990), 549-554. Shahîr membagi dua jenis *sunnat risalah*, sunnah yang mengikat setiap generasi (*sunnat al-risalah al-muttasilah*) dan *sunnah* yang hanya berlaku bagi generasi yang sejaman dengan Nabi (*sunnat al-risalah al-munfaslah*).

<sup>23</sup>Menurut Abu>Zayd, pada masa awal kelompok pendukung nalar (*ahl al-ra'y*) telah berhasil memberikan eksemplar bagi kategorisasi *sunnah* dengan cara mengedepankan nalar untuk menemukan semangat dan kepentingan umum (*maslahah*). Sementara pada sisi lain, kalangan pendukung hadis (*ahl al-hadith*) lebih condong kecenderungan percampuradukkan kedua kategori *sunnah* tersebut. Baca Abu>Zayd, *al-Shafi'i*, 58.

<sup>24</sup>Muslim ibn Hâjjaj al-Naysaburi, *Sahih Muslim*, Vol. 2 (Bandung: Dahlan, t.th.), 340.

<sup>25</sup>Penjelasan lebih rinci dapat dibaca dalam Abu>Zayd, *al-Shafi'i*, 40, 63.

<sup>26</sup>Abu>Zayd menyebut prosedur *al-ilqa' fi al-raw'* sebagai penggunaan term wahyu secara etimologis (*al-wahyu bi ma'na al-lughawî*) untuk membedakan penggunaan wahyu dalam istilah teknisnya (*bi ma'na al-istilâhî*) yang melibatkan adanya malaikat perantara sebagaimana dalam pewahyuan al-Qur'an. Baca Abu>Zayd, *al-Imam al-Shafi'i wa Tâsis*, 39. Bandingkan dengan *al-Shafi'i* yang meyakini pewahyuan sunnah berdasar riwayat adanya wahyu extra Qur'ani yang diterima Nabi Muhammad. Pewahyuan extra Qur'ani ini muncul karena Nabi adalah model bertindak. Dengan demikian, segala sesuatu yang berasal dari Nabi Muhammad saw baik al-Qur'an yang bersumber dari pewahyuan verbal maupun *sunnah* yang bersumber dari pewahyuan non verbal mengikat seluruh generasi dan tidak menyisakan ruang bagi pilihan yang lain. Baca al-Shafi'i, *al-Risalah*, 93-103.

berarti menyejajarkan dua hal yang berbeda. Bagi Abu-Zayd, mendakwakan bahwa seluruh gerak Nabi bersumber dari wahyu juga benar-benar merupakan pengabaian atas dimensi kemanusiaan Nabi Muhammad saw.<sup>27</sup>

Abu-Zayd mengajukan sejumlah bukti-bukti historis pendukung. Pertama, dalam sejumlah keputusan Nabi Muhammad seringkali para sahabat menanyakan tentang sumber pandangan Nabi Muhammad apakah berasal dari wahyu atau nalar kreatif Nabi Muhammad sendiri.<sup>28</sup> Bukti historis kedua adalah adanya sejumlah kasus di mana keputusan Nabi bersumber dari diskusi dengan para sahabat atau bahkan juga ditemukan Nabi Muhammad memilih usulan yang disampaikan sahabat sebagai keputusan akhir dengan meninggalkan pandangan pribadinya seperti pemilihan lokasi markas dalam perang Badar yang berasal dari usulan al-Habbab ibn al-Mundhir setelah sebelumnya Nabi telah memilih lokasi lain. Bukti-bukti ini menunjukkan adanya kesadaran generasi awal Islam bahwa tidak seluruh sunnah bersumber dari wahyu.<sup>29</sup>

Sementara dalam persoalan eksegesis, Abu-Zayd melakukan pembacaan kembali terhadap penggunaan sejumlah teks baik al-Qur'an maupun sunnah yang menjadi basis bagi otoritas pewahyuan sunnah, misalnya terhadap Q. al-Najm (53): 3-4.

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

Kata ganti *huwa* dalam ayat ini tidaklah menunjuk terhadap seluruh ucapan Muhammad saw.<sup>30</sup> tetapi kata ini hanya menunjuk secara terbatas terhadap ucapan Nabi dalam menyampaikan al-Qur'an. Makna ini didukung oleh ayat berikutnya yang mengisahkan Jibril sebagai malaikat penyampai wahyu al-Qur'an. Pandangan bahwa seluruh hal yang berkaitan dengan Nabi Muhammad saw bersumber dari wahyu merupakan tindakan memperluas (*tawsi'*) terhadap makna ayat yang sebenarnya.

Abu-Zayd mengkritik upaya sebagian kalangan untuk memberikan status pewahyuan bagi asal-usul sunnah adalah bagian dari upaya mengukuhkan otoritas sunnah sebagai sumber ajaran yang sejajar dengan al-Qur'an (ekuivalen) yang tidak hanya bersifat komplementer tetapi merupakan juga sumber ajaran yang bersifat otonom. Otoritas sunnah yang otonom ini harus mendapatkan dukungan dari asal-usul sunnah yang harus memiliki sumber sama sebagaimana al-Qur'an yaitu bersumber dari wahyu sehingga *al-sunnah* memiliki kekuatan dari sisi asal usul kemunculan meskipun dengan prosedur yang berbeda

<sup>27</sup> Abu-Zayd menyebut pandangan seorang penulis tafsir masa awal yaitu Ibn Jarir al-Tabari (w. 310 H) untuk mendukung pandangan bahwa *sunnah* tidak bersumber dari pewahyuan. Baca Abu-Zayd, *al-Tafkir*, 165 bandingkan dengan Ibn Jarir al-Tabari *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* ditahqiq oleh Sidqi Jamil al-Attar, Vol. 10 (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), 165.

<sup>28</sup> Abu-Zayd, *al-Shafi'i*, 46; Abu-Zayd, *al-Nasf*, 16.

<sup>29</sup> al-Qardawi menampilkan sejumlah contoh tentang cara pandang sahabat dalam memilah-milah ucapan dan sikap Nabi antara yang bersumber dari wahyu atau yang berasal dari pertimbangan pribadi Nabi. Baca Yusuf al-Qardawi, *al-Sunnah Masdaran li al-Ma'rifah wa al-Hadith* (Kairo: Dar al-Shuruq, 1997), 63-64.

<sup>30</sup> Lihat Abu-Zayd, *al-Tafkir*, 165. Basis perebutan makna terletak pada *marji'* kata ganti *huwa* dalam al-Najm (53: 4, apakah berhubungan dengan pelaku dalam tindakan berucap (*yantiq*) atau bentuk nominalnya (*masdar*) dalam bentuk *al-nuṭq* yaitu Nabi Muhammad saw atau secara khusus menunjuk pada al-Qur'an. Jika berkaitan dengan Nabi Muhammad, maka berimplikasi pada pandangan bahwa segala hal yang diucapkan oleh Nabi selalu bersumber pewahyuan baik al-Qur'an maupun *sunnah Nabi*. Berbeda dengan pendapat tersebut, pandangan kedua membatasi bahwa hanya al-Qur'an yang bersumber dari wahyu, sementara *sunnah Nabi* tidak berasal dari wahyu. Berkaitan dengan pandangan tentang pewahyuan *sunnah* dapat dibaca dalam Muhammad Taqi Usmani, *The Authority of Sunnah* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1784), 3-70; Muhammad Muhammad Abu-Zahwu, *al-Hadith wa al-Muhaddithun: aw 'Inayah al-Ummat al-Islamiyyah bi al-Sunnah al-Nabawiyah* (Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.th.), 8-57.



dengan al-Qur'an.<sup>31</sup>

### 3. Fungsi dan Kedudukan Sunnah

Sunnah, menurut Abu>Zayd, berfungsi sebagai penjelas, dan pengurai sehingga berperan secara komplementer terhadap al-Qur'an. Abu>Zayd menyebut sunnah sebagai teks kedua (*naṣṣan al-thāwī*) yang menjelaskan teks dasar (*al-naṣṣ al-ashī*) yaitu al-Qur'an. Sebagai teks kedua, maka fungsi sunnah merupakan pelengkap al-Qur'an<sup>32</sup>, yaitu dalam hal menguraikan dan menjelaskan al-Qur'an. Teks utama yang menjadi poros dalam Islam adalah al-Qur'an, sehingga sunnah yang bergerak dalam lingkaran orbit (*falak*) al-Qur'an sebagai teks penjelas atau pengurai dapat disebut sebagai teks kedua. Penyebutan ini tidak dimaksudkan untuk menafikan urgensi sunnah dan mereduksi posisinya, tetapi bagian dari kategorisasi terhadap teks.<sup>33</sup>

Abu>Zayd menolak pandangan kesejajaran sunnah dan menyatakan fungsi sunnah yang sebenarnya adalah teks penjelas bagi al-Qur'an. Hanya saja belum lagi sunnah dapat berfungsi menjelaskan al-Qur'an, sunnah malah memerlukan teks lain untuk menjelaskan dirinya sendiri. Seringkali sunnah memerlukan kajian dalam penunjukan implikasi tekstualnya (*dalalah*) semisal dalam persoalan *ḥaṣṣ* *'amm* serta *naskh* (revisi) dalam sunnah.<sup>34</sup> Teks lain yang dimaksudkan oleh Abu>Zayd adalah dalam memahami makna *sunnah* yang bertentangan ini memerlukan penelitian tersendiri sehingga *sunnah* yang seharusnya menjelaskan sisi *'amm-ḥaṣṣ* atau *naskh* dalam al-Qur'an, tetapi pada kenyataannya sunnah sendiri tersusun dari *'amm-ḥaṣṣ* *naskh* atau *mutlak-muqayyad*. Upaya menyelesaikan perbedaan sunnah ini pada gilirannya menurut Abu>Zayd akan membawa persoalan ini dalam kawasan yang tertutup di mana makna sunnah yang berbeda harus diselesaikan melalui sejumlah mekanisme di mana makna yang tidak diketahui dikembalikan pada yang telah diketahui atau mendahulukan sunnah yang telah pasti serta mencari analogi sunnah terhadap al-Qur'an. Menurut Abu>Zayd, mekanisme ini menyebabkan perluasan makna sunnah sehingga memasukkan hadis perorangan (*ahād*) atau kesepakatan sahabat di dalamnya. Abu>Zayd menyayangkan terjadinya perluasan terhadap sunnah dan merekomendasikan untuk menempatkan sunnah sebagaimana yang dipahami kalangan Hānafiyyah. Relasi sunnah dan al-Qur'an menurut kalangan Hānafiyyah adalah sebagai teks pengurai yang tidak berdiri sendiri dalam *tashrī*. Bagi kalangan Hānafiyyah sunnah memiliki tiga fungsi yaitu penjelasan yang bersifat tafsir (*bayān tafsīr*) seperti penafsiran atas hal-hal yang masih disebut secara global dalam al-Qur'an, penjelasan penguat (*bayān taqrīr*) dan penjelasan pengganti (*bayān tabdīl*). Di samping relasi al-Qur'an dan sunnah, Abu>Zayd menekankan upaya mengembalikan cakupan sunnah sebagaimana yang dipahami

<sup>31</sup>Baca *al-Shafi'i*:37-42.

<sup>32</sup>Abu>Zayd, *al-Shafi'i*:56-57. Menurut kelompok Hānafiyyah, sunnah menduduki fungsi komplementer sebagai penjelas (*bayān*) terhadap al-Qur'an melalui pengulangan (*bayān* yang bersifat *taqrīr*), penafsiran (dalam *bayān mujmal* dan *takhsīṣ*) serta penggantian (*bayān tabdīl*). Baca Abu>Zahwu, *al-Hādīth wa al-Muḥādīthun*, 39-40.

<sup>33</sup>Abu>Zayd mendapat kecaman serius secara khusus karena telah menyebut *sunnah* sebagai teks sekunder. Ia dinilai murtad dan kafir oleh Muhammad Saḥmīdah 'Abd al-Saḥmad dalam gugatan perdatanya kepada pengadilan Mesir (*al-ḥiṣbah*) dan juga Muḥammad al-Baltahī salah seorang penilai dalam sidang pengajuan promosi guru besarnya di Universitas Kairo Mesir. Bantahan Abu>Zayd secara rinci terhadap persoalan ini dapat dibaca dalam Abu>Zayd, *al-Tafkīr*, 135-135, 283.

<sup>34</sup>Abu>Zayd, *al-Shafi'i*:79.

kalangan Hānafiyyah. Sunnah tidak mencakup tindakan kolektif atau ijmak sahabat, karena jika tidak ditemukan petunjuk Nabi Muhammad saw., maka kalangan Hānafiyyah bebas memilih perbuatan atau pandangan sahabat yang selaras dengan tuntunan akal.<sup>35</sup>

Abu-Zayd juga mengkritik pergeseran fungsi sunnah yang awalnya terlahir sebagai teks sekunder tetapi pada akhirnya berubah menjadi teks primer sehingga menggeser kedudukan al-Qur'an.<sup>36</sup> Fenomena ini merupakan implikasi dari konsep al-Shafī'i tentang totalitarisme teks (*shumuliyah*). Menurut Abu-Zayd, dalam sejarah peradaban Arab-Islam telah terjadi penggeseran teks-teks primer oleh teks sekunder. Dilatarbelakangi oleh faktor dan pengaruh sosio historis, teks sekunder yang pada awalnya merupakan teks penjelas berubah menjadi teks yang merepresentasikan kerangka otoritas bagi dirinya sendiri. Dalam perkembangan ilmu tafsir dan fiqh, hasil pemikiran ulama yang pada asalnya merupakan teks penjelas terhadap al-Qur'an maupun sunnah (teks sekunder) berubah menjadi teks dasar (teks primer) ketika pendapat tersebut dijadikan teks dasar untuk diuraikan atau dipilih yang lebih kuat (*tarjih*). Pandangan ini berakibat ijtihad hanya terbatas dalam pemahaman teks sekunder dan atau hanya memilih pendapat yang lebih kuat di antara pandangan yang telah ada atau dalam bahasa Abu-Zayd dinyatakan terjadi perubahan teks-teks sekunder menjadi teks primer. Interaksi dengan teks dasar dengan demikian menjadi semakin menjauh dan berjalan mundur.<sup>37</sup> Fenomena yang dinyatakan Abu-Zayd dalam sejarah intelektualisme umat Islam, dapat ditemui pada masa pertengahan di mana kecenderungan banyak karya intelektual berupa *sharh* (perluasan penjelasan) atau *hāshiyah* (catatan pinggir) maupun *ikhtisār* (ringkasan) dari pandangan atau pendapat tertentu.<sup>38</sup>

#### 4. Validitas Sunnah

Sejalan dengan pandangan Abu-Zayd yang menyatakan sunnah sebagai teks pengurai al-Qur'an, validitas sunnah diukur berdasarkan kesesuaiannya dengan muatan al-Qur'an. Sejumlah reportase sunnah (hadis) yang terindikasi menyalahi pesan al-Qur'an dinyatakan sebagai hadis yang bermasalah bahkan dapat dinyatakan palsu. Uji validitas sunnah dilakukan melalui pemaduan antara kritik matan dan kritik sanad yang dibahasakan Abu-Zayd sebagai pemaduan antara metode Abu-Hānifah dan al-Shafī'i. Penyebutan dua tokoh ini berdasar kajian Abu-Zayd tentang fenomena kritik matan yang dianggap valid dan memadai dalam kajian Abu-Hānifah meskipun Abu-Zayd tidak menjelaskannya secara rinci.<sup>39</sup> Abu-Zayd menyebut sejumlah contoh misalnya hadis-hadis yang memberikan keutamaan atau kelebihan terhadap suku bangsa tertentu seperti sejumlah riwayat tentang

<sup>35</sup>al-Shafī'i mengukuhkan pandangan bahwa sunnah dapat bersifat independen dalam menetapkan sebuah hukum yang tidak disebut dalam al-Qur'an. Lihat Abu-Zayd, *al-Takfir*, 163, Abu-Zayd, *al-Shafī'i*, 50-55.

<sup>36</sup>Abu-Zayd, *al-Takfir*, 149 ; Abu-Zayd, *Mafhum an-Nasf*, 321.

<sup>37</sup>Abu-Zayd, *al-Takfir*, 135.

<sup>38</sup>Tentang corak kegiatan intelektual masa pertengahan yang seringkali disebut sebagai '*ashr al-shuruh wa al-hāwash*' dapat dibaca dalam Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: tentang Transformasi Intelektual* alih bahasa Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1985), 41-45.

<sup>39</sup>Koherensi substantif hadis dengan al-Qur'an, koherensi substantif hadis dengan *sunnah* yang populer (*al-sunnat al-mashhūrah*), terbebas dari kejanggalan (*shudhūdh*) dalam persoalan yang diketahui banyak orang (*ma-ta'ummu bihi al-balwa*), hadis harus menjadi rujukan generasi awal Islam (sahabat) ketika terjadi perbedaan pendapat dan hadis harus bersesuaian dengan *qiyas* ketika periwayatnya tidak dikenal sebagai ahli fiqh. Baca Syamsul Anwar, "Manhaj Tawthiq Mutun al-Hādith 'inda Usul al-Ahnaḥ," dalam *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, No. 65/VI/2000, 132-166.

kelebihan kaum Quraisy dalam *Musnad* al-Shafi'i dari Ibn Shihab.<sup>40</sup> Hadis ini bermasalah baik dalam rangkaian periwayatannya (sanad) maupun substansi (matan). Hadis ini diriwayatkan oleh Ibn Shihab al-Zuhri yang notabene adalah seorang tabiin langsung dari Nabi sehingga periwayatan ini terputus di tingkat sahabat. Fenomena ini dalam Ulumul Hadis dikenal sebagai hadis *mursal*<sup>41</sup> atau dalam istilah Abu>Zayd disebut sebagai hadis *balagh* yaitu hadis *mursal* dimana periwayat tabiin menggunakan redaksi "*balaghani>anna al-nabi*". Ulama yang dilaporkan menerima secara mutlak adalah Malik dan Abu>Hanifah. Kelompok yang menerima dengan persyaratan tertentu diwakili oleh al-Shafi'i>Ali>Ibn al-Madini>Yahya ibn Sa'id al-Qattan dan Ibn al-Hajib.<sup>42</sup> Abu>Zayd mengkritik inkonsistensi al-Shafi'i>ketika menerima hadis ini meski menyalahi persyaratannya sendiri. Al-Shafi'i hanya menerima hadis *mursal* yang didukung hadis *mursal* lain yang bersambung sanadnya secara sempurna dan dilakukan oleh tabiin senior (*kibar>al-tabi'in*).<sup>43</sup>

Hadis ini juga bertentangan dengan prinsip-prinsip umum al-Qur'an dan *sunnah mutawatir*.<sup>44</sup> Al-Qur'an mengajarkan persamaan kedudukan manusia di hadapan Allah kecuali atas ketakwaan dalam Q. al-Hujurat (49): 13. Menurut Abu>Zayd, sebuah hadis sebagai teks sekunder tidak boleh menyalahi ketentuan umum al-Qur'an yang berfungsi sebagai teks primer khususnya dalam kondisi makna lahiriyahnya jelas dan dalil yang diambil dari teks-teks lainnya menopang indikasi tersebut. Jika terjadi ketidaksesuaian, maka hadis dinyatakan tidak valid. Di samping bertentangan dengan al-Qur'an, hadis ini bertentangan dengan hadis *mutawatir* riwayat dari Abu>Nadrah yang menyatakan ukuran keutamaan adalah ketundukan pada Allah (ketakwaan).<sup>45</sup>

Abu>Zayd mengembangkan kritik sanad berkaitan dengan periwayat hadis dalam dimensi yang berbeda dengan yang dikembangkan oleh kritik hadis tradisional. Ia mempersyaratkan keterlibatan periwayat yang berposisi sebagai saksi kunci dalam memberikan reportase sunnah. Dalam kasus hadis keutamaan orang Quraish dan Anshar yang dinyatakan sebagai hadis palsu, Abu>Zayd mencurigai tidak adanya kesaksian dari mereka yang terlibat secara langsung dalam perdebatan di Saqifah Bani Sa'idah. Ketiadaan saksi kunci ini menurut Abu>Zayd mengindikasikan bahwa pernyataan dalam hadis tidak dikenal oleh mereka yang terlibat langsung. Dengan demikian, riwayat ini adalah palsu dan dibuat belakangan dalam pertikaian politik keagamaan Bani 'Abbas dan 'Alawiyyin.<sup>46</sup>

## 5. Pemahaman Sunnah

Dalam memahami sunnah secara proporsional, meniscayakan pengklasifikasian antara sunnah yang bersifat universal sehingga wajib diikuti dan sunnah yang bersifat lokal-temporer (*sunnah al-'adiyah*) sehingga memungkinkan untuk diambil atau

<sup>40</sup>al-Shafi'i>*Musnad al-Shafi'i>Tartib al-Sindi>Vol. 1* (t.t.: Maktabah Shamilah Versi 2, 2010), 1839.

<sup>41</sup>al-Hakim al-Naysaburi>*Ma'rifat 'Ulum al-Hadith* (India: Haidar Abad, 1385 H), 32.

<sup>42</sup>Tentang argumentasi dan persyaratan yang diajukan oleh masing-masing kelompok dapat dibaca dalam Khaldun al-Ahdab, *al-Hadith al-Mursal Mafhumuhu wa Hujjiyatuhu* (Jeddah: Dar al-Bayan al-'Arabi>t.th.). Tentang kajian hadis *mursal* dalam kitab al-Muwatt', lihat kajian Lisfa Sentosa Aishah, *Konstruksi Pemikiran Hadits Imam Malik: Memahami Hadits Mursal dalam Kitab al-Muwatt'* (Kudus: Maseifa Jendela Ilmu, 2011).

<sup>43</sup>Muhammad ibn Idris al-Shafi'i>*al-Risalah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1983), 462.

<sup>44</sup>Abu>Zayd, *al-Tafkir*, 177-178.

<sup>45</sup>Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*, Vol. XXXVII (CD Maktabah Shamilah, Versi 2, 2010), 478.

<sup>46</sup>Abu>Zayd, *al-Tafkir*, 178-179.

ditinggalkan. Abu-Zayd menekankan pembacaan konteks (*qira'at al-siyaqiyah*) terhadap hadis sehingga mampu membedakan kandungan hadis yang terbatas dalam konteks sosio kultural tertentu atau bersifat universal dalam setiap latar sosio kultural manapun.<sup>47</sup> Hadis juga harus dibaca dalam konteksnya secara cermat. Sebagai contoh hadis tentang kesempatan perempuan berada di ruang publik.

عَنْ عُمَيْرَةَ بِنْتِ عَامِرٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِيَّاكُمْ وَالذُّخُولَ عَلَى النِّسَاءِ فَقَالَ رَجُلٌ مِّنَ الْأَنْصَارِ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَرَأَيْتَ الْحَمُوقَ قَالَ الْحَمُوقُ الْمَمُوتُ (رواه مسلم)<sup>48</sup>

Hadis ini dipahami sebagian larangan sebagai larangan total untuk melibatkan partisipasi perempuan di ruang publik, sehingga perempuan mengalami segregasi. Hadis ini dikaitkan dengan hadis lain yang berisi larangan berdua-dua-an antara dua orang lawan jenis.

Abu-Zayd mengkritik pendapat yang menyatakan perempuan tidak memiliki akses publik berdasarkan kedua hadis tersebut. Pandangan ini, kritik Abu-Zayd, merupakan upaya menggeneralisir ketentuan yang bersifat umum berkaitan dengan etika hubungan lawan jenis dalam Islam yang mempersyaratkan tidak adanya berdua-an (*khalwah*) antara laki-laki dan perempuan. Ketentuan dasar ini sama sekali tidak memangkas kesempatan perempuan untuk muncul dalam ranah publik dengan dalih *ikhtilat* (percampuran laki-laki dan perempuan). Berdasarkan pemahaman ini, menurut Abu-Zayd, kalangan yang membatasi gerak perempuan dalam partisipasi kemasyarakatan dengan menggunakan hadis yang pertama terbukti mengabaikan pembacaan konteks hadis.<sup>50</sup>

Sejalan dengan pemahaman kontekstual terhadap hadis, Abu-Zayd mengajukan pemahaman metaforis terhadap sejumlah hadis. Hadis bahwa al-Qur'an tertulis semenjak azali di *lawh al-mahfuz* bagi Abu-Zayd harus dipandang sebagai mitologi (*ustura*).<sup>51</sup> Abu-Zayd menyatakan terdapat sejumlah hadis yang otentik tetapi makna hadis harus dipahami dalam makna metaforis. Hal ini dikarenakan hadis Nabi tidak dapat dilepaskan dari konteks epistemologis (*al-siyaq al-ma'rifi*) dalam pembentukannya. Dengan demikian, makna yang telah dikenal oleh nalar masyarakat Arab dipandang sebagai makna yang muncul dalam pembentukan teks, tetapi pembaca masa kini harus mampu melihat arah teks yang menunjukkan pada makna yang lain. Pandangan Abu-Zayd ini dapat dikatakan semacam melakukan demitologisasi terhadap sejumlah hadis. Konsep-konsep yang dipandang

<sup>47</sup> Abu-Zayd, *Dawair al-Khawf*, 201-202

<sup>48</sup> Muhammad b. 'Isa b. Saurah b. Musa b. al-Dahhak al-Tirmidhi > *Sunan al-Tirmidhi* > Vol. 8 (CD Maktabah Shamilah, 2010), 69.

<sup>49</sup> Hadis ini merupakan hadis panjang yang diriwayatkan oleh sejumlah *mukharrij* dan dinilai *hasan*. Baca Abu-Abd al-Rahman Ahmad ibn Shu'ayb ibn 'Ali ibn Sinan ibn Bahj al-Nasa'i > *Sunan al-Nasa'i* > Vol. 5 (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 388; Muhammad ibn 'Abd Allah al-Hakim al-Naysaburi, *al-Mustadrak 'ala al-Sahihayn*, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990), 197; Abual-Qasim Sulayman ibn Ahmad al-Tabrani > *Mu'jam al-Awsat* > Vol. 3 (Kairo: Dar al-Haramayn, 1415 H), 204; Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, Vol. 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), 446.

<sup>50</sup> Abu-Zayd, *Dawair al-Khawf*, 201-202.

<sup>51</sup> Abu-Zayd, *al-Nasf* > 70.

mitologi harus dipahami kembali dalam nalar rasional. Abu>Zayd menyebut banyak riwayat yang otentik tetapi mengandung konsep yang bersifat mitologi sebagai akibat relasi antar teks (intertekstualitas) pada masa Nabi Muhammad saw. Berdasar prinsip ini, teks hadis berelasi dengan teks-teks lain yang beredar di sekitarnya pada masa Nabi seperti kepercayaan yang dipegangi oleh masyarakat *ahl al-kitab*. Hubungan antar teks ini mempengaruhi hadis sebagaimana terlihat dalam hadis yang menjelaskan tentang penciptaan Hawa dari tulang rusuk yang bengkok.<sup>52</sup> Konsepsi Hawa tersebut menurut Abu>Zayd mencerminkan sikap dan nilai-nilai masyarakat pra Islam tentang penciptaan perempuan yaitu sebagai penciptaan yang kedua (*second creation*) setelah Adam. Riwayat tentang Hawa adalah cerminan adanya hubungan interteks antara hadis dengan konsepsi masyarakat ahl al-kitab pada saat itu sehingga hadis tersebut harus dipahami dalam latar belakang pembentukan teksnya.<sup>53</sup> Dengan demikian, tegas Abu>Zayd, pandangan dalam hadis tersebut hanya mewakili pandangan masyarakat terhadap perempuan saat itu. Al-Qur'an sendiri menyatakan prinsip umum tentang penciptaan perempuan adalah persamaan (*musawah*).

## Penutup

Upaya mendialogkan sunnah dengan kemodernan, Abu>Zayd menekankan pada fleksibilitas sunnah. Otoritas sunnah sebagai sumber ajaran tetap dipertahankan dengan mengembalikan sunnah pada kedudukan asalnya yaitu sumber komplementer bagi al-Qur'an sehingga sejumlah validitas riwayat harus ditinjau ulang karena dipandang bertentangan dengan prinsip dasar al-Qur'an.

Tawaran Abu>Zayd dalam menekankan pendekatan matan (substansi) dan tawaran baru kritik sanadnya masih memerlukan landasan yang kuat seperti uji validitas sanad yang mensyaratkan keterlibatan saksi primer dalam periwayatan hadis. Tawaran pemaknaan mitologis bagi sejumlah hadis membuka kajian kritis atas dominasi nalar rasional dalam memahami teks keagamaan. Padahal juga ditemukan adanya kritik agar tidak membersihkan seluruh aspek mitologi dalam agama, karena beberapa simbol-simbol dianggap penting untuk meneguhkan rasa keagamaan.

## Daftar Rujukan:

- Abdurrahman, M. "Menelusuri Paradigma Ulama dalam Menentukan Kualitas Hadis." *Jurnal of Islamic Studies al-Jami'ah*, Vol. 41, No. 2 (2003).
- Ahdab (al), Khaldun. *al-Hadith al-Mursal Mafhumuhu wa Hujjiyatuhu*. Jeddah: Dar al-Bayan al-'Arabi>t.th.
- Amin, Kamaruddin. *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*. Jakarta: Hikmah, 2009.
- Anwar, Syamsul. "Manhaj Tawthiq Mutun al-Hadith 'inda Ushul al-Ahmad." *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, No. 65/VI/2000.

<sup>52</sup>Hadis ini diriwayatkan dari Abu Hurairah oleh sejumlah Mukharrij yaitu al-Bukhari>Muslim dan al-Nasai>

<sup>53</sup>Abu>Zayd, *Dawashir al-Khawf*, 18-19. Prinsip yang sama juga dipersyaratkan dalam pemahaman al-Qur'an yang menuntut penelusuran level-level konteks ayat agar mendapatkan makna yang obyektif. Baca Abu>Zayd, *Divine Attributes in the Qur'an: Some Poetic Aspect* (New York: I.B. Tauris, 1998), 197.

- Bayhaqi>(al), Abu>Bakr ibn al-Husayn ibn 'Ali> *al-Sunan al-Kubra>li al-Bayhaqi>* Vol. 5. Haidarabad: Majlis Da'irat al-Ma'arif al-Nizamiyah, 1344 H.
- Brown, Daniel. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Inggris: Cambridge University Press, 1996.
- Damini>(al), Musfir 'Azm Allah. *Maqayis Naqd Mutun al-Sunnah*. Riyadh: t.p., 1984.
- Darimi>(al), Abu>Muhammad 'Abd Allah ibn 'Abd al-Rahman. *Sunan al-Darimi>* Vol. 1. t.t.: Da>Ihya>al-Sunnah al-Nabawiyah, t.th .
- Fadl (el), Khaled M. Abou. *Speaking in God's Name*. Oxford: Oneworld Publications, 2003.
- Hanbal, Ahmad Ibn. *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, Vol. 5. Beirut: al-Maktab al-Islami>1978. [http://www. PERISAI.net-Nasr Hamed Abu Zeid Meninggal.htm](http://www.PERISAI.net-Nasr Hamed Abu Zeid Meninggal.htm)
- Ichwan, Moch. Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*. Bandung: Teraju, 2003.
- Ismail, M. Syuhudi. *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*. Jakarta: Bulan Bintang, 2007.
- Kathi>, Abu>al-Fida>al-Qurashi>Ibn. *Tafsir>Ibn Kathir>*. Beirut: Da>al-Fikr, 1999.
- Khalafallah, Muhammad Ahmad. *al-Fann al-Qasas>fi al-Qur'an al-Karim*, Cet. 3. Kairo: Maktabah Anglo, 1965.
- Khatib> (al), Muhammad 'Ajjaj> *Usul al-Hadith 'Ulumu>wa Mustalah>hu*. Beirut: Da>al-Fikr, 1989.
- Nasa'i> (al), Abu>Abd al-Rahman Ahmad ibn Shu'ayb ibn 'Ali>Ibn Sinan ibn Bahf, *Sunan al-Nasa'i>* Vol. 5. Beirut: Da>al-Fikr, t.th.
- Naysaburi>(al), Muslim ibn Hajjaj> *Sahih>Muslim*, Vol. 2. Bandung: Dahlan, t.th.
- Naysaburi>(al), Muhammad ibn 'Abd Allah al-Hakim. *Ma'rifat 'Ulum al-Hadith*. India: Haidar Abad, 1385 H.
- Noorhidayati, Salamah. *Kritik Teks Hadis: Analisis tentang al-Riwayah bi al-Ma'na dan Implikasinya bagi Kualitas Hadis*. Tulungagung: STAIN Tulungagung Press, 2008.
- Qardawi>(al), Yusuf. *al-Sunnah Masdaran li al-Ma'rifah wa al-Hadrah*. Kairo: Da>al-Shuruq, 1997.
- Rahman, Fazlur. *Islam dan Modernitas: tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka, 1985.
- Shafi'i>(al), Muhammad ibn Idris>. *al-Risalah*. Beirut: Da>al-Fikr, 1309 H.
- Shahjūr, Muhammad. *al-Kitāb wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asrah*. Damaskus: Ahali>1990.
- Sijistani>(al), Sulayman ibn al-Ash'ath al-Azdi>Abu>Dawud. *Sunan Abu>Dawud* Vol. 3. Beirut: Da>al-Fikr, 1999.
- Tābari>(al), Ibn Jarir> *Jami>al-Bayan fi>Tafsir>al-Qur'an*, ditahqiq oleh Sidqi>Jamil>al-'Atiq>, Vol. 10. Beirut: Da>al-Fikr, 1995.
- Tābrani>(al), Abu>al-Qasim Sulaiman ibn Ahmad. *Mu'jam al-Awsat>* Vol. 3. Kairo: Da>al-Haramayn, 1415 H.
- Thanawi>(al), Muzhaffar Ahmad al-Uthman. *Qawa'id fi>'Ulum al-Hadith*. Riyad: Sharikat Abikan, 1984.
- Tirmidhi>(al), Muhammad ibn 'Isa>Ibn Sawrah ibn Musa>Ibn al-Dahhak. *Jami' al-Tirmidzi>* Vol. 2. Berut: Da>al-Kutub al-'Arabi>t.th.
- Usmani, Muhammad Taqi. *the Authority of Sunnah*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1784.
- Zahwu, Muhammad Muhammad Abu>al-Hadith wa al-Muhaddithun>: aw 'Inayat al-Ummat al-

- Islamiyah bi al-Sunnah al-Nabawiyah*. Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi>t.th.
- Zayd, Nasr Hamid Abu>"Otoritas Tak Berhak Mengarahkan Makna Agama" wawancara dalam *Jurnal Tashwirul Afkar* No. 18 tahun 2004.
- . *al-Tafkîr fi>Zaman al-Takfir*. Kairo: Sina>li al-Nashr, 1995.
- . *al-Nasr al-Sultân al-Hâqîqah*. Beirut: Markaz al-Thaqafî al-'Arabî, 1995.
- . "Hikmah," dalam *al-Khitâb wa al-Ta'wîl* sebagaimana dikutip oleh Yusuf Rahman, "The Hermeneutical Theory of Nasr Hamid Abû Zayd: an Analytical Study of His Method of Interpreting the Qur'an". Disertasi—McGill University, Montreal, 2001.
- . "The Qur'an: God and Man in Communication." [http://Error! Hyperlink reference not valid.forum/01\\_1/onderzoek/2.htm](http://Error! Hyperlink reference not valid.forum/01_1/onderzoek/2.htm).
- . *al-Imâm al-Shafî'i>wa Ta'sîs al-Aydiulujjiyyat al-Wasatiyyah*. Kairo: Sina>li al-Nashr, 1992.
- . *Naqd Khitâb al-Dînî*>Kairo: Madbuli>1995.
- . *Divine Attributes in the Qur'an: Some Poetic Aspect*. New York: I.B. Tauris, 1998.
- . *Al-Ittijâh al-'Aqli>fi al-Tafsîr>Dirasah fi>Qadhiyyat al-Majaz fi al-Qur'an 'inda Mu'tazilah*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafi>al-'Arabi, 1996.
- . *Falsafat al-Ta'wîl>Dirasah fi>Ta'wîl>al-Qur'an 'inda Muhyidin Ibn 'Arabi>*Beirut: Dar al-Tanwi>li al-Tâba'ah wa al-Nashr, 1983.
- . *Ma'fhum al-Nasr>Dirasat fi>Ulum al-Qur'an*. Kairo: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitâb, 1993.
- . *Rethinking the Qur'an: towards a Humanistic Hermeneutics*. Utrecht: Humanistic University Press, 2004.
- . *Dawâir al-Khawf: Qirâ'ah fi>Khitâb al-Mar'ah*. Kairo: Sina, 2000.
- . " Prolog," dalam *al-Qur'an, Hermeneutika dan Kekuasaan*, terj. Dede Iswadi et al. Bandung: RqIS dan KORPUS, 2003.