



Riwayah: Jurnal Studi Hadis

issn 2460-755X eissn 2502-8839

Tersedia online di: journal.stainkudus.ac.id/index.php/Riwayah

DOI: -

POSISI SUNNAH DALAM PEMBACAAN AL-QUR'AN KONTEMPORER NAŞR HAMID ABŪ ZAYD

Nur Mahmudah

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Kudus

nurmahmudah@stainkudus.ac.id

Abstrak

Artikel ini bertujuan untuk mendeskripsikan posisi sunnah dalam penafsiran seorang pemikir kontemporer kelahiran Mesir, Naşr Ḥamid Abū Zayd. Penafsiran kontemporer yang bernalar reformatif seringkali dipandang hanya memberikan tempat yang sempit untuk sunnah. Dengan demikian menjadi penting untuk melihat bagaimana penggunaan sunnah dalam penafsiran kontemporer. Melalui analisa interpretatif, artikel ini menyimpulkan Abū Zayd mengajukan reposisi sunnah dalam hubungannya dengan al-Qur'an. Posisi sunnah harus didudukkan kembali sebagai komplementer dan sumber ajaran yang harus sejalan dengan al-Qur'an. Obyektivitas pemaknaan sunnah yang mempertimbangkan berbagai konteks dengan melakukan demitologisasi pemaknaan sunnah juga dikenalkan oleh Abū Zayd untuk mempertahankan fleksibilitas sunnah dalam masa kontemporer. Dengan demikian, sunnah tetap digunakan dalam penafsiran kontemporer dengan optik yang berbeda.

Kata Kunci: Fleksibilitas sunnah, demitologisasi, Pemaknaan obyektif.

Abstract

This article aims to describe the position of sunnah in the interpretation of an Egyptian contemporary thinker, Naşr Ḥamid Abū Zayd. Contemporary interpretations of reformative reasoning are often seen as providing only a narrow place for the sunnah. It thus becomes important to see how the use of sunnah in

contemporary interpretation. Through interpretive analysis, this article concludes Abû Zayd proposing a reposition of the sunnah in relation to the Qur'an. The position of the sunnah should be re-seated as complementary and the source of the teaching that must be in line with the Qur'an. The objectivity of the Sunnah which considers various contexts by demythologizing the meaning of Sunnah was also introduced by Abû Zayd to maintain the flexibility of sunna in contemporary times. Thus, the sunnah remains used in contemporary interpretations with different optics

Keywords: flexibility of sunna, demythology, position of sunnah

Pendahuluan

Melacak posisi sunnah dalam penafsiran dapat dirunut dengan rekonstruksi peran Nabi Muhammad saw dalam kegiatan penafsiran. Sebagai penerima wahyu, Nabi Muhammad adalah *mufassir* yang pertama dan utama terhadap al-Qur'an. Kegiatan bertafsir yang dilakukan oleh Nabi dikenal sebagai *al-tafsir al-nabawi*. Sebagai figur sentral, Nabi memberikan penjelasan terhadap makna ayat tidak terbatas pada tempat pengajaran secara formal, namun juga terjadi di berbagai tempat secara informal ketika Rasulullah bertemu *sahabah* (Al-Khatib, 1989, hal. 56–65). Salah satu bentuk penjelasan Rasulullah ini, misalnya, dapat ditemukan dalam sejarah yang mencatat upaya konfirmasi *sahabat* kepada Rasulullah dalam memahami arti kata *zulm* dalam Q. al-An'ām (6): 82. Pemahaman kata ini secara literal, menimbulkan kegalauan pada para sahabat, karena mereka sadar bahwa tidak seorangpun yang mampu menghindarkan diri dari berbuat zalim. Ketika keresahan ini disampaikan kepada Rasulullah, beliau memberikan penjelasan bahwa kata *zulm* dalam ayat ini, bukanlah menunjuk makna literal sebagaimana yang dipahami oleh para *sahabat*, namun menunjuk pada arti kata yang sama dalam Q. Luqmān (31): 13 yaitu *al-shirk* yang berarti menyekutukan Allah (Adz-Dzahabi, 1976, hal. 46). Penjelasan Rasulullah terhadap al-Qur'an tidak hanya diberikan dalam bentuk pernyataan verbal secara langsung (*ekspositori*), namun juga dalam bentuk perilaku praktis. Pernyataan Rasulullah yang berujud pernyataan verbal inilah yang kemudian terbukukan dalam beberapa koleksi hadis yang otoritatif dalam pembahasan khusus yang berisi hadis tentang tafsir. Sementara penjelasan Rasulullah yang bersifat praktis seperti penjelasan rinci tentang shalat, zakat dan puasa menempati sebagian besar jenis penjelasan Nabi atas al-Qur'an dan tersebar dalam berbagai tema dalam kitab hadis. Menurut Saeed (2006, h. 45), penggunaan *sunnah* sebagai sumber penafsiran dapat dirunut baik dalam penjelasan langsung dari Rasulullah yang bersifat ekspositori maupun penjelasan secara tidak langsung melalui perilaku praktis.

Penggunaan sunnah dalam penafsiran kontemporer, berjalan searah dengan perkembangan tafsir kontemporer. Wielandt (2002, h. 124 – 142) menyebut penafsiran kontemporer menghadapi sejumlah tantangan dalam arah isu dan metodologi. Perubahan politik, sosial dan kultural masyarakat muslim yang berkaitan dengan temuan ilmu pengetahuan modern serta permasalahan tatanan sosial politik, menimbulkan tantangan dan agenda baru bagi pembacaan muslim atas al-Qur'an. Begitu pula perkembangan pendekatan metodologis dalam ilmu baik bahasa, filsafat ataupun ilmu humaniora juga memberikan

pengaruh terhadap tafsir hingga muncullah berbagai pendekatan baru terhadap al-Qur'an. Dengan demikian terdapat elemen baru dalam penafsiran baik berupa muatan (*content*) maupun metode yang digunakan. (al-Muhtasib: 1973, 41 – 323).

Pergeseran muatan dan metode dalam tafsir ini berakibat adanya perbedaan penggunaan *sunnah* dalam penafsiran. Beberapa tafsir kontemporer terlihat masih mengutamakan materi *sunnah* dalam penafsiran sebagaimana terlihat baik pada penafsiran Sayyid Qutb maupun Muhammad Husayn at-Ṭabâṭaba'i (Wielandt: 138), tetapi secara umum, perkembangan tafsir kontemporer merupakan bagian era reformatif dalam tafsir yang ditandai pergeseran dalam perlakuan terhadap *sunnah* yang semakin jarang digunakan sebagai sumber penafsiran (Mustaqim, 2008, hal. 113).

Pemikiran Naṣr Ḥamid Abû Zayd menjadi penting untuk didiskusikan karena sejumlah alasan. Abû Zayd seringkali dipandang sebagai penafsir liberal karena mengenalkan sejumlah tawaran yang berbeda dengan para penafsir secara umum. Pemikiran Abû Zayd bagi para pengkajinya lebih banyak diarahkan pada penafsiran al-Qur'an. Tulisan Moch. Nur Ichwan (Ichwan, 2005) yang berasal dari tesis yang diselesaikan pada tahun 1999 memberikan fokus pada ulasan teori hermeneutika al-Qur'an Abû Zayd dalam landasan metodologis hingga aplikasi dan kontribusinya. Karya (Y. Rahman, 2001, hal. 2001) memberikan ulasan atas teori hermeneutika Abû Zayd dengan memberikan komparasi dengan Fazlur Rahman dan Muhammad Arkoun untuk melihat orisinalitas dan kontribusi teori yang dibangun Abû Zayd. Ahmad Baidhawi (2009) membandingkan penafsiran antara Amina Wadud dan Naṣr Ḥamid Abû Zayd dalam persoalan dan hak-hak perempuan. Kajian tentang *sunnah* dalam pemikiran Naṣr Ḥamid dilakukan oleh penulis (2012) yang secara umum mengkaji posisi *sunnah* dan aplikasinya. Dengan demikian terdapat ruang kosong yang menghubungkan antara teori hermeneutika Abû Zayd dan penggunaan *sunnah* dalam penafsirannya. Artikel ini secara khusus menyoroti penggunaan *sunnah* dalam penafsiran yang dilakukan oleh Abû Zayd.

Sunnah dalam Pemikiran Naṣr Ḥamid Abû Zayd

Sketsa Biografis Naṣr Ḥamid Abû Zayd

Naṣr Ḥamid Abû Zayd lahir di desa Qahafah dekat kota Tanta Mesir pada 10 Juli 1943. Pendidikan dasar, menengah dan kesarjanaannya diperoleh di Mesir. Gelar B.A dengan predikat *cum laude* diperoleh dari Fakultas Sastra jurusan Bahasa Arab, Bahasa dan Sastra di Universitas Kairo pada 1972 dan diangkat menjadi asisten dosen pada universitas yang sama (Rahman, 2001,8). Program Magister diselesaikan Abû Zayd dalam bidang studi Islam pada Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Universitas Kairo. Pada tahun 1981 Abû Zayd berhasil menyelesaikan studi PhD dalam bidang studi Islam dan Bahasa Arab di Universitas Kairo. Setahun berikutnya Abû Zayd dipromosikan sebagai asisten profesor dan pada periode berikutnya pada tahun 1985–1989 sempat mengajar di Osaka University of Foreign Studies Jepang.

Kasus Abû Zayd dimulai ketika pada bulan Mei 1992, Ia mengajukan promosi profesor penuh pada fakultas Sastra departemen studi bahasa Arab di Universitas Kairo. Karena sejumlah tulisannya dianggap mencederai pandangan ortodoksi Islam sehingga

panitia penguji menolak pengajuan promosinya (Abû Zayd, h. 108-109). Kasus Abû Zayd selain melebar menjadi wacana keagamaan dan hukum melalui hasil putusan pengadilan menyatakan Abû Zayd *murtad* sehingga perkawinannya dibatalkan dan harus diceraikan dari istrinya, Ibtihal Yunis (Abû Zayd, 2003, h. 29 – 31).

Sejak 26 Juli 1995, Abû Zayd bersama istrinya menuju Leiden, Belanda sebagai profesor tamu dalam bidang studi Islam di Universitas yang sama. Lima tahun berikutnya, pada 27 November 2000 ia dikukuhkan sebagai guru besar tetap di Universitas Leiden. (http://www.let.leidenuniv.nl/forum/01_1/onderzoek/2.htm.) (11 Maret 2009). Jabatan terakhir Abu Zayd adalah 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 (Abu Zayd, 2004). Abû Zayd dimakamkan di tanah kelahirannya, Qahafah, di delta Nil pada Senin, 5 Juli 2010 Kairo dalam usia 66 tahun setelah sebulan dirawat karena virus yang belum bisa diidentifikasi oleh dokter setelah kunjungannya dari Indonesia.

Produktivitas publikasi Abû Zayd terlihat dalam bentuk buku, artikel maupun entri. Beberapa publikasi pentingnya adalah *Al-Ittijâh al-'Aqli fi at-Tafsir: Dirâsah fi Qaḍiyyat al-Majâz fi al-Qur'ân 'inda Mu'tazilah* (1982), *Falsafat al-Ta'wil Dirâsat fi Ta'wil al-Qur'ân 'inda Muhyidin Ibn 'Arabi* (1983) *Mafhûm al-Naṣṣ* (1990), *Naqd al-Khiṭab ad-Dîni* (1992), *Al-Imâm aS-Shâfi' 'i wa Ta'sîs al-Idiyulujjiyyât al-Wasat* (1992), *Ishkaliyyât al-Qirâ'ah wa Aliyyat al-Ta'wil* (1992), *Al-Tafkîr fi Zaman al-Takfîr* (1995), *Al-Naṣṣ, as-Sultah al-Haqîqah* (1995), *Dawâir al-Khawf: Qirâ'ah fi Khiṭâb al-Mar'ah* (1999), *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics* (2004),

Penafsiran al-Qur'an dalam Pemikiran Abû Zayd

Obyektivitas penafsiran menjadi isu utama dalam pemikiran Abû Zayd. Sebagai upaya untuk menghilangkan dominasi ideologi *mufassir*, ia bersikap kritis terhadap penafsiran ideologis (*talwin*) dan menyerukan agar melakukan interpretasi obyektif (*ta'wil*). Salah satu model pembacaan ideologis yang ditolak oleh Abû Zayd adalah pengabaian makna literal yang historis dan melompat pada makna baru yang sesuai dengan ideologi penafsir seperti penafsiran terhadap ungkapan *lahw al-hadith* (percakapan yang kosong) dalam Q. Luqman (31): 6-7 berikut:

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ

وَإِذَا نُتِلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَنُؤَيِّنُهَا لَكِنَّا قَانِثِينَ ۖ لَمَّا تُلَاوَمُوا عَيْنَهُمَا لَفِي هُزُوٍ ۚ وَإِن تُبَدَّلْ لَهُ آيَاتُنَا لَنَنَزِّلَنَّ بِهَا نَارًا تَلْحَقُ بِالسَّاقِمِ ۖ وَإِن تُبَدَّلْ لَهُ آيَاتُنَا لَنَنَزِّلَنَّ بِهَا نَارًا تَلْحَقُ بِالسَّاقِمِ ۖ وَإِن تُبَدَّلْ لَهُ آيَاتُنَا لَنَنَزِّلَنَّ بِهَا نَارًا تَلْحَقُ بِالسَّاقِمِ ۖ وَإِن تُبَدَّلْ لَهُ آيَاتُنَا لَنَنَزِّلَنَّ بِهَا نَارًا تَلْحَقُ بِالسَّاقِمِ ۖ

(6). Diantara manusia (ada) orang yang mempergunakan percakapan kosong untuk menyesatkan (manusia) dari jalan Allah tanpa dasar ilmu, dan menjadikannya olok-olokan. Mereka itu akan mendapatkan siksa yang menghinakan. (7). Dan apabila dibacakan kepadanya ayat-ayat Kami, dia berpaling dengan menyombongkan diri seolah-olah dia belum mendengarnya, seakan-akan ada sumbatan di kedua telingannya. Maka gembirakanlah kepada mereka dengan siksa yang pedih.

Ungkapan pelarangan *lahw al-hadis* yang dipahami sebagai larangan Islam terhadap nyanyian dan seni suara bagi Abû Zayd dipandang telah melepaskan ayat ini dari konteks bahasa dan konteks sebab turunnya. Penafsiran seperti ini menunjukkan warna ideologis pengusungnya yang memusuhi seni dan sastra. Penafsiran ini mengabaikan konteks bahasa

dalam ayat yang menunjuk pelarangan atas percakapan kosong termasuk nyanyian yang dalam ayat di atas dibatasi yaitu jika bertujuan untuk melalaikan dari mengingat Allah. Bagi Abû Zayd (Abu Zayd, 1995, hal. 209), penafsiran yang menyatakan makna *lahw al-hadith* adalah nyanyian telah menyalahi konteks sebab turunnya ayat.

Menghindarkan diri dari penafsiran ideologis, bukan berarti menihilkan penafsir dari ideologi. Seorang penafsir harus menyadari ideologinya dan mampu meminimalisir dampak negatifnya. Abû Zayd mencontohkan Farid Essack yang meskipun berangkat dari ideologi tertentu tetapi mampu meminimalisir pengaruh ideologinya dengan melakukan sejumlah pembatasan seperti mendefinisikan takwa sebagai cara semacam obyektivitas ilmiah yaitu jujur terhadap pengetahuan. Kesadaran seseorang akan ideologinya juga akan membantu bersikap terhadap teks Zayd dalam (Ichwan, 2005, hal. 199–203).

Obyektivitas penafsiran mensyaratkan seseorang harus mampu membaca kode yang ada dalam teks (*fakk al-shifrah*) baik bersifat linguistik maupun makna sosio-kultural kontekstual. Prosedur ini diawali dengan melakukan kritik historis yang diikuti oleh analisa linguistik dan kritik sastra. Seorang penafsir harus mampu melihat tiga level makna yang dapat ditemukan dalam teks. Pemaknaan sebuah ayat dapat berada dalam satu dari tiga level makna berikut (Abu Zayd, 1994, hal. 210)

Level pertama adalah makna yang hanya menunjuk pada bukti historis (*shawahid tarikhiyyah*) yang tidak dapat diinterpretasi secara metaforis.

Level kedua adalah makna yang menunjuk pada bukti/fakta historis dan dapat diinterpretasikan secara metaforis.

Level ketiga adalah makna yang bisa diperluas berdasarkan signifikansi yang dapat diungkap dari konteks sosio- kultural teks.

Suatu teks dapat berhenti pada level pertama jika makna teks adalah fakta historis yang cukup dianalisis dengan kritik historis. Makna level pertama ini ditunjukkan oleh ketentuan al-Quran dalam masalah budak (*milk al-yamin*) dan hubungan antara muslim-non muslim dalam persoalan pungutan upeti (*jizyah*). Kedua hal ini cukup dipahami sebagai realitas sejarah yang pernah ada, sehingga harus melepaskan diri pada pemahaman atas makna literalnya (1994, hal. 210–211).

Sementara jika makna teks menempati level kedua, maka kritik historis dilanjutkan dengan kritik sastra dengan memandang teks tersebut sebagai metafor. Makna metafor yang diperoleh bukan makna metafor yang arbitrer, tetapi dengan tetap menjaga kaitan antara makna metafor dan makna hakikinya. Penafsiran metafor ini dapat ditemukan dalam teks al-Quran yang membicarakan tentang pena (*Qalam*), Lauh al-Mahfuz, singgasana ('*Arsh*), Kursi dan bala tentara (*junud*). Abû Zayd (1994, hal. 203) menjelaskan:

“Barangkali para generasi yang sezaman dengan fase formatisasi teks, memahami teks-teks tersebut secara *letterlijk* dan barangkali gambaran-gambaran yang dimunculkan dari teks berangkat dari konsep-konsep kultur masyarakat pada fase tersebut. Adalah wajar jika demikian, tetapi tidak wajar apabila wacana agama dalam beberapa aliran bersikukuh untuk menetapkan agama sesuai dengan makna yang pertama, meskipun perkembangan realitas dan peradaban telah meninggalkan konsep-konsep yang memiliki corak mitologis itu.

Teka yang berada pada level ketiga, penafsir harus menemukan signifikansi yang ditelisik melalui makna objektifnya. Makna objektif inilah yang menuntut penafsir

mendapatkan pesan baru sebagai signifikansinya. Transformasi makna pada pesan baru serta perkembangan makna pra dan dalam al-Quran akan menunjukkan tentang makna teks (*itijah al-nass*) (Abu Zayd, 1994, hal. 101–102). Abû Zayd mencontohkan fenomena *hasad* dalam al-Quran. Teks *makkiyah* dalam al-Quran menggunakan kata *hasad* dengan makna literal yaitu pandangan jahat (*evil eye*) seperti Q. al-Falaq (113): 5. Pemahaman ini sesuai dengan kepercayaan mistis dan konsepsi masyarakat Arab kuno yang bagi Abû Zayd hanya menunjuk sebuah konsep mental dan tidak selalu mengindikasikan sebagai sebuah realitas. Kata *hasad* dalam teks al-Quran pada periode berikutnya (*madaniyyah*) bergeser dari makna literal ke makna metaforisnya yaitu kedengkian atau kecemburuan dalam sejumlah surah seperti Q. al-Baqarah (2): 109; al-Nisa' (4): 54 dan Q. al-Fath (48): 15. Dengan demikian, Abû Zayd (1994, hal. 212–213) menyimpulkan bahwa teks al-Quran mengarah pada transformasi makna kata *hasad* untuk mengubah stuktur budaya yang dominan dalam masyarakat Arab masa pewahyuan dan menggesernya dari fase mitologi ke fase rasional.

Posisi dan Pemahaman Sunnah Dalam Penafsiran Naşr Ḥamid Abû Zayd

Konsepsi Sunnah menurut Abû Zayd

Abû Zayd melakukan redefinisi istilah *sunnah* dan mengembaikan pengertian *sunnah* kembali pada kandungan isinya di masa awal. Ia menolak melakukan pembebanan terminologi *sunnah* dengan kandungan konseptual sebagaimana ditemukan pada periode berikutnya. Tambahan makna atas term *Sunnah* dengan demikian terjadi pasca Nabi yaitu ketika kata *sunnah* mengalami transformasi makna dari pengertian bahasa (*dalâlah lughawiyyah*) ke dalam istilah teknis yang digunakan para ulama ushul fiqh (Brown, n.d., hal. 6–7).

Abû Zayd membagi *sunnah* dalam dua klasifikasi yaitu *sunnat al-wahyi* dan *sunnat al-'adat wa taqâlid* (Mahmudah, 2012, hal. 289). Klasifikasi yang pertama adalah *sunnah* yang bersifat tetap yaitu *sunnah* yang harus diikuti dari diri Muhammad saw sebagai Rasulullah. *Sunnah* yang wajib diikuti adalah perilaku, pernyataan dan ketetapan Nabi Muhammad dalam menjelaskan hal yang masih global dalam al-Quran. Abû Zayd 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 jenis *sunnah* kedua yang berasal dari kebiasaan dan pengalaman Nabi Muhammad saw tidaklah memiliki ikatan bagi komunitas di luar masyarakat pewahyuan saat itu. Pemahaman tentang konteks munculnya *sunnah* dalam penggal waktu sosio historis masyarakat Arab abad ke-7 diperlukan untuk dapat memaknai *sunnah* secara tepat. *Sunnat al-'adah* ini mencerminkan dimensi kemanusiaan Nabi Muhammad dalam menciptakan aturan-aturan yang bersifat kemasyarakatan, (Mahmudah, 2012, hal. 290). seperti yang terekam dalam hadis tentang harta yang dimiliki seorang hamba sahaya beralih menjadi milik majikan ketika budak tersebut diperjualbelikan kecuali ditentukan lain oleh penjual dalam transaksi sebagai berikut:

مَنْ بَاعَ عَبْدًا وَلَهُ مَالٌ فَمَالُهُ لَهُ وَعَلَيْهِ دَيْنُهُ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِيَ الْمُبْتَاعَ وَمَنْ أْبْرَ نَحْلًا فَبَاعَ بَعْدَ مَا يُؤْبَرُهُ فَلَهُ تَمْرُهُ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِيَ الْمُبْتَاعَ

Tindakan Nabi Muhammad ini, menurut Abû Zayd, mewakili pandangan seorang pelaku bisnis tentang sejumlah ketentuan kebiasaan dalam praktik transaksi bisnis yang lazim dikenal pada masanya. Ketentuan ini muncul berlatar nalar dan kebiasaan masyarakat Arab masa pewahyuan. Dengan demikian, hadis ini harus dipahami dalam konteks tersebut (*siyaqun khass*) dan tidak dipandang sebagai sebuah *sunnah* yang bersifat universal dan mengikat generasi pasca Nabi Muhammad saw.

Pandangan ini mengantarkan Abû Zayd pada kritik terhadap *sunnah* yang diwadahi dalam sejumlah kitab kompilasi hadis dan menyatakan *sunnah* dalam kitab-kitab tersebut lebih tepat disebut sebagai informasi tentang kehidupan Nabi (*as-sîrah an-nabawiyyah*) yang diklasifikasi dalam bentuk topik-topik hukum karena merangkum seluruh tindakan Nabi tanpa melakukan kategorisasi. Percampuradukkan kedua jenis *sunnah* berdampak pada posisi *sunnah* yang rawan dikultuskan dan dianggap identik dengan agama (Abu Zayd, 1995, hal. 17)

Upaya kategorisasi terhadap hadis ini, menurut Abû Zayd, pada masa awal telah dilakukan oleh kelompok pendukung nalar (*ahl al-ra'y*) yang berupaya mengedepankan nalar untuk menemukan semangat dan kepentingan umum (*maslahah*). Sementara kalangan pendukung hadis (*ahl al-hadi*) lebih condong pada upaya menerima otoritas teks yang tak terbatas (*hakimiyyah*) dan ide keserbamencakupan (*syumuliyah*) *sunnah* (Abu Zayd, 1992, hal. 58). Akibatnya, kalangan ini mengabaikan kategorisasi terhadap *sunnah* sehingga terjadi percampuradukkan antara *sunnat al-wahy* dan *sunnat al-'adat wa al-taqalid*. Mengabaikan kategorisasi *sunnah* bagi Abû Zayd adalah sebuah paradoks. Pengabaian ini berarti menyalahi dasar-dasar yang telah dirumuskan Nabi Muhammad saw sendiri dalam riwayat berikut:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَعَمْرُو النَّاقِدُ كِلَاهُمَا عَنْ الْأَسْوَدِ بْنِ عَامِرٍ قَالَ أَبُو بَكْرٍ حَدَّثَنَا أَسْوَدُ بْنُ عَامِرٍ حَدَّثَنَا حَمَادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ وَعَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ النَّبِيِّ ﷺ مَرَّ بِقَوْمٍ يُلْقِحُونَ فَقَالَ لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا لَصَلَحَ قَالَ فَخَرَجَ شَيْصًا فَمَرَّ بِهِمْ فَقَالَ مَا لِنَخْلِكُمْ قَالُوا قُلْتَ كَذَا وَكَذَا قَالَ أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ (رواه مسلم)

Muslim menceritakan dari Abu Bakr ibn Abi Shaybah dan 'Amr al-Naqid, keduanya menceritakan dari al-Aswad ibn 'Amir. (selanjutnya dijelaskan sanad dari Abu Bakr). Abu Bakr menceritakan dari al-Aswad ibn 'Amir dari Hammad ibn Salamah dari Hisham ibn 'Urwah dari 'Urwah dari 'Aishah dan Thabit dari Anas bahwasannya Rasulullah saw melewati kaum yang sedang mengawinkan kurma, Nabi kemudian berkata, "Jika kalian tidak melakukannya, maka akan lebih baik". Anas berkata: Nabi suatu ketika keluar dan bertemu mereka kembali, maka Nabipun bertanya: "Bagaimana hasil kurma kalian?" Mereka menjawab: "Engkau dulu mengatakan itu (jika kami tidak mengawinkan maka hasilnya lebih baik, tetapi ternyata kami merugi). Nabi menjawab "Kalian lebih mengetahui urusan dunia kalian".

Bagi Abû Zayd, hadis ini memperingatkan agar generasi pasca Nabi mampu membedakan tindakan Nabi yang bersifat keagamaan dan aturan non keagamaan. 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. *Sunnah* jenis ini, kritik Abû Zayd, mestinya tidak ditempatkan sebagai *sunnah* yang mengikat sehingga harus diikuti oleh setiap generasi atau bahkan digunakan sebagai dasar

melakukan analogi hukum (*qiyas*). Mencampuradukkan kedua jenis *sunnah* dapat dipandang sebagai bagian memperluas muatan *sunnah* yang mengikat sehingga pada gilirannya menjadi mata rantai dari perluasan medan pengukuhan otoritas teks-teks agama (Abu Zayd, 1992, hal. 40, 63).

Takwil atau pemahaman pada riwayat yang ada lebih berkisar pada persoalan *dilâlah*. Perbedaan *dilâlah* tersebut berkaitan dengan pengklasifikasian hadis sebagai *sunnah al-‘adat wa at-taqâlid (nass)* yang terkait dengan masa tertentu sehingga tidak mengikat bagi generasi di luar sosio-historis masa tersebut atau merupakan *sunnah* yang universal (*sunnat al-wahy*). Dalam memahami *sunnah* secara proporsional, pengklasifikasian sebuah *sunnah* sebagai *sunnah* yang bersifat lokal-temporer atau *sunnah* yang bersifat universal merupakan sebuah keniscayaan. Abû Zayd menekankan pembacaan konteks (*qirâ‘ah as-siyâqiyah*) terhadap hadis sehingga mampu membedakan kandungan hadis yang terbatas dalam konteks sosio kultural tertentu atau bersifat universal dalam setiap latar sosio kultural manapun (Abu Zayd, 1999, hal. 201–202). Sebagai contoh, perbedaan dalam pemahaman tentang kandungan (*dalâlah*) hadis riwayat Muslim yang berkaitan dengan kesempatan perempuan berada di ruang publik dalam hadis berikut:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا لَيْثٌ ح وَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ أَخْبَرَنَا اللَّيْثُ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ أَبِي الْخَيْرِ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِيَّاكُمْ وَالْدُّخُولَ عَلَى النِّسَاءِ فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَرَأَيْتَ الْحَمْوَةَ قَالَ الْحَمْوَةُ الْمَوْتُ (رواه مسلم)

Muslim meriwayatkan dari Qutaibah ibn Sa‘id dari al-Layth, Muslim juga meriwayatkannya dari Muhammad ibn Rumh dari al-Layth dari Yazid ibn Abi Habib dari Abi al-Khayr dari ‘Uqbah ibn ‘Amir bahwa Nabi Muhammad saw telah bersabda: “Takutlah kalian berkumpul dengan perempuan! Seorang laki-laki Anshar bertanya: “Bagaimana dengan “al-hamw” yaitu anak saudara ipar dan sepupu istri? Nabi menjawab: “(berkumpul) dengan al-hamw (juga dapat) membawa kebinasaan. “

Terdapat kalangan yang memahami hadis ini sebagai larangan total untuk melibatkan partisipasi perempuan di ruang publik, karena ditemukan adanya larangan berkumpul dengan perempuan sehingga perempuan mengalami segregasi. Larangan berkumpul dengan perempuan ini dikaitkan dengan hadis larangan berdua-duan antara dua orang lawan jenis berikut :

عن عمر ابن الخطاب فقال : إني قمت فيكم كمقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فينا فقال:
لَا يَخْلُونَ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ إِلَّا كَانَ تَالِثَهُمَا الشَّيْطَانُ

Diriwayatkan dari ‘Umar ibn al-Khattab, ia berkata: “Aku berdiri di hadapan kalian seperti Rasulullah ketika itu berdiri di hadapan kami, kemudian beliau bersabda: “..... Tidaklah seorang laki-laki dan seorang perempuan berdua-duan kecuali yang ketiganya adalah setan. “

Dua hadis ini menurut Abû Zayd saling menjelaskan. Abû Zayd mengkritik pendapat yang menyatakan perempuan tidak memiliki akses publik berdasarkan kedua hadis tersebut. Pandangan ini, kritik Abû 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 saja. Ketentuan dasar ini sama sekali tidak memangkas kesempatan perempuan untuk muncul dalam ranah publik dengan dalih *ikhtilâf* (percampuran laki-laki dan perempuan). Berdasarkan pemahaman ini, menurut Abû Zayd, kalangan yang membatasi gerak perempuan dalam partisipasi kemasyarakatan dengan menggunakan hadis yang pertama terbukti mengabaikan pembacaan konteks hadis (Abû Zayd, 1995, 201 – 202).

Pembacaan kontemporer terhadap *sunnah* sebagai teks sekunder perlu melengkapi penilaian selain sanad dan matan, juga perlu memanfaatkan linguistik modern atau kontemporer. Kemungkinan kritik teks dan validitas hadis termasuk membuka ijtihad dalam kategorisasi hadis dalam kapasitas Muhammad saw sebagai Rasul sehingga wajib diikuti atau *sunnah al-'adiyah* yang mencerminkan dimensi kemanusiaan Rasul sehingga memungkinkan untuk diambil atau ditinggalkan. Abû Zayd mengkritik ketiadaan pertimbangan konteks hadis yang disampaikan oleh perawi dalam proses pemahaman hadis.

Hubungan Sunnah dan al-Qur'an dalam Pandangan Nar Hamid Abû Zayd

Hubungan sunnah dan al-Qur'an menurut Abû Zayd ditandai dengan fungsi sunnah sebagai penjelas, dan pengurai sehingga berperan secara komplementer terhadap al-Quran. Abû Zayd menyebut *sunnah* sebagai teks kedua (*nassan al-thanawi*) yang menjelaskan teks dasar (*al-nass al-asli*) yaitu Al-Quran. Sebagai teks kedua, maka fungsi *sunnah* merupakan pelengkap terhadap al-Quran (Abu Zayd, 1992, hal. 56–57) yaitu dalam hal menguraikan dan menjelaskan al-Quran. Dalam perspektif analisis wacana, sebuah teks dipandang sebagai teks dasar jika menjadi pusat bagi teks lain. Teks utama yang menjadi poros dalam Islam adalah al-Quran, sehingga *sunnah* yang bergerak dalam lingkaran orbit (*falak*) al-Quran sebagai teks penjelas atau pengurai dapat disebut sebagai teks kedua. Penyebutan ini tidak dimaksudkan untuk menafikan urgensi *sunnah* dan mereduksi posisinya, tetapi menyatakan penyebutan teks kedua bagi *sunnah* hanya bagian dari keniscayaan dalam melakukan kategorisasi terhadap teks (Abu Zayd, 1995, hal. 135, 283).

Abû Zayd tidak sependapat dengan kalangan yang berpandangan tentang kemandirian *sunnah* dalam memberikan ketentuan hukum sehingga kedudukan *sunnah* pada akhirnya sejajar dengan al-Quran. Abû Zayd menolak pandangan ini dan menyatakan fungsi *sunnah* yang sebenarnya adalah teks penjelas bagi al-Quran. Hanya saja belum lagi *sunnah* dapat berfungsi menjelaskan al-Quran, *sunnah* malah memerlukan teks lain untuk menjelaskan dirinya sendiri. Seringkali *sunnah* memerlukan kajian dalam penunjukan implikasi tekstualnya (*dalâlah*) semisal dalam persoalan *khâs-âmm* serta *naskh* (revisi) dalam *sunnah*. (Abu Zayd, 1992, hal. 79). Teks lain yang dimaksudkan oleh Abû Zayd adalah dalam memahami makna *sunnah* yang bertentangan ini memerlukan penelitian tersendiri sehingga *sunnah* yang seharusnya menjelaskan sisi *'amm-khas* atau *naskh* dalam al-Quran, tetapi pada kenyataannya *sunnah* sendiri tersusun dari *'amm-khâs*, *naskh* atau *muṭlaq-muqayyad*. Upaya menyelesaikan perbedaan *sunnah* ini pada gilirannya menurut Abû Zayd akan membawa persoalan ini dalam kawasan yang tertutup dimana makna *sunnah* yang berbeda harus diselesaikan melalui sejumlah mekanisme dimana makna yang tidak diketahui dikembalikan pada yang telah diketahui atau mendahulukan *sunnah* yang telah pasti serta mencari analogi *sunnah* terhadap al-Quran. Menurut Abû Zayd, mekanisme ini menyebabkan perluasan makna *sunnah* sehingga memasukkan hadis perorangan (*ahad*) atau

kesepakatan sahabat di dalamnya. Abû Zayd menyangkan terjadinya perluasan terhadap *sunnah* dan merekomendasikan untuk menempatkan *sunnah* sebagaimana yang dipahami kalangan Hanafiyah. Relasi *sunnah* dan al-Quran menurut kalangan Hanafiyah adalah sebagai teks pengurai yang tidak berdiri sendiri dalam penetapan hukum. Bagi kalangan Hanafiyah *sunnah* memiliki tiga fungsi yaitu penjelasan yang bersifat tafsir (*bayân tafsir*) seperti penafsiran atas hal-hal yang masih disebut secara global dalam al-Quran, penjelasan penguat (*bayân taqrîr*) dan penjelasan pengganti (*bayân tabdîl*).

Di samping relasi al-Quran dan *sunnah*, Abû Zayd menekankan upaya mengembalikan cakupan *sunnah* sebagaimana yang dipahami kalangan Hanafiyah. *Sunnah* tidak mencakup tindakan kolektif atau ijma' sahabat, karena jika tidak ditemukan petunjuk Nabi Muhammad saw, maka kalangan Hanafiyah bebas memilih perbuatan atau pandangan sahabat yang selaras dengan tuntunan akal (Abu Zayd, 1995, hal. 163), (Abu Zayd, 1992, hal. 50–55).

Beberapa problem lain berkaitan dengan *sunnah* yang dikritik oleh Abû Zayd adalah pergeseran fungsi *sunnah* yang awalnya terlahir sebagai teks sekunder pada akhirnya berubah menjadi teks primer sehingga menggeser kedudukan al-Quran (Abu Zayd, 1993, hal. 321). Pandangan ini merupakan implikasi dari konsep al-Shafi'i tentang totalitarisme teks (*syumûliyyah*). Menurut Abû 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-Quran 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 diantara pandangan yang telah ada atau dalam bahasa Abû Zayd dinyatakan terjadi perubahan teks-teks sekunder menjadi teks primer. Interaksi dengan teks dasar dengan demikian menjadi semakin menjauh dan berjalan mundur (Abu Zayd, 1993, hal. 135). Fenomena yang dinyatakan Abû Zayd dalam sejarah intelektualisme umat Islam, dapat ditemui pada masa pertengahan dimana kecenderungan banyak karya intelektual berupa *sharh* (perluasan penjelasan) atau *hashiyah* (catatan pinggir) maupun *ikhtisar* (ringkasan) dari pandangan atau pendapat tertentu. Dalam bidang tafsir, kecenderungan ini dapat ditemukan dalam penulisan *hashiyah* terhadap sejumlah tafsir yang telah ada pada masa sebelumnya sehingga ditemukan sejumlah catatan pinggir terhadap beberapa tafsir seperti tafsir al-Zamahshari, tafsir al-Baidhawi, al-Jalalayn, al-Razi dan Tafsir al-Bahr al-Muhit. Meminjam istilah Rahman (1985, hal. 41–45), intelektualisme Islam mengalami masa kemunduran dengan aktivitas pensyarah dan pembuatan catatan pinggir.

Sejalan dengan pemahaman hadis yang berlandaskan pembacaan secara kontekstual, Abû Zayd mengajukan pemahaman secara metaforis terhadap sejumlah hadis. Hadis tentang al-Quran yang tertulis semenjak azali di *lauh al-mahfuz* dipandang Abû Zayd (1993, hal. 70) harus dipandang sebagai mitologi (*usturi*). Pandangan Abû Zayd ini terletak pada kandungan makna hadis, dan tidak berpretensi mempermasalahkan validitas. Terdapat sejumlah hadis yang otentik dalam masalah ini, tetapi makna hadis harus dipahami dalam makna metaforis. Hadis disabdakan oleh Nabi tidak dapat dilepaskan dari konteks epistemologis (*as-siyâq al-*

ma'rif) dalam pembentukan maknanya. Makna yang telah dikenal oleh nalar masyarakat Arab dipandang sebagai makna yang muncul dalam pembentukan teks, hanya saja arah teks menunjukkan pada makna yang lain. Pandangan Abû Zayd ini dapat dikatakan semacam melakukan demitologisasi terhadap sejumlah hadis. Konsep-konsep yang dipandang mitologi dipahami kembali oleh Abû Zayd dalam pandangan rasional. Di buku yang lain, *Dawâ'ir al-Khawf*, Abû Zayd menyebut contoh riwayat yang dapat dipandang sebagai 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 dapat 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 Hawa.

حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ وَمُوسَى بْنُ حِرَامٍ قَالَا حَدَّثَنَا حُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ زَائِدَةَ عَنْ مَيْسَرَةَ الْأَشْجَعِيِّ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ فَإِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلْعٍ وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضِّلْعِ أَعْلَاهُ فَإِنْ ذَهَبَتْ تُقِيمُهُ كَسَرَتْهُ وَإِنْ تَرَكَتُهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ (رواه البخارى)

Al-Bukhari menceritakan dari Abu Kurayb dan Musa ibn Hizam. Keduanya menceritakan dari Husayn ibn 'Ali dari Zaidah dari Maysarah al-Ashja'i dari Abu Hazim dari Abu Hurairah r.a berkata: Rasulullah saw bersabda: "Nasehatilah perempuan secara baik, karena perempuan tercipta dari tulang rusuk yang bengkok. Dan tulang rusuk yang paling bengkok ada pada bagian atasnya. Jika engkau memaksa untuk meluruskannya maka engkau akan membuatnya patah, tetapi jika engkau membiarkannya, maka ia akan tetap bengkok selamanya, Maka nasehatilah perempuan secara baik.

Konsepsi Hawa dalam hadis di atas menurut Abû Zayd mencerminkan sikap dan nilai-nilai masyarakat pra Islam terhadap 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 (Abu Zayd, 1999, hal. 18–19). Dengan demikian, tegas Abû Zayd, pandangan dalam hadis di atas bukanlah pandangan al-Qur'an terhadap perempuan, tetapi hanya mewakili pandangan masyarakat terhadap perempuan saat itu. Sementara al-Qur'an sendiri menyatakan prinsip umum tentang penciptaan perempuan adalah persamaan (*musâwâh*).

Abû Zayd mengembalikan posisi *sunnah* sebagai teks sekunder sebagai penjelas bagi teks primer yaitu al-Quran. *Sunnah* dilepaskan dari pandangan yang mensejajarkannya dengan al-Quran atau mendahulukannya dari pada al-Quran. Abû Zayd menolak mekanisme tafsir yang meletakkan *sunnah* sebagai pusat sehingga *sunnah* yang seharusnya menjadi penjelas al-Quran malah menggeser kedudukannya. Abû Zayd melakukan kritik tajam terhadap kenyataan tergantikannya al-Quran sebagai teks dasar oleh *sunnah* yang seharusnya berfungsi sebagai teks sekunder (*naşşan thanawiyyan*) atasnya.

Abû Zayd mengusulkan pemahaman metaforis terhadap sejumlah konsep yang dinyatakan bersumber dari nalar budaya masyarakat pewahyuan sehingga pemahaman masa kini musti membebaskan diri dari mitologi yang menjadi latar pembentukan teks. Generasi masa kini menurut Abû Zayd bertugas mengupayakan transformasi konsep-konsep mitologi ke dalam konsep-konsep rasional.

Penggunaan *sunnah* dalam Penafsiran Naṣr Ḥamid Abū Zayd

Demitologisasi yang dilakukan Abū Zayd terhadap beberapa konsep al-Quran berimplikasi pada tindakan yang sama terhadap *sunnah* Nabi dalam persoalan tersebut sehingga memunculkan fenomena yang sama yaitu demitologisasi terhadap *sunnah*. *Sunnah* dipahami dalam konteks kultural yang memunculkannya yaitu pertimbangan atas nalar masyarakat masa pewahyuan tentang suatu hal. Fenomena ini dapat ditemukan dalam tafsiran Nabi berkaitan dengan fenomena halilintar dalam sejumlah riwayat. Salah satunya dalam riwayat al-Tirmidzi (At-Tirmidhi, 2010, hal. 82) menyebut halilintar sebagai malaikat yang bertugas menghalau awan dalam hadis berikut

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَخْبَرَنَا أَبُو نُعَيْمٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْوَلِيدِ وَكَانَ يَكُونُ فِي بَنِي عَجَلٍ عَنْ بُكَيْرِ بْنِ شَهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَا قَبِلْتُ يَهُودُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالُوا يَا أَبَا الْقَاسِمِ أَخْبِرْنَا عَنْ الرَّعْدِ مَا هُوَ قَالَ قَالَ مَلَكٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُوَكَّلٌ بِالسَّحَابِ مَعَهُ مَخَارِيقُ مِنْ نَارٍ يَسُوقُ بِهَا السَّحَابَ حَيْثُ شَاءَ اللَّهُ فَقَالُوا فَمَا هَذَا الصَّوْتُ الَّذِي نَسْمَعُ قَالَ زَجْرُهُ بِالسَّحَابِ إِذَا زَجَرَهُ حَتَّى يَنْتَهِيَ إِلَى حَيْثُ أُمِرَ قَالُوا صَدَقْتَ (رواه الترمذي)

Al-Tirmidhi meriwayatkan dari 'Abdullah ibn 'Abd al-Rahman dari Abu Nu'aym dari 'Abdullah ibn Walid dari Bukayr ibn Shihab dari Sa'id ibn Jubayr dari Ibn 'Abbas yang berkata: "Beberapa orang Yahudi mendatangi Nabi dan bertanya: "Wahai Nabi, Jelaskan pada kami tentang halilintar, apakah itu?" Nabi menjawab: "Itu adalah malaikat Allah yang disertai tugas menggiring awan, di tangannya ada cemeti api yang dipergunakan untuk menghalau awan menurut perintah Allah." Kemudian mereka berkata: "Engkau benar." Mereka bertanya lagi: "Lantas yang kami dengar itu suara apa?" Beliau menjawab: "Suara malaikat yang menghalau awan hingga sesuai dengan apa yang diperintahkan Tuhan." Mereka berkata: "Engkau benar."

Konsepsi tentang malaikat sebagai halilintar yang disampaikan Rasulullah dalam hadis di atas dipandang Abū Zayd sebagai cerminan tafsir yang sesuai dengan horizon nalar dan bingkai kultural era generasi pertama kaum muslimin. Dengan demikian, jika masyarakat muslim masa kini terikat dengan tafsir seperti ini dan menempatkannya sebagai satu-satunya tafsir yang benar, hanya akan menyebabkan makna teks terikat dengan nalar budaya yang membentuknya dan mengabaikan makna teks yang dapat melampaui batas-batas ruang dan waktu.

Tafsiran ini mewakili nalar budaya masyarakat pewahyuan sehingga dapat dimaklumi dan sah sebagai tafsir pada masa tersebut namun tidak dapat dipertahankan sebagai tafsiran masa kini (Abu Zayd, 1993, hal. 251–252). Bahkan bagi Abū Zayd, jika seorang penafsir masa kini terbelenggu dengan penafsiran masa lalu maka akan berbahaya bagi kehidupan sosial karena masyarakat mungkin akan memegang makna literal teks dan menjadikannya sebagai akidah serta menganggapnya sebagai kebenaran azali sebagai kebenaran final.

Tafsir yang didasarkan pada kuasa ulama salaf ini, bagi Abū Zayd akan membuat gerak sejarah dan perkembangan sejarah menjadi berbalik ke belakang. Jika makna dan signifikansi teks diorientasikan kembali pada masa kenabian serta dua generasi berikutnya yang dipandang sebagai masa keemasan Islam, maka wahyu hanya ditempatkan pada posisi yang temporer dan menunjukkan sikap anti progresivitas. Dalam tradisi penafsiran al-Quran, pandangan ini menurut Abū Zayd, dapat ditelusuri pada sumber-sumber penafsiran yang

mapan digunakan oleh ulama tradisional. Sejumlah sumber tafsir secara jelas menunjukkan otoritas penafsiran yang telah dilakukan oleh otoritas masa lalu yaitu penafsiran Rasulullah, pandangan sahabat dan tabiin. Pada tingkat terakhir, baru muncul penggunaan analisa bahasa. Penggunaan sejumlah sumber ini menjadikan tafsir hanya berkuat pada penafsiran masa lalu.

Pandangan demitologisasi Abû Zayd terhadap *sunnah* yang lain dapat ditemukan dalam pandangannya tentang eksistensi al-Quran sebelum pewahyuan yang dipandang azali dalam *lauh al-mahfuz* sebagaimana ditunjuk Q. al-Buruj [85]: 21-22.

بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٢﴾

21. Bahkan (yang didustakan itu) adalah al-Qur'an yang mulia. 22. Yang (tersimpan) dalam (tempat) yang terjaga (lauh mahfuz).

Abu Zayd (1995, hal. 70). memahami pernyataan al-Quran ini sebagai mitologi meskipun ditemukan banyak riwayat yang mendukung pandangan bahwa al-Quran telah tertulis mulai zaman azali di *lauh mahfud*. Demikian juga konsepsi kerajaan, kursi singgasana, tentara Tuhan, pahala, siksaan, siksa dan kenikmatan di alam kubur, hari kiamat serta melintasi jembatan (*al-sirat*) keseluruhannya tidak boleh dipahami secara literal, namun musti dipahami sebagai konsepsi mitologis (*tasawwurât usturiyyah*). Pemahaman ini didasarkan bahwa konsepsi akidah dalam al-Quran juga dipengaruhi oleh level pemahaman dan perkembangan level pengetahuan pada kurun waktu tertentu (Abu Zayd, 1995, hal. 134-135). Al-Quran mentransformasikan konsep-konsep metaforis menuju konsep rasional melalui apa yang didiamkan (*al-maskut 'anhu*) dalam teks.

Meski tidak menyinggung secara eksplisit riwayat tentang sejumlah konsep ini yang notabene sangat banyak, inferensi Abû Zayd tentang pemahaman rasional terhadap beberapa konsepsi ini, menunjukkan sikapnya terhadap sejumlah riwayat tersebut. Abû Zayd meletakkan riwayat yang ada dalam bingkai pemahaman secara metaforis yang dikaitkan dengan upaya Nabi menjelaskan fenomena tersebut sesuai nalar kultural masyarakat masa pewahyuan.

Supremasi al-Qur'an atas sunnah dalam pandangan Abû Zayd, berdampak pada sikap Abû Zayd yang tidak menggunakan sejumlah *sunnah* yang tidak sejalan dengan prinsip pokok dalam al-Quran. Pandangan ini didasarkan pada posisi hadis sebagai teks sekunder sehingga tidak dibenarkan bertentangan dengan al-Quran sebagai teks primer. Sikap ini ditunjukkan oleh Abû Zayd ketika menolak hadis tentang keutamaan mutlak suku Quraish dalam kompilasi *Musnad al-Shafi'i* (2011, h., 27) berikut:

أخبرنا عبد العزيز بن محمد عن زيد بن الهاد عن محمد بن إبراهيم بن الحرث التميمي أن قتادة بن النعمان وقع بقریش فكأنه نال منهم فقال رسول الله ﷺ : مهلا يا قتادة لا تشتم قريشا فإنك لعلك ترى منها رجالا أو يأتي منهم رجال تحقر عملك مع أعمالهم وفعلك مع أفعالهم وتغبطهم إذا رأيتهم لولا أن تطغي قريش لأخبرتها بالذي لها عند الله (رواه الشافعي)

Al-Shafi'i meriwayatkan dari Abdul Aziz ibn Muhammad dari Zayd ibn al-Hadi dari Muhammad ibn Ibrahim ibn al-Harth al-Tamimi bahwasannya Qatadah ibn al-Nu'man mencerca orang Quraish, kemudian Rasulullah bersabda: "Pelan-pelan wahai Qatadah!

Janganlah kamu mencela orang Quraish, sebab barangkali kamu akan melihat di antara mereka tokoh-tokoh atau muncul dari mereka tokoh yang akan meremehkan amalmu dibandingkan yang telah mereka kerjakan, perbuatanmu dengan perbuatan mereka. Cerialah kamu jika bertemu dengan mereka. Andaikata orang Quraish tidak berbuat lalim, niscaya aku akan memberitahukan pada mereka sesuatu yang menjadi hak mereka sesuatu yang menjadi hak mereka.“

Hadis ini dipandang bertentangan dengan prinsip-prinsip umum Islam dalam Q. al-Hujurat (49): 13

يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفُسُكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ
خَبِيرٌ ١٣

Wahai manusia, Kami menjadikanmu berasal dari laki-laki dan perempuan dan Kami jadikan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku. Sesungguhnya yang paling mulia diantara kamu adalah yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui dan Maha Mengenal.

Abû Zayd melakukan pengkajian hadis yang bertema ini dalam *musnad* al-Shafi'i baik pada aspek sanad maupun matan. Studi sanad menunjukkan bahwa riwayat ini berstatus hadis *mursal* (dalam bahasa Abû Zayd disebut sebagai *hadis balagh*). Muhammad ibn Ibrahim ibn al-Harth al-Tamimi yang notabene seorang tabiin dalam hadis ini meriwayatkan secara langsung dari Nabi.

Pada kajian matan, Abû Zayd menyatakan pengangkatan wibawa kaum Quraish ini bermasalah karena substansi hadis ini tidak mendapat dukungan dari al-Quran dan *sunnah* yang *mutawatir*. Karena koherensi teks yang tidak tercapai, maka Abû Zayd menduga riwayat ini mulai muncul dalam pertikaian politik-keagamaan Bani 'Abbasiyah dan 'Alawiyyin, dimana hadis ini diduga dibuat untuk mendukung daulah 'Abbasiyah (Abu Zayd, 1995, hal. 173–181).

Sebaliknya, Abû Zayd mempertahankan *sunnah* yang sejalan dengan ayat seperti penjelasan atas Q. al-Ra'd (13): 8

اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزِدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ ٨

Allah mengetahui apa yang dikandung oleh seorang perempuan dan apa yang berkurang atau bertambah dalam rahim. Segala sesuatu di sisi-Nya memiliki ukuran tertentu.

Abû Zayd menjelaskan frase *ma taghidu al-arham* dalam ayat di atas dengan menyitir hadis riwayat Bukhari berikut:

عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ: "مفاتيح الغيب خمسة لا يعلمها إلا الله ، لا يعلم ما تغيض الأرحام إلا الله ، ولا يعلم ما في غد إلا الله ، ولا يعلم متى يأتي المطر أحد إلا الله ، ولا تدري نفس بأي أرض تموت إلا الله ، ولا يعلم متى تقوم الساعة إلا الله (رواه البخاري)

Diriwayatkan al-Bukhari dari Ibn Umar dari Rasulullah saw. Beliau bersabda: "Kunci persoalan gaib ada lima, kesemuanya hanya Allah yang mengetahui. Tidak ada seorangpun yang tahu tentang yang berkurang dalam rahim selain Allah, Tidak ada

seorangpun yang tahu tentang apa yang terjadi besok selain Allah, Tidak ada seorangpun yang tahu kapan datang hujan, selain Allah, Tidak ada seorangpun yang tahu di mana ia akan meninggal. Dan tidak ada seorangpun yang tahu kapan hari kiamat terjadi ”.

Dalam memahami hadis ini, Abû Zayd menekankan bahwa hadis ini harus dipahami dalam kerangka teks al-Quran sebagai teks keagamaan yang memiliki latar budaya bagi pembentukan maknanya dan bukan dipandang sebagai teks ilmiah. Abû Zayd bersepakat dengan al-Tabari (Ja'far, 2000, hal. 109) yang menjelaskan ayat ini sesuai dengan konteks pengetahuan masyarakat Arab pewahyuan yaitu kepercayaan bahwa seseorang yang mengalami pendarahan pada masa kehamilan, maka masa kehamilannya akan bertambah lama. Abû Zayd (1995, hal. 124–126) mengkritik sebagian ulama yang menggunakan hadis ini sebagai takwil saintifik tentang batas-batas pengetahuan manusia terhadap janin.

Mencari Basis Epistemologis Pandangan Naşr Ḥamid Abû Zayd

Penggunaan Abû Zayd atas sunnah dalam penafsirannya dapat dirunut melalui basis metodologisnya. Pertama, perbedaan dalam pertimbangan dan pemilihan konteks *sunnah*. Gracia (1995, hal. 26–30) memperkenalkan dua level konteks yaitu konteks historis dan kontemporer. Konteks historis adalah konteks yang menyertai kemunculan teks pada masa lalu seperti konsepsi budaya, tradisi atau aturan sosial dan kultural. Sementara konteks kontemporer adalah konteks pembaca pada saat akan mengaplikasikan teks.

Meminjam teori Gracia tentang konteks teks, Abû Zayd berupaya untuk menyeimbangkan dua konteks teks baik konteks yang menyertai pembentukannya maupun konteks masa kini saat teks akan diaplikasikan. Konteks masa lalu digali melalui penelusuran konteks historis dan kultural teks diantaranya berkaitan dengan nalar kultural masyarakat pewahyuan. *Sunnah* digunakan sebagai latar belakang pemahaman ayat terutama yang bersifat mitologi seperti penjelasan Nabi atas fenomena kilat dan petir sebagai penjelasan yang dilatar belakangi hubungan kultural antara masyarakat pewahyuan dengan masyarakat di sekitarnya. Sementara konteks kontemporer digunakan untuk mendapatkan pemahaman yang mampu merespon persoalan masa kini melalui pembacaan secara kontekstual (*al-qirâh al-siyâqiyah*). Dalam contoh tentang fenomena kilat dan petir, pembaca kontemporer perlu melakukan demitologisasi teks melalui upaya membawa nalar mitologis dalam *sunnah* yang menafsirkan al-Qur'an menuju nalar rasional.

Abû Zayd mempertimbangkan sunnah sebagai konteks historis dalam memahami al-Quran. Sunnah yang dikategorikan sebagai *sunnat al-wahyi* menjadi *sunnah* yang bersifat universal dalam menjelaskan muatan al-Quran. Sementara, sunnah yang berlatar kebiasaan masyarakat maka pewahyuan, diposisikan sebagai upaya Nabi Muhammad saw dalam bertindak sesuai mileu Arab abad ke-7 M yang tidak mengikat siapapun. Menurut Abû Zayd, fenomena penggunaan sunnah dalam batas-batas tertentu bahkan berakibat tidak kompatibelnya penafsiran al-Quran dalam menghadapi problem masa kini.

Asas metodologi yang kedua adalah menimbang watak dasar otoritas Rasulullah. Pandangan yang memisahkan aktivitas Nabi Muhammad saw sebagai Nabi-Rasul dan manusia biasa merupakan salah satu aspek dari meletakkan kembali kemanusiaan Rasul. Sebagai Nabi dan Rasul, *sunnah* sebagai contoh Nabi tidak akan salah sementara dalam posisi sebagai manusia biasa, Nabi Muhammad melakukan sejumlah kesalahan yang ditegur dan

diluruskan oleh al-Quran. Tindakan keagamaan Nabi Muhammad saw dengan demikian akan mengikat seluruh muslim lintas generasi sementara aktivitas non keagamaannya hanya mengikat generasi yang semasa dan sama sekali tidak mengikat generasi setelahnya.

Abû Zayd menggunakan pola memanusiaikan Rasulullah dengan mengklasifikasikan *sunnah* dalam dua bentuk yaitu *sunnah* yang mengikat dan *sunnah* yang tidak mengikat berdasarkan sumber. *Sunnah* yang bersumber dari wahyu (*sunan al-wahyu*) dan dengan demikian terjaga dari kesalahan dipandang sebagai *sunnah* yang mengikat, sementara *sunnah* yang bersumber dari nalar budaya dan kebiasaan (*sunan al-'adiyat wa al-taqâlid*) dinilai sebagai *sunnah* yang tidak mengikat. Termasuk dalam memanusiaikan Nabi Muhammad saw ditunjuk oleh dialektika pembentukan teks *sunnah* dengan nalar sosio-kultural masyarakat pewahyuan. Salah satu sisi kemanusiaan Nabi adalah mempertimbangkan konteks yang membentuk makna teks seperti 'Arsh, Kursi, siksa dan kenikmatan neraka atau penggambaran hari Kiamat sehingga Abû Zayd (1999, hal. 22–23) melakukan upaya demitologisasi dan atau melakukan transformasi makna dalam sejumlah *sunnah* dari makna mitologis pada makna rasional. Memanusiaikan Nabi Muhammad akan memberikan fleksibilitas dalam memandang *sunnah* pada masa modern ini, karena *sunnah* akan lebih kompatibel pada tantangan kontemporer.

Pertimbangan konteks *sunnah* oleh Abû Zayd merujuk pada pembacaan kontekstual (*al-qirâ'ah al-siyâqiyah*). Metode ini adalah pengembangan yang dilakukan Abû Zayd atas metode Usul Fiqh klasik di satu sisi dan metode para eksponen tafsir modern seperti Muhammad 'Abduh dan Amin al-Huli di sisi lain. Ulama Usul pada masa lalu menggunakan laporan tentang latar belakang pewahyuan (*asbab al-nuzul*), informasi tentang revisi (*naskh*) dan aturan ilmu kebahasaan sebagai perangkat pokok dalam interpretasi sehingga mampu menghasilkan dan mengambil deduksi hukum dari teks. Abû Zayd menekankan penggunaan instrumen tersebut sebagai bagian terpenting dalam pembacaan kontekstual, hanya saja jika ulama dahulu menekankan penggunaan *asbab al-nuzul* untuk mengungkap makna, Abû Zayd mengusulkan latar historis-sosial yang lebih luas lagi yaitu informasi tentang konteks historis-sosial masyarakat abad ke-7 M. Selain sejumlah informasi yang lazim dapat ditemukan dalam khazanah tradisional, Abû Zayd menekankan konteks kultural (*al-siyâq al-thaqâfi*) dari epistem masyarakat pewahyuan abad ke-7 M saat membahas tentang konteks eksternal teks. Berlandaskan informasi ini, maka seorang penafsir akan dapat memisahkan hal-hal yang bersumber dari wahyu atau yang berasal dari adat dan kebiasaan sosial dan keagamaan masyarakat pra Islam. Termasuk dalam hal ini, membedakan adopsi Islam terhadap kebiasaan pra Islam apakah adopsi lengkap yang dilanjutkan dengan pengembangan seperti persoalan haji maupun adopsi partikular yang dibarengi dengan isyarat agar kaum muslimin memperbaikinya seperti persoalan perbudakan, peperangan dan hak-hak perempuan. (Abu Zayd, 1994, hal. 135). Dengan demikian, *sunnah* dapat dianalisis melalui makna historis (*historical meaning*) dari teks. Sejumlah teks yang dapat digunakan adalah laporan tentang *asbâb al-wurûd*, *naskh*, *makki* dan *madani* atau penafsiran yang dilakukan oleh Nabi (Abu Zayd, 1999, hal. 202–207). Pemahaman atas sejumlah dimensi ini menunjukkan penekanan Abû Zayd pada konteks historis untuk dapat mengungkap makna teks *sunnah*.

Simpulan

Penggunaan sunnah dalam pandangan Naṣr Ḥamid Abû Zayd menunjukkan dialektika sunnah dan al-Qur'an dalam pemikiran kontemporer. Abû Zayd mengusulkan reposisi sunnah atas posisinya sebagai sumber penafsiran yang mutlak dan tekstual. Sunnah dalam penafsiran kontemporer baginya perlu didudukkan kembali pada posisi yang sebenarnya sebagai sumber komplementer bagi pemaknaan al-Qur'an dan penekanan atas supremasi al-Qur'an. Dengan demikian sunnah senantiasa dituntut untuk sejalan dengan al-Qur'an. Tawaran berikutnya dari Abû Zayd menekankan atas pemaknaan sunnah yang obyektif. Obyektifitas pemaknaan ini dirunut dari berbagai konteks yang melingkupi sunnah. Konteks historis dan budaya kemunculan sunnah seringkali terhubung dengan intertektualitas sunnah dan hubungan sunnah dengan nalar epistemologis masyarakat pewahyuan. Dalam beberapa kasus, Abû Zayd mengusulkan pembacaan rasional berupa demitologisasi. Keseluruhan upaya Abû Zayd menunjuk pandangan fleksibilitas sunnah dalam pemikiran Islam kontemporer.

Referensi

- Abu Zayd, N. H. (1992). *al-Imam al- Shafi'ī wa Ta'sis al-Ideolojiyyat al-Wasatiyyah*. Kairo: Sina.
- Abu Zayd, N. H. (1993). *Mafhum al-Nass: Dirasat fi "Ulum al-Qur'an*. Kairo: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitabal-Tabari.
- Abu Zayd, N. H. (1994). *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*. Kairo: Sina.
- Abu Zayd, N. H. (1995). *al-Naṣṣ, al-Sulṭah, al-Ḥaḳīqah*. Beirut: Markaz al-Thaqafi al-'Arabī.
- Abu Zayd, N. H. (1999). Qadhiyyat al-Mar'ah Bayna Sanadan al-Hadathah wa Matraquat al-Taqalid: Dirasah fi Tarikh al-Nusus. *Majallat al-Balaghah al-Muqaranah*, 19.
- Abu Zayd, N. H. (2004). *Rethinking the Qur'ān: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi.
- Adz-Dzahabi, H. (1976). *at-Tafsir wa al-Mufasssirun*.
- Al-Khatib, M. 'Ajaj. (1989). *Ushul al-hadits, 'ulumuhu wa mushtholahuhu*. Beirut: Dar al-Fikr.
- At-Tirmidhi, M. ibn 'Isa ibn S. ibn M. ibn al-D. (2010). *Sunan al-Tirmidhi*. Maktabah Syamilah.
- Brown, D. (n.d.). *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Inggris: Cambridge University Press.
- Gracia, J. J. E. (1995). *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*. Albany: State University of New York Press.
- Ichwan, M. N. (2005). *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Quran: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd*. Jakarta: Teraju.
- Ja'far, al-T. M. ibn J. ibn Y. ibn K. ibn G. al-A. A. (2000). *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*. tk: Muassasah ar-Risalah.
- Mahmudah, N. (2012). Sunnah dalam Nalar Islam Kontemporer Nasr Hamid Abu Zayd. *Islamica Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 6 No.(Jurnal Studi Keislaman). Diambil dari <https://doi.org/10.15642/islamica.2012.6.2>
- Mustaqim, A. (2008). *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta.
- Rahman, F. (1985). *Islamic Methodology in History*. Pakistan: Islamic Research Institute.
- Rahman, Y. (2001). *The Hermeneutical Theory of Nasr Hamid Abū Zayd: an Analytical Study of His Method of Interpreting the Qur'an*. McGill University.