

Nasr Hamid Abu Zayd has, as a critical scholar, his own perspective in understanding "texts", including the "texts" by al-Syafi'i on al-Sunnah. In his standpoint, al-Sunnah is a phenomenon calling for an in-depth inquiry in a multi-disciplinary manner, so that it will not be limited to merely traditional discussion. Thus, by semiotic and hermeneutic approaches, Abu Zayd tries to view al-Sunnah through al-Syafi'i's perspective. He argues that, on the one hand, al-Syafi'i considered al-Sunnah as an independent source of law, even a revelation. On the other hand, al-Syafi'i maintained that al-Sunnah cannot abrogate al-Kitab. According to Abu Zayd, it is at this point he reflects his inconsistency. Abu Zayd says that some people have been arguing that al-Syafi'i is a mediator between the rationalists (ahl al-ra'yi) and the traditionalists (ahl al-hadith). However, the fact shows that he tended to stick himself to ahl al-hadith and considered qiyas as, despite its basis on the general principles of syari'ah, a far powerless source of law compared to hadiths ahad, even the mursals, or whose validation is debatable.

Al-Syafi'i and the Hanafists are in agreement with hujjah-ness of hadiths mutawatir and hadiths mashhur. Contrary to his view on hadiths ahad, al-Syafi'i argued that the latter could, regardless of its mursals, provide that it was in line with a majority of ulama's fatwa, be applied as hujjah, as in case of hadiths mutawatir and hadiths mashhur stated above. The Hanafists, otherwise, put the main point on qiyas which was rational in nature rather than on hadiths ahad. For them, the axiomatic content was not only restricted to al-Kitab and al-Sunnah, particularly when the latter is mursal, but qiyas was necessary to be taken into account as well when the religion-based definitive laws support it.

Key Words: al-Sunnah, kritik, teks

Al-sunnah Dalam Sorotan Kritik Nasr Hamid Abu Zayd terhadap al-Syafi'i

Usman

A. Pendahuluan

Dalam wilayah pemikiran keagamaan terdapat keyakinan yang kuat di kalangan kaum muslimin secara umum, bahwa al-Qur'an dan al-Sunnah adalah sumber tasyri' yang diakui keberadaan dan kebenarannya. Terhadap sumber

yang pertama tidak terjadi silang pendapat di kalangan kaum muslimin itu sendiri. Sedangkan mengenai yang kedua terdapat perbedaan, terutama dalam hal kedudukan dan fungsinya, apalagi setelah terjadinya pemalsuan hadits di sana-sini karena adanya berbagai kepentingan. Sehingga, ada yang berpendapat bahwa al-Qur'an saja sudah cukup, tidak perlu Hadits atau al-Sunnah yang sulit diketahui kebenarannya, karena makna al-Kitab menentukan makna al-Hadits atau al-Sunnah itu.¹ Dalam hal ini, al-Syafi'i menaruh perhatian khusus terhadap kedudukan al-Sunnah, sehingga inilah barangkali yang menyebabkan ia diberi gelar *nasir al-sunnah*.

Secara garis besar, tipologi pemahaman ulama dan umat terhadap al-Sunnah atau al-Hadits dapat diklasifikasikan menjadi dua. *Pertama*, tipologi pemahaman yang mempercayai al-Sunnah sebagai sumber kedua dari ajaran Islam tanpa memperdulikan proses panjang sejarah pengumpulan al-Hadits dan proses pembentukan ajaran ortodoksi. Tipe ini dikategorikan sebagai tipe pemikiran *ahistoris*. Tipe ini, juga biasa disebut *tekstualis*. *Kedua*, golongan yang mempercayai al-Sunnah atau al-Hadits sebagai sumber kedua dari ajaran Islam tetapi dengan kritis-historis melihat dan mempertimbangkan asal usul al-Hadits tersebut, mereka memahaminya secara *kontekstual*. Tipe pemahaman yang kedua ini tidak begitu populer karena tenggelam dalam pelukan kekuatan *ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* yang lebih suka memahami teks secara kurang selektif.²

117

Dalam hubungan ini, "teks" keagamaan yang lahir sekian abad yang lalu di dunia Timur-Tengah tentu saja menjadi sesuatu yang "asing" ketika hadir di tengah masyarakat dunia kontemporer. Sebab, jarak waktu, kondisi, dan tempat tentu membawa persoalan menjadi rumit dan kompleks ketika jarak waktu, tempat, dan budaya antara dunia pembaca dan dua dunia lainnya, yaitu penulis dan "teks", sedemikian jauh. Lebih dari itu, unsur *sakralitas* atau *taqdis al-afkar al-diniyyah* yang termuat di dalam agama menambah rumitnya persoalan.³

¹ Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Imam al-Shafi'i wa Ta'sis al-Aydiulijiyat al-Nasatiyyah*, (Kairo: Sina li al-Nasyr, 1992), p. 27.

² M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), p. 315.

³ Lihat M. Amin Abdullah, "Relevansi Studi Agama-agama Dalam Milenium Ketiga" dalam *Ulum Al-Qur'an*, No. 5/VII/97, p. 57.

“Teks” -sebagai produk pemikiran- memang mampu berbicara dengan sendirinya. Namun, apakah “teks” dapat mengungkapkan realitas utuh dan kondisi sebenarnya yang dihadapi seorang pengarang atau penulis? Karena sesungguhnya di balik “teks” terdapat banyak hal yang harus dipertimbangkan untuk mendekati kebenaran dan menerimanya. Tulisan ini mencoba menyingkap, bagaimana sikap dan pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd mengenai warisan intelektual “keagamaan” tinggalan al-Syafi’i, khususnya produk pemikirannya di sekitar al-Sunnah ?

B. Sekilas tentang Nasr Hamid Abu Zayd

Di antara hambatan dalam mengungkap secara lebih lengkap mengenai latar belakang dan aktivitas keilmuan Abu Zayd adalah masih kurangnya - untuk mengatakan belum ada- literatur yang memadai tentang itu, baik yang bersumber dari Abu Zayd sendiri maupun orang lain.

Abu Zayd, nama lengkapnya adalah Nasr Hamid Abu Zayd, dilahirkan pada tanggal 10 Juli 1943 di Izbat al-Kilu dekat kota Magagah-Mesir dari keluarga muslim yang taat beragama.⁴ Ia adalah salah seorang alumnus Fakultas Sastra Jurusan Bahasa Arab di Universitas Kairo-Mesir, yang diselesaikannya tahun 1972, dan segera setelah itu ia diangkat menjadi asisten dosen sebagai langkah awal dalam meniti kariernya. Jenjang magisternya diselesaikan di universitas yang sama pada tahun 1976,⁵ dengan tesisnya yang berjudul; *Qadiyyat al-Majaz fi Al-Qur'an 'inda al-Mu'tazilah*.⁶ Untuk lebih memperdalam bidang keilmuannya, Abu Zayd melanjutkan studi ke jenjang doktoral.⁷ Ia menulis disertasi yang berjudul *Falsafah al-Ta'wil 'inda Muhyiddin Ibnu al-Arabi*.⁸ Pada tahun 1992 Abu Zayd diangkat menjadi

⁴ Ahmad Sayful Islam, *Mushkilatuna al-Yaymiyah*, (Kairo: Dar al-Qalam, 1995), p. 5. Lihat Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Tafkir fi Zaman al-Takfir*, (Kairo: Sina li al-Nasyr, 1995), p. 266. Dan “Abu Zayd Case” Opinion: Academic Freedom in Egypt, 4, 1996, p. 30.

⁵ *Ibid.*, p. 6.

⁶ Tesis tersebut telah diterbitkan di Beirut oleh penerbit Dar al-Tanwir tahun 1982 dan 1996 dengan judul: *Al-Ittijah al-Aqliy fi al-Tafsir* “Dirasat fi Qadiyyati al-Majaz fi al-Qur'an 'inda al-Mu'tazilah”.

⁷ Ahmad Saiful Islam, *Mushkilatuna al-Yaymiyah*, (Kairo: Dar al-Qalam, 1995).

⁸ Disertasi tersebut telah diterbitkan di Beirut oleh Penerbit Dar al-Tanwir tahun 1983 dan 1996 dengan judul: *Falsafat al-Ta'wil* “Dirasat fi Ta'wil al-Qur'an 'inda Muhyiddin Ibnu Araby”.

asisten Guru Besar di almamaternya tersebut pada Jurusan Studi Keislaman dan Balaghah.⁹

Untuk lebih meningkatkan dan mengembangkan karier akademiknya dari tingkat asisten menjadi Guru Besar, pada bulan Mei tahun 1992 Abu Zayd diusulkan untuk dipromosikan menjadi profesor (*al-Ustadz*). Karena itu, semua pengabdianya di dunia akademik termasuk karya ilmiahnya yang disusun belakangan berjudul, seperti *Al-Imam al-Shafi'i wa Ta'sis al-Aydiulujiat al-Wasatiyah* dan *Naqd al-Khitab al-Diniy* dijadikan sebagai bahan dan pertimbangan penilaian oleh para *muqarrir* dalam Majelis Pertimbangan Akademik. Namun, setelah selama tujuh bulan -tepatnya pada tanggal 16 Desember 1993- dilakukan pembahasan dan penilaian terhadap berbagai karya yang diajukannya itu, khususnya karyanya yang ditulis belakangan tersebut, akhirnya pengajuannya untuk dikukuhkan menjadi profesor (*al-Ustadh*) ditolak, dengan alasan kadar keilmiahannya rendah dan dianggap telah keluar dari batas-batas keimanan, di samping -dianggap- menyimpang dari disiplin Abu Zayd sendiri. Persoalannya ternyata tidak hanya berhenti sampai di situ tetapi berlanjut dengan tuduhan dan cercaan -oleh para *muqarrir* dan pengikutnya- bahwa Abu Zayd telah murtad sehingga dipaksa untuk menceraikan isterinya dan diseret ke pengadilan.¹⁰ Setelah mendapat undangan dari Universitas Leiden-Belanda untuk menjadi dosen, ia akhirnya memilih tinggal di sana daripada harus kembali ke Mesir.¹¹

119

Kultur akademik di Mesir pada dasarnya sudah cukup lama memberikan peluang dalam kebebasan berpikir. Namun, kebebasan berpikir tersebut bukan berarti tanpa kecuali, sebab selain tumbuh sikap pluralistik juga masih banyak pemikir konservatif dan tradisional yang sulit diajak kompromi dalam melihat perkembangan dan gerak realitas yang dihadapi oleh masyarakat Islam, termasuk di Mesir. Kelompok yang terakhir ini masih banyak mengakar di kalangan masyarakat "awam" pada saat di mana Abu Zayd tumbuh dan berkembang sebagai pelajar dan mahasiswa. Kultur sosial politik saat itu selalu

⁹ Lihat Nasr Hamid Abu Zayd, *Al-Tafkir fi Zaman al-Takfir*, p. 124.

¹⁰ Untuk lebih jelasnya mengenai kasus Abu Zayd tersebut dapat dilihat dalam karya Abu Zayd : *al-Tafkir fi Zaman al-Takfir*, dibawah judul "Naqd al-Naqdhi Tafkir Yunahidh al-Takfir" p. 43-119 dan "Mushkilat al-Bahthi fi al-Turath- al-Imam al-Shafi'i Bayna al-Qadasah wa al-Bashariyah", p. 121-196.

¹¹ "Abu Zayd Case "Opinion: Academic Freedom", p. 25.

lebih mengutamakan stabilitas ketenteraman masyarakat yang gampang disulut oleh hal-hal yang kontroversial dan instabilitas.¹² Ini terutama terjadi antara golongan intelektual-nasionalis Mesir “sekuler” dengan golongan Islam yang masing-masing diwakili oleh para penganut teori yang berbeda, di mana para pendukungnya membuat perdebatan berlangsung cukup lama. Hal ini pada akhirnya memunculkan terjadinya Revolusi di Mesir pada tahun 1952.¹³

Sosialisme Arab Nassr segera menggantikan nasionalisme sebagai ideologi politik “sekuler” dominan. Namun, ideologi sosialisme Arab tersebut segera mendapat tantangan dari penganut ideologi Islam, yang kemudian menjadi kerangka dan pusat perdebatan baru di kalangan intelektual dan penganut ideologi tersebut. Oleh karena itu, sebagai ideologi yang diyakini, baik Arabisme maupun Islam dapat mempengaruhi kebijaksanaan dan pemikiran.¹⁴ Nampaknya kultur akademik di Mesir yang telah banyak memberikan peluang dalam kebebasan berpikir -sebagaimana telah disebutkan di atas- itulah yang merupakan sumbangsih terpenting dalam pengayaan daya nalar Abu Zayd. Dalam perkembangan terakhir, di Mesir telah tumbuh dan berkembang pemikiran sosialis. Pemikiran sosialis yang disebut sebagai pemikiran kiri Islam itu banyak dikaji oleh mahasiswa-mahasiswa kritis, sehingga Muhammad Imarah mengatakan, bahwa pemikiran Abu Zayd telah banyak dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran sosialis tersebut.¹⁵

C. Pendekatan dan Metode yang Digunakan

Dari *setting* keilmuannya, bidang linguistik,¹⁶ Abu Zayd juga melengkapi kerja intelektualnya dengan perangkat lain yaitu analisa “wacana”, suatu jenis varian dari dinamika teori “teks”.¹⁷ Menurut Ahmad Marsi, bahwa bidang

¹² Ahmad al-Ahwani, *Mata Kayfa wa Limadza?* (Kairo: Dar al-Shuruq, 1994), p.8.

¹³ Harun Nasution & Azyumardi Azra, *Perkembangan Modern dalam Islam*, (Jakarta: Medas Surya Grafindo, 1985), p. 248.

¹⁴ *Ibid.*, p. 249.

¹⁵ Muhammad Imarah, *al-Tafsir al-Markisiyah li al-Islam*, (Kairo: Dar al-Shuruq, 1996), p. 10-11.

¹⁶ Linguistik bukan dalam pengertian sempit semisal grammar atau morfologi, sintaksis dan atau leksikologi tetapi dalam pengertian yang lebih luas.

¹⁷ Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Imam al-Shafi'*, p. vii.

garapan bahasa dan sastra Arab yang paling mendasar adalah analisa wacana.¹⁸

Dengan integritas keilmuannya yang telah mengakses berbagai ilmu modern terutama ilmu linguistik, Abu Zayd sering mengungkapkan bahwa dari sekian banyak khazanah intelektual yang dikajinya, ia biasanya menggunakan pendekatan *naqd al-khitab al-dini* dengan metode *semiotik*¹⁹ dan *hermeneutik*,²⁰ suatu cara pandang yang juga banyak digunakan oleh para pemikir kontemporer. Dengan semiotik dan analisa wacana, Abu Zayd mengajak para pembaca agar memperhatikan warisan-warisan intelektual Islam sebagai “teks-teks keagamaan” yang bekerja dalam wacana tertentu dan bersifat ideologis. Kajian Islam dalam pandangan Abu Zayd, juga perlu menengok khazanah Barat dan digunakan sebagai penopang untuk memahami “teks”. Bagi semiotik, teks mencakup seluruh sistem tanda, baik linguistik maupun non linguistik yang dapat memproduksi makna secara umum. Oleh karena itu, ia menghendaki, pemikiran hendaknya tidak terhenti pada terpenuhinya makna literal “teks” semata, akan tetapi hendaknya melangkah lebih jauh untuk menguak signifikansi sosial-budaya-ekonomi dan politiknya, begitu pula dengan hermeneutik. Sebab, “teks” keagamaan tidak dapat melepaskan diri dari konteks sejarah di mana “teks” itu muncul dan kepada siapa “teks” itu berdialog. Dengan demikian, “teks” adalah merupakan produk budaya, dan karenanya “teks” harus dipahami secara kritis historis.²¹

Setidaknya, ada dua alasan -sebagaimana terlihat dalam tulisan-tulisannya- mengapa Abu Zayd memilih metode semiotik dan hermeneutik yang disertai dengan analisa sejarah. *Pertama*, bahwa selama ini dirasakan

¹⁸ Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Ta'fikir*, p. 125.

¹⁹ *Semiotik* adalah ilmu yang menganalisa berbagai perbedaan dalam aneka tanda. Ia berusaha mencari hubungan antara penanda dan petanda atau realitas dan bahasa. Ini dilakukan dalam rangka mencari dalalah atau tanda yang dikandung oleh suatu bahasa. Kita dapat melacak dalalah yang dikandung teks melalui tanda-tanda yang tersedia dan yang ada kaitannya dengan kondisi realitas yang ada. (Lihat *Ibid.*, p. 134). Dan bandingkan dengan karyanya yang lain, *Ishkaliyat al-Qira'at wa 'Aliyat al-Ta'wil*, (t.t.p.: al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi, t. th.), p. 51.

²⁰ *Hermeneutik*, secara etimologi dapat berarti pembicaraan, penerjemahan, dan interpretasi. Pengertian yang terakhir inilah yang dikembangkan sampai saat ini. Lihat lebih jauh; *Jurnal Agama dan Tamaddun*, Milenium No. 1 Tahun I, Januari – April 1998 di bawah judul “Hegemoni Pemimpin (yang) Quraysh – Hermeneutika Teks Keagamaan dan Interpretasi Hadits”, p. 34.

²¹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum al-Hashshi “Dirasat fi Ulum al-Qur'an”*, (Kairo: al-Hai'ah al-Misriyah al-Ammah li al-Kitab, 1993), p. 15.

terdapat satu hegemoni “teks” yang secara tidak sadar dilakukan oleh orang-orang tertentu yang mengatasmakan diri sebagai penjaga tradisi intelektual Islam, yang mana “teks” sebenarnya hanya mempunyai kuasa epistemologis dan tidak memiliki kuasa hegemonik, telah diadopsi, diubah, dan diselipkan kerangka ideologis -yang sebenarnya tidak muncul dari “teks” itu sendiri, namun oleh akal manusia. Hal inilah yang menimbulkan tidak adanya dinamika ilmu yang lebih kreatif dalam Islam karena kebebasan sudah ada dalam “teks”, sehingga pembaca hanya dapat menjelaskan isi “teks” saja tanpa dibarengi tinjauan ulang secara kritis. *Kedua*, dengan metode tersebut Abu Zayd bermaksud untuk membebaskan diri dari kuasa “teks” hegemonik pemikiran yang mempraktekkan pemaksaan dan penguasaan dengan menyusupkan indikasi-indikasi dan makna-makna di luar masa, ruang, kondisi, dan lingkungan ke dalam “teks”.²² Upaya yang dilakukan Abu Zayd ini sejalan dengan anjuran dan metode yang sering digunakan oleh Fazlur Rahman.²³

D. Kerangka Teori Nasr Hamid Abu Zayd

Dengan memperhatikan pendekatan dan metode yang digunakan Nasr Hamid Abu Zayd dalam mengkritisi kembali warisan-warisan intelektual, maka dapat dikatakan bahwa ia pada dasarnya berupaya menghubungkan tradisi keilmuan dengan “pertemuan kritis” tersebut. Karena, baginya, model hubungan seperti itulah yang melandasi vitalitas dan keterbukaan dunia intelektual Islam dalam berinteraksi dengan kebudayaan-kebudayaan lain.

Bagi Nasr Hamid Abu Zayd, al-Sunnah²⁴ merupakan fenomena yang patut dipelajari lebih mendalam secara multidisipliner melampaui perbincangan-perbincangan tradisional.²⁵ Ini sama sekali bukan berarti melepaskan sendi-sendi akar keislaman, tetapi justru untuk memberi ruang gerak yang lentur-dinamis dan lebih luas terhadap pertumbuhan dan perkembangan Islam di masa yang akan datang, di mana tantangan zamannya

²² Lihat lebih jauh Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Tafkir fi Zamani al-Takfir*, p. 154-155.

²³ Lihat lebih jauh Fazlur Rahman, *Islam & Modernity* "Transformation of an Intellectual Tradition", Terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1985), p. 10-13.

²⁴ Al-Sunnah, oleh Nasr Hamid Abu Zayd diformulasikan pengertian atau penggunaannya dengan istilah yang lebih luas yaitu "Sejarah hidup Nabi Muhammad", Bandingkan dengan M. Amin Abdullah, "Etika dan Dialog antar Agama: Perspektif Islam", dalam *Jurnal Ulum al-Qur'an*, No. 4/Vol. IV/1993, p. 17.

²⁵ Nasr Hamid Abu Zayd., *al-Imam al-Shafi'i wa Ta'sis*, p. 57.

akan semakin kompleks.²⁶

Selama ini, demikian Nasr Hamid Abu Zayd, al-Sunnah dianggap sebagai sumber tasyri' yang mandiri dalam hal yang tidak ada nashnya dalam al-Qur'an. Dalam perspektif ini, al-Sunnah bukan sumber tasyri' dan bukan pula wahyu, tetapi penafsiran dan penjelasan terhadap apa yang disebutkan secara umum oleh al-Kitab.²⁷ Ia juga menyatakan, bahwa peran al-Sunnah adalah sebatas sebagai komplemen dari al-Kitab, mungkin dengan mengulang, menguraikan, menafsirkan, dan menjelaskan. Karena itu, peran tasyri' al-Sunnah yang berdiri sendiri sebagai wahyu.²⁸

Sementara itu, kata Abu Zayd, terjadinya pertentangan intelektual antara aliran rasionalis dengan ahl al-Hadits menjadi fenomena umum antara *naql* dan *'aql*, antara filsafat dan agama, atau antara taqlid dan kreatifitas. Di sini al-Syafi'i dianggap oleh sementara orang sebagai penengah tanpa melihat secara jeli posisinya yang sebenarnya. Hal ini terjadi karena kondisi eksternal yang mempengaruhi perhatian terhadap al-Sunnah kurang memadai, tidak sebagaimana halnya terhadap kondisi yang mempengaruhi perhatian terhadap al-Qur'an, sehingga proses pengembangan model signifikansi al-Sunnah menjadi lebih sulit.²⁹

Dalam hubungannya dengan pandangan al-Syafi'i itulah, Abu Zayd mencoba meneropong dan mengkritisi keberadaan al-Sunnah dalam perspektif pemikiran al-Syafi'i.

123

E. Problem al-Sunnah di Sekitar Pemikiran al-Syafi'i

Berangkat dari rumusan pertanyaan yang dimunculkan oleh Abu Zayd; apakah apologisme para "duta" wacana keagamaan terhadap pemikiran ulama'-ulama' terdahulu termasuk al-Syafi'i -untuk dikritisi atau dikritik- merupakan pembelaan hakiki terhadap mereka yang berhasil mengkonstruksi agenda pemikirannya ratusan atau bahkan ribuan tahun yang lalu? Atau

²⁶Nasr Hamid Abu Zayd, al-Tafkir, p. 156. Bandingkan dengan pernyataan M. Amin Abdullah, Studi Agama, Normativitas atau Historis? (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), p. 310.

²⁷Nasr Hamid Abu Zayd, al Imam al-Shafi'i wa Ta'sis, p. 29. Penjelasan lebih jauh mengenai hal ini dapat dibaca dalam karyanya yang lain: Ma'hum al-Nass "Dirasat fi Ulum al-Qur'an", p. 35 dan seterusnya.

²⁸Ibid., p. 37.

²⁹Ibid., p. 48, 54.

sebenarnya hal itu hanya pembelaan terhadap “taklid” yang dipertahankan atas nama mereka dengan segala nilai ilmiah dan intelektual yang dicerminkannya dalam *image* kaum muslimin?³⁰ Pertanyaan tersebut tentu saja tidak perlu tergesa-gesa untuk dijawab.

Abu Zayd sebenarnya hanya bermaksud mengajak membongkar kembali *framework* al-Syafi'i dalam berbagai hal termasuk pemikirannya dalam bidang al-Sunnah sebagai sumber *tashri'* yang dianggap otoritatif. Terkait dengan itu ada beberapa hal yang menjadi sorotan dalam kajian Abu Zayd, di antaranya adalah al-Kitab sumber legalitas al-Sunnah, al-Kitab dan al-Sunnah: dua atau satu teks?

al-sunnah di kalangan kelompok *ahl al-rayi'* dan *ahl al-hadith*, tingkat-tingkat signifikasi al-sunnah.

1. Al-Kitab Sumber Legalitas al-Sunnah ?

Al-Syafi'i tidak hanya menjadikan al-Sunnah sebagai penjelas dan pengurai al-Kitab, tetapi juga memasukkannya ke dalam pola-pola semantik, sebagai bagian substansial dari struktur teks al-Qur'an. Dalam perspektif ini, al-Syafi'i menganggap al-Sunnah sebagai wahyu³¹ meskipun berbeda dari wahyu al-Kitab.³² Hal ini didasarkan pada pengertian lafal “*al-Hikmah*” yang sering menyertai lafal “*al-Kitab*”.³³ Dalam kaitan ini al-Syafi'i dengan tegas mengatakan:

Sunnah Rasulullah yang tidak ada *nass*-nya dalam al-Kitab adalah bagian dari pengajaran al-Kitab dan merupakan *al-hikmah* yang dianugerahkan Allah kepada hamba-Nya. Ini menjadi dalil bahwa yang dimaksud dengan *hikmah* adalah Sunnah Rasulullah SAW.³⁴

³⁰ Abu Zayd, *al-Taṣfīr*; p. 122.

³¹ Al-Syafi'i membagi wahyu menjadi dua, yaitu wahyu al-Kitab dan wahyu al-Sunnah, Wahyu al-Sunnah ialah “Pengilhaman ke dalam jiwa”, maksudnya “wahyu” menurut bahasa yang berarti inspirasi (ilham), bukan wahyu dalam pengertian istilah yakni (inspirasi) melalui perantaraan malaikat Jibril. Lihat lebih jauh, Nasr Hamid Abu Zayd, *Maḥmū al-Nass*, p. 35-65.

³² Abu Zayd, *al-Imām al-Shāfi'i wa Ta'sis*, p. 29. Lihat lebih jauh pernyataan Muhammad Ibnu Idris al-Shāfi'i, *al-Risalah*, (Beirut: Maktabah al-Ilmiyah, t.th.), p. 91-92.

³³ Mengenai hal itu dapat dilihat dalam Q.S. 2: 129, 151, 231. QS. 3: 58, 81, 163. Q.S. 33: 34. Q.S. 43: 63. Q.S. 54: 4.

³⁴ Abu Zayd, *al-Imām al-Shāfi'i wa Ta'sis*, p. 30. Lihat Muhammad Idris al-Shāfi'i, *al-Risalah*, p. 22.

Selain itu, al-Syafi'i mempergunakan gagasan '*ismah* sebagai sifat dari seluruh Nabi, terutama terhadap Nabi Muhammad SAW.³⁵

Meletakkan dasar legalitas al-Sunnah lewat takwil terhadap beberapa nash al-Qur'an -seperti takwil kata *al-hikmah* sebagai al-Sunnah dan takwil *ismah* sebagai tak pernah bersalah- merupakan upaya al-Syafi'i dalam menempatkan al-Sunnah sebagai sumber hukum yang independen setelah al-Qur'an. Selama ini -demikian tandas Abu Zayd- para fuqaha tidak pernah bersikap kritis mempertanyakan, mengapa Imam al-Syafi'i berpendapat demikian. Padahal, pada saat itu al-Syafi'i bersaing dengan kelompok yang menolak al-Sunnah sebagai wahyu dari Allah, dan kelompok yang tidak menerima al-Sunnah kecuali apabila sesuai dengan al-Kitab mengingat al-Sunnah pada saat itu sudah sulit diukur sisi kevaliditasannya lantaran sudah banyak terjadi pemalsuan, sehingga posisi al-Sunnah hanya sebagai penjelas dan pengurai isi al-Qur'an yang masih bermakna global, umum dan tidak terperinci. Kendati diakui ke-*hujjah*-annya, tetapi al-Sunnah tidak bisa berdiri sendiri dalam *tashri'*. Sebab, al-Sunnah tidak menambahkan sedikit pun terhadap apa yang tidak dikandung dalam teks asal.³⁶ Menurut Abu Zayd, kondisi politik³⁷ dan medan perdebatan keislaman pada masa hidupnya telah membentuk pemikiran al-Syafi'i memunculkan bangunan Ushul Fiqh dan rumusan-rumusannya dalam rangka membantah pemikir dan ahli fiqh lain yang memiliki sikap yang berbeda dengannya, khususnya terhadap posisi al-Sunnah.

Hegemoni ijtihad al-Syafi'i dan otoritasnya dalam ilmu Ushul Fiqh misalnya, sebenarnya merupakan fenomena sejarah masyarakat muslim. Karena hegemoni inilah, maka ijtihad tersebut seakan-akan tidak dapat disentuh kritik dan analisa. Kalau hal ini dilakukan, maka dianggap sebagai "heretik" dan pencelaan terhadap seorang imam atau ulama.³⁸ Pernyataan yang

³⁵ *Ibid.*, p. 31.

³⁶ *Ibid.*, p. 31.

³⁷ Dalam konteks politik Abbasiyah dapat dipahami betapa al-Syafi'i membela dan mempertahankan ke-Arab-an al-Qur'an, dan berpendapat bahwa Sunnah sebagai sumber kedua setelah al-Qur'an bahkan menyepadankannya dengan wahyu, walau dalam pengertian *lughawiy*-ketika harus berhadapan dengan kalangan rasionalis *mutakallim*- sebab Allah telah menurunkan *al-Kitab* dan *al-Hikmah*. Lihat lebih lanjut, Nasr Hamid Abu Zayd, *Ibid.*, p. 31 dst.

³⁸ Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Tafkir*, p. 164.

hampir senada juga dikemukakan oleh M. Amin Abdullah, bahwa harga yang harus dibayar dari tindakan pensakralan suatu doktrin agama adalah bahwa ia secara otomatis tidak boleh lagi diperdebatkan secara terbuka, tidak boleh dipertanyakan apalagi sampai dikritik, ditelaah ulang secara tajam-kritis.³⁹ Persoalan krusial yang juga perlu ditinjau kembali dari rumusan argumentasi yang dikemukakan oleh al-Syafi'i dalam memperkuat pendapatnya mengenai posisi al-Sunnah sebagai wahyu dan ke-*hujjah*-annya -yang dipertahankan hingga sekarang- adalah interpretasinya terhadap firman Allah: "*Ita tidak berkata menurut hawa nafsunya melainkan hanya wahyu yang diwahyukan*".⁴⁰ Interpretasi tersebut sebagaimana dilakukan oleh al-Syafi'i dan pengikutnya tidaklah tepat. Sebab, kata ganti "*huwa*" (dia) tidak menunjuk kepada kata ganti tersembunyi (*dhamir mustatir*) yang terdapat di dalam kata kerja "*yantiqu*" dan tidak pula merujuk ke bentuk akar kata (*masdar*) dari kata kerja "*nutq*" tetapi menunjuk kepada al-Qur'an yang didustakan oleh orang-orang musyrik Makkah. Oleh karena pendustaan ini mengandung pendustaan terhadap Muhammad dalam pengakuannya sebagai Nabi, maka penegasan al-Qur'an tersebut-sebagai wahyu- memuat peniadaan kebohongan dari Nabi sendiri. "*Tidaklah ia mengucapkan menurut hawa nafsunya*". Selain itu, al-Qur'an juga memuat pengakuan mengenai hakekat al-Qur'an sebagai wahyu Allah, "*ia hanyalah wahyu yang diwahyukan, yang diajarkan oleh Dzāt Yang Maha Kuasa*".⁴¹

Perluasan konsep al-Sunnah yang mencakup seluruh ucapan tanpa mengingat "konteks" pembicaraan, sehingga setiap "ucapan" Nabi termasuk wahyu merupakan pengabaian terhadap kemanusiaan Rasul secara berlebihan.⁴² Yang jelas, di dalam menyampaikan risalah ini terkandung wahyu, sementara di antara sunnah Nabi ada yang merupakan uraian dan penjelasan dari al-Kitab, dan ada pula yang merupakan ijtihad. Bagian yang terakhir ini diperselisihkan. Dalam perselisihan ini al-Syafi'i memasukkan semua unsur ke dalam sebuah konsep umum yang diletakkan pada tingkatan yang sama

³⁹ Lihat lebih lanjut Amin Abdullah, "Relevansi Studi Agama-agama Dalam Milenium Ketiga" dalam *Ulum al-Qur'an*, No. 5/VII/97, p. 58.

⁴⁰ "Wama Yantiqu 'ani al-hawa 'in huwa illa wahyun yuha" (Lihat Q.S. 53: 3-4) Lihat, Abu Zayd, *al-Tafkir*, p. 165.

⁴¹ Abu Zayd, *al-Tafkir*, p. 166. Lihat al-Syafi'i, *al-Risalah*, p. 106-107.

⁴² *Ibid.*, p. 165.

sucinya dengan wahyu. Dengan konsep seperti ini semua yang diucapkan dan dilakukan oleh Muhammad SAW adalah wahyu, sehingga lenyaplah batas-batas dan pembeda antara yang bersifat “*Ilahiyyah*” dan “*bashariyah*” karena yang terakhir ini masuk dalam wilayah yang “suci”.⁴³

2. Al-Kitab dan al-Sunnah : Dua atau Satu Teks ?

Sebagaimana telah dikemukakan di atas bahwa lafal *al-hikmah* oleh al-Syafi'i diartikan “*al-Sunnah*” dan *al-ismah* diartikan tidak pernah bersalah, yang karenanya menganggap al-Sunnah sebagai wahyu sebagaimana halnya al-Kitab, sama-sama bersumber dari Allah. Jika kedua teks itu sama-sama dianggap wahyu, maka mestinya kedua teks itu dapat saling me-*naskh*. Al-Sunnah dapat me-*naskh* al-Qur'an sebagaimana al-Qur'an dapat me-*naskh* al-Sunnah. Tetapi, al-Syafi'i tidak berpendapat demikian. Dalam masalah *naskh* ia memegang kemandirian masing-masing teks itu.⁴⁴ Al-Syafi'i kurang menyadari bahwa penyandaran semacam ini berarti menganggap al-Sunnah bukan sebagai wahyu, melainkan *ijtihad* Nabi dalam memahami wahyu. Demikianlah, peran al-Sunnah sebenarnya sebatas komplementer terhadap al-Kitab, mungkin dengan mengulang atau menguraikan, menafsirkan, dan menjelaskan. Peran *tashri'*-nya yang berdiri sendiri sebagai wahyu meskipun dari pola yang berbeda hampir tidak kelihatan.⁴⁵

Dari sini tampak bahwa upaya gigih al-Syafi'i memisahkan al-Qur'an dengan al-Sunnah -dalam masalah *nasikh* dan *mansukh*- muncul dari ambisinya untuk menjatuhkan orang-orang yang menolak al-Hadits (apabila kelihatan bertentangan dengan al-Qur'an) meskipun hal tersebut bertentangan dengan prinsip al-Syafi'i sendiri. Inkonsistensi al-Syafi'i dalam menyatukan atau memisahkan dua teks itu setidaknya mengurangi validitas penyebutan al-Syafi'i sebagai penengah kelompok rasional dan kelompok ahli hadits.⁴⁶

⁴³ *Ibid.*, p. 160.

⁴⁴ Dijelaskan, bahwa al-Kitab hanya dapat di-*naskh* dengan al-Kitab, Al-Sunnah tidak dapat me-*naskh* al-Kitab. Firman Allah: “... Tidak sepatutnya bagiku untuk menggantinya dari diriku sendiri...”. Q.S. 15. Lihat Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Imam al-Shafi'i*, p. 37. Lihat pula al-Syafi'i, *al-Risalah*, p. 106-107.

⁴⁵ Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Imam al-Shafi'i wa Ta'sis*, p. 38.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 39. Bandingkan dengan : Muhammad Abid al-Jabiriy, *Takwin al-Aql al-Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Nahdhah al-Arabiyyah, 1988), p. 102-104.

Perbedaan antara al-Syafi'i dengan kelompok rasionalis -dalam hal ini kalangan Hanafi- sebenarnya merupakan perbedaan mengenai otonomi al-Sunnah dalam *tashri'*. Apabila al-Syafi'i kelihatan kontradiktif ketika menganggap al-Sunnah sebagai wahyu dan memisahkan antara al-Sunnah dengan al-Kitab pada dataran *nasikh-mansukh*, maka kontradiksi itu sebenarnya hanyalah kontradiksi superfisial. Sebab, legitimasi al-Sunnah sebagai wahyu -dalam pandangan al-Syafi'i- menurut Abu Zayd -hanyalah manifestasi sikap fanatisme *Arabiyah-Quraishiyah*-nya, sehingga menghilangkan sifat-sifat kemanusiaan Nabi Muhammad dan mengenakan sifat-sifat kesucian Ilahiyah kepadanya yang pada akhirnya diposisikan sebagai pembuat syari'at (*shari'*).⁴⁷ Sementara kalangan Hanafi dalam berhadapan dengan al-Syafi'i berangkat dari sikap yang berbeda, suatu sikap yang memungkinkan mereka meletakkan al-Sunnah pada tempatnya yang proporsional sebagai teks pengurai dan penjelas bagi teks pokok (al-Qur'an). Karena itu, mereka meletakkan *naskh* yang dikemukakan oleh al-Sunnah dalam kerangka penjelasan bukan dalam kerangka *tashri'*.

3. Al-Sunnah di Kalangan Kelompok *Ahl al-Rayi'* dan *Ahl al-Hadith*

Meningkatnya pemalsuan hadits dan maraknya pemikiran rasional -pada masa al-Syafi'i- merupakan fenomena dari pertarungan yang mendalam yang telah mengendap dalam beberapa sedimen realitas sejarah. Dalam sejarah pemikiran Islam-Arab, khususnya dalam bidang fiqh dan *tashri'* tersebar pendapat bahwa al-Syafi'i-lah yang menyelesaikan pertarungan kaum rasionalis dengan *ahl al-hadith*. Jalan yang ditempuh adalah moderat-akomodatif, yakni tetap memegang ahli al-Hadits dan menggunakan *qiyas*. Namun, sebenarnya dalam pertarungan intelektual itu al-Syafi'i berpihak kepada kelompok *ahl al-hadith*.⁴⁸ Sikap al-Syafi'i itu dapat disimak sebagaimana dikutip oleh Abu Zayd berikut ini :

... *hadits 'ahad*⁴⁹ yang diperselisihkan (kesahihannya) mengandung kemungkinan untuk ditakwilkan penggunaannya sebagai *hujjah*, menurut saya (al-Syafi'i) sebagai keniscayaan bagi masyarakat... Tidak sepantasnya

⁴⁷*Ibid.*, p. 45.

⁴⁸*Ibid.*, p. 46. Lihat al-Jabiri, *al-Takwin*, p. 102.

⁴⁹*Hadits 'ahad* adalah setiap hadits yang diriwayatkan oleh satu atau dua orang atau lebih tetapi tidak mencapai derajat *masyhur*.

anda meragukan apabila mengetahuinya, sebagaimana tidak ada jalan lain bagi anda kecuali memutuskan para perawi dengan kesaksian yang adil, meskipun di antara mereka mungkin ada yang salah. Tetapi anda memutuskan demikian karena kebenaran lahiriah mereka. Allah meliputi apa yang tidak anda ketahui mengenai mereka.⁵⁰

Pada dataran epistemologis terjadi perseteruan antara kelompok rasionalis dengan kelompok ahli hadits mengenai efektifitas “teks-teks” keagamaan. Apabila ahli hadits membela otoritas “teks-teks” keagamaan tersebut dan kekuasaannya atas setiap bidang aktivitas kemanusiaan, maka kelompok rasionalis mempertahankan akal dengan mengembangkan konsep-konsep seperti *masalah mursalah*, *istihsan*, dan *qiyas*.⁵¹ Yang jelas, bahwa ahli hadits mengutamakan bersandar kepada “teks” meskipun sifatnya hipotetik daripada kepada *qiyas*. Sementara kaum rasionalis mengutamakan *qiyas* dari pada “teks-teks” yang bersifat hipotetik.

Apabila al-Syafi'i mempertahankan teks, bahkan meskipun teks tersebut mempunyai indikasi hipotetik, seperti *hadith 'ahad*,⁵² maka hal itu hanyalah karena ia mengikatkan diri kepada ahli hadits. Kenyataan tersebut bertentangan dengan pendapat yang beredar selama ini bahwa ia bersikap moderat. Tetapi yang lebih “berbahaya” dari itu adalah bahwa ia menganggap legitimasi *qiyas* terlalu lemah bila dibandingkan dengan legitimasi *hadith 'ahad*, sekalipun *qiyas* itu sendiri berlandaskan pada prinsip-prinsip umum syari'ah.⁵³ Kegigihan al-Syafi'i dalam menetapkan legitimasi teks-teks hadits tidak dapat dipandang secara terpisah dari konteks umum pemikiran al-Syafi'i, di mana ia berusaha sekuat tenaga untuk memperluas wilayah kerja teks-teks keagamaan. Sebagai implikasi dari upaya tersebut adalah perluasan kandungan konsep al-Sunnah dengan memasukkan adat istiadat ke dalamnya.⁵⁴

⁵⁰ Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Imam al-Shafi'i wa Ta'sis*, p. 53. Lihat lebih lanjut: Muhammad Ibnu Idris al-Syafi'i, *al-Risalah*, p. 460.461.

⁵¹ *Ibid.*, p. 47.

⁵² Lihat Muhammad Ibn Idris al-Syafi'i, *al-Risalah*, p. 470.

⁵³ Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Imam al-Shafi'i wa Ta'sis*, p. 51.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 53.

4. Tingkat-tingkat Signifikansi al-Sunnah

Makna-makna al-Sunnah tidak terbagi seperti pola-pola pemaknaan al-Qur'an melainkan terbagi berdasarkan cara transmisinya, yang terdiri dari *mutawatir*, *mashhur*, dan *'ahad*.⁵⁵ Indikasi yang terdapat dalam tiga bagian tersebut -dalam pandangan al-Syafi'i- bersifat *aksiomatik* melampaui indikasi *qiyas* yang bersifat hipotetik. Apabila kalangan Hanafi sepakat dengan kalangan Syafi'i mengenai makna aksiomatik hadits *mutawatir* dan *mashhur*, maka mereka berselisih mengenai indikasi hadits *ahad*. Kelompok pertama memandang bahwa hadits *'ahad* berindikasi hipotetik. Perbedaan ini mendorong al-Syafi'i membuat syarat-syarat bagi diterimanya hadits-hadits *ahad* -setelah dengan panjang lebar memberikan pembelaan terhadap legitimasinya- untuk sebisa mungkin memperluas wilayah al-Sunnah sebagai teks dan mempersempit wilayah *ijtihad*.⁵⁶ Syarat-syarat dimaksud adalah, *pertama*, dan yang terpenting, hadits harus bersambung sanadnya, di samping keadilan seluruh perawinya terwujud. *Kedua*, matan hadits tidak bertentangan dengan rasionalitas. *Ketiga*, matan hadits tidak bertentangan dengan matan hadits lain yang mirip dengannya dan lebih jelas indikasinya.⁵⁷

Apabila ketiga syarat tersebut terpenuhi dalam sebuah Hadits atau Sunnah,⁵⁸ maka -dalam pandangan al-Syafi'i- tidak mungkin terdapat kesepakatan terhadap sebaliknya. Dengan begitu al-Syafi'i jelas terlihat mengupayakan proses legitimasi tertentu. Padahal kenyataan menegaskan, tidak ada kesepakatan terhadap penerimaan hadits-hadits *sahih* dengan syarat-syarat tersebut. Dan dengan demikian -menurut al-Syafi'i- berarti bahwa hadits *sahih* menduduki tingkat ketiga dari segi legitimasinya setelah

⁵⁵ *Mutawatir* ialah berita yang diriwayatkan oleh orang banyak pada setiap tingkat periwayat, mulai dari tingkat sahabat sampai dengan *mukharrij* yang menurut ukuran rasio dan kebiasaan mustahil mereka bersepakat terlebih dahulu untuk berdusta. *Mashhur* ialah berita yang diriwayatkan oleh lebih dari dua orang tetapi tidak sampai kepada derajat *mutawatir*. *'Ahad* ialah berita yang diriwayatkan oleh seorang atau dua orang atau lebih dan tidak sampai kepada derajat *masyhur* dan *mutawatir*. Lihat Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Usul al-Hadith 'Ulumuha wa Mustalahuha*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1975), p. 01-302.

⁵⁶ Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Imam al-Shafi'i wa Ta'sis*, p. 54. Untuk lebih jelasnya lihat al-Risalah, p. 369.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 60. Lihat lebih jauh Muhammad Abu Zahrah, *al-Shafi'i Hayatuhu wa Atharuhu wa Arauhu*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabiyy, t.th), p. 121.

⁵⁸ Al-Syafi'i menyamakan pengertian dua istilah tersebut dalam penggunaannya. Lihat, *Ibid.*, p. 60.

hadits *mutawatir* dan hadits *mashhur*. Ini juga berarti bahwa pembagian kepada yang *muttasil* dan *mursal*⁶⁰ atau *munqati'*⁶⁰ adalah pembagian yang berkisar di wilayah periwayatan *hadith sahih*.⁶¹

Sedemikian gigihnya al-Syafi'i mempertahankan otoritas al-sunnah, tandas Abu Zayd, sehingga ia mengatakan;

Kehujjahan hadits *mursal* dapat digunakan apabila ada kesesuaiannya dengan hadits *mursal* yang muncul melalui jalur riwayat yang lain. Apabila hal tersebut tidak terpenuhi, maka tidak menjadi persoalan jika makna hadits *mursal* itu sesuai dengan fatwa mayoritas ulama'.⁶²

Penerimaan al-Syafi'i terhadap hadits-hadits *mursal* meskipun mengandung kemungkinan tidak shahih sebagaimana terlihat dalam pernyataan di atas menyingkapkan agenda al-Syafi'i yang ingin membentuk pikiran atas dasar hafalan dan otoritas "teks" dengan membatasi peran akal, ijtihad, dan "kebebasan berfikir".⁶³ Dari sini dapat dilihat, bagaimana legitimasi disusun atas dasar norma-norma ke-*mutawatir*-an. Pertama-tama al-Kitab, kemudian disusul dengan legitimasi al-Sunnah dan signifikasinya atas dasar al-Kitab yang dinukil secara *mutawatir*. Setelah "meresmikan" al-Sunnah sebagai teks yang tak kalah kuat otoritasnya dari al-Kitab kemudian diikuti dengan legalitas al-Sunnah dan tingkat-tingkat signifikasinya atas dasar *ijma'*, sehingga hadits-hadits *mutawatir* menduduki tingkat pertama, diikuti hadits-hadits *mashhur* satu tingkat di atas *ijma'*, kemudian hadits *muttasil*, yaitu suatu pola kesepakatan yang didasarkan pada tidak adanya kesepakatan terhadap sebaliknya. Setelah itu muncul hadits-hadits *mursal* di tingkat terakhir, di mana tingkat legitimasinya didasarkan pada sejauh mana kedekatannya dengan salah satu tingkatan kesepakatan di atas.

Berbeda dengan al-Syafi'i, kalangan Hanafi memandang signifikansi al-Sunnah -dalam kaitannya dengan al-Qur'an- sebagai teks pengurai, tidak

⁶⁰ *Hadits Mursal* adalah hadits yang diriwayatkan oleh *tabi'in* dengan menyebut langsung kepada Rasulullah tanpa menyebutkan nama sahabat yang mendengar atau menerima hadits dari Nabi. Lihat, Ajjaj al-Khathib, *Usul al-Hadith*, p. 338.

⁶¹ Al-Syafi'i menggunakan dua istilah terakhir dengan arti yang sama. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *al-Imam al-Shafi'i Hayatuhu*, p. 122.

⁶² Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Imam al-Shafi'i*, p. 61.

⁶³ *Ibid.*, p. 62. Lihat Abu Zahrah, *al-Shafi'i Hayatuhu*, p. 122.

⁶⁴ Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Tafkir*, p. 182-183 dan lihat Abu Zahrah, *al-Shafi'i Hayatuhu*, p. 123.

memasuki wilayah yang tertutup dan tidak memperluas konsep al-Sunnah yang menyebabkan masuknya hadits-hadits *mursal* atau *munqati'*, dan *ijma'* sahabat ke dalamnya. Abu Hanifah tidak menganggap *ijma'* sahabat sebagai tradisi yang wajib dianut sebagaimana pendapat al-Syafi'i, bahkan ia memilih perbuatan dan ucapan sahabat dengan kebebasan penuh yang sesuai tuntutan akal dan *qiyas*. Akan tetapi pemilihan ini dilakukan dengan syarat; tidak ada hukum yang mengatur dalam al-Kitab dan al-Sunnah yang benar-benar dapat diterima.⁶⁴

Demikianlah, tandas Abu Zayd, persoalan yang kurang diperhatikan al-Syafi'i adalah bagaimana ia menyamakan al-Qur'an dan al-Sunnah dari segi kemandirian dalam *tasyri'* sehingga al-Sunnah menjadi teks yang pada gilirannya memerlukan "teks" pengurai lain, yang berarti bahwa pada tahap berikutnya menyebabkan perluasan wilayah al-Hadits dan al-Sunnah. Akibatnya, hadits memerlukan penelitian dalam rangka mengungkapkan makna-makna yang diperselisihkan di dalamnya.

E Arti Penting Kritik Nasr Hamid Abu Zayd

Dengan latar belakang dan disiplin ilmu yang dimiliki Abu Zayd, yaitu bidang linguistik, yang disertai dengan penunjang lainnya, ia telah berusaha -lebih berani- menggali lebih jauh -dari umumnya yang dilakukan oleh kebanyakan orang berbagai khazanah intelektual tinggalan al-Syafi'i, termasuk di dalamnya produk pemikirannya di sekitar al-Sunnah. Ini dimaksudkan agar para pemerhati produk pemikiran al-Syafi'i tersebut peduli terhadap realitas yang mengitari "dunia teks", "dunia penulis atau pengarang", dan "dunia pembaca". Dalam hubungan ini, ada beberapa hal yang nampaknya perlu untuk dicermati, di antaranya adalah bahwa menerima al-Hadits atau al-Sunnah sebagai produk jadi yang dijadikan sebagai sumber hukum kedua setelah al-Qur'an -sebagaimana dikatakan M. Amin Abdullah- adalah sikap umat Islam secara umum. Pemahaman ini sebenarnya tidaklah salah sama sekali; hanya saja ketidakmampuan umat Islam membedakan antara hadits yang bersifat mutlak sebagai penjelas ajaran al-Qur'an dan al-Hadits atau al-Sunnah yang nisbi, yang aturannya dapat berubah-ubah dan disesuaikan

⁶⁴Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Imam al-Shafi'i wa Ta'sis*, p. 68. Lihat juga Sayyid Qutb, *Ma'alim fi al-Thariq*. (Kairo: Maktabah al-Wabah, 1988), p. 17.

dengan kondisi dan waktu setempat adalah yang patut disayangkan.⁶⁵ Bahwa keberhasilan dan jasa al-Syafi'i dalam membangun dan meletakkan konstruksi al-Sunnah bagi masanya di satu sisi adalah merupakan hal yang patut dihargai, tetapi di sisi lain keberpihakannya kepada *ahl al-hadits* -dalam pertarungannya dengan kelompok rasionalis- adalah, juga suatu hal yang patut disayangkan. Karena dengan sikapnya itu al-Syafi'i -demikian dalam pandangan Abu Zayd- telah memperluas arti dan fungsi al-Sunnah sebagai sumber *tasyri'* yang otoritatif. Tidak hanya itu -sebagaimana yang ditandaskan oleh Abu Zayd- al-Syafi'i seakan kurang memperdulikan perbedaan yang terjadi di kalangan sahabat Nabi, dengan mengatakan, "bahwa praktek atau amalan sahabat adalah termasuk al-Sunnah yang wajib diikuti". Pernyataan al-Syafi'i tersebut mengiringi pendapatnya yang mengatakan bahwa sahabat Nabi adalah generasi yang terpilih dan terbaik. Sebagai akibatnya, terjadi percampuran yang ruwet di antara teks-teks keagamaan, sehingga tidak bisa dipilih mana teks yang primer dan mana yang sekunder. Lebih dari itu dengan upayanya tersebut berarti membatasi peran akal, ijtihad, dan "mematikan" kebebasan berpikir.

Karena itu, mempertahankan warisan intelektual semacam itu tanpa boleh dikritisi dan dikritik -berdasarkan situasi dan kondisi yang berbeda-adalah merupakan sesuatu yang ironi. Atas dasar itu pula, Nasr Hamid Abu Zayd mengatakan: "Bagaimana mungkin tradisi yang asalnya adalah "daya kritis" kita perlakukan sekarang sebagai benda "antik" yang tidak perlu dibongkar, dikritik, dan dikritisi". Artinya, bahwa Abu Zayd menghimbau dan menggerakkan, agar dalam membaca kembali warisan-warisan intelektual Islam hendaknya jangan berhenti pada terpahaminya makna literal dari teks itu sendiri, tetapi melangkah ke luar untuk menguak signifikansi sosial-keagamaan. Dari sini akan tergambarlah pandangan norma-norma benar-salah, boleh-dilarang, dan lain sebagainya dalam pengertian yang sebenarnya.

G. Kesimpulan

Keberanian Nasr Hamid Abu Zayd membongkar kembali *framework* al-Syafi'i, dalam hal ini, yang berkaitan dengan konsepnya tentang al-Sunnah merupakan salah satu upaya untuk menyadarkan dan mengingatkan kaum

⁶⁵ Lihat M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, p. 315.

muslimin akan pentingnya membebaskan diri dari kungkungan hegemoni "teks" yang selama ini tidak membawa kreativitas berpikir yang mengakibatkan kebekuan dan kemunduran di kalangan kaum muslimin itu sendiri.

Sikap menerima begitu saja produk pemikiran al-Syafi'i, -dilihat dari dunianya saat itu- khususnya dalam hubungannya dengan al-Sunnah, tidak dapat dipahami dengan benar jika dilepaskan dari konteks pertarungan pemikiran yang muncul antara *ahl al-ra'y* dan *ahl al-hadith*.

Seorang yang membaca karya-karya al-Syafi'i, khususnya *al-Risalah*, secara kritis hampir dapat memastikan bahwa penegakan al-Sunnah sebagai sumber hukum merupakan obsesinya, bahkan yang paling asasi. Tidak hanya itu, ia berupaya meletakkan asumsi dasar bahwa al-Sunnah adalah bagian organik dalam struktur al-Kitab ditinjau dari pengertian semantiknya. Selanjutnya ia berupaya memperluas jangkauan wilayah al-Sunnah dengan memasukkan *hadits-hadits mursal* dan tradisi sahabat -kendati antara yang satu dengan lainnya berbeda- sebagai bagian dari al-Sunnah. Inilah di antara "keberatan" Abu Zayd terhadap al-Syafi'i dalam konteks ini.

Daftar Pustaka

- "Abu Zayd Case" Opinion: Academic Freedom in Egypt, 4, 1996.
- Ahwani al-, Ahmad, *Mata Kayfa wa Limadza?* Kairo: Dar al-Shuruq, 1994.
- M. Amin Abdullah, "Etika dan Dialog Antar Agama: Perspektif Islam", dalam *Jurnal 'Ulum al-Qur'an*, No. 4/Vol. IV/1993.
- M. Amin Abdullah, *Studi Agama: "Normativitas atau Historis?",* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- M. Amin Abdullah, "Relevansi Studi Agama-agama Dalam Milenium Ketiga" dalam *Ulum al-Qur'an*, No. 5/VII/97.
- Departemen Agama: Proyek Pengadaan Kitab Suci al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah al-Qur'an, 1979.
- Harun Nasution & Azyumardi Azra, *Perkembangan Modern dalam Islam*, Jakarta: Medas Surya Grafindo, 1985.
- 'Imarah, Muhammad, *Al-Tafsir al-Markisiyah li al-Islam*, Kairo: Dar al-Syuruq, 1996.

- Islam, Ahmad Saiful, *Mushkilatuna al-Yawniyah*, Kairo: Dar al-Qalam, 1995.
- Jabiri al-, Muhammad 'Abid, *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyah, 1998.
- Khatib al-, Muhammad 'Ajjaj, *Usul al-Hadith 'Ulumuhu wa Mustalahuhu*, Beirut: Dar al-Fikr, 1975.
- Musnur Heri, Hegemoni Pemimpin (yang) Quraysh: "Hermeneutika Teks Keagamaan dan Interpretasi Hadits", dalam *Jurnal Agama dan Tamaddun*, Milenium, No. 1 tahun I, Januari – April, 1998.
- Quthb, Sayyid, *Ma'alim fi al-Tariq*, Kairo: Maktabah al-Wahbah, 1998.
- Rahman, Fazlur, *Islam & Modernity "Transformation of Intellectual Tradition"*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka Pelajar, 1985.
- Syafi'i al-, Muhammad Ibnu Idris, *al-Risalah*, Beirut: Maktabah al-Ilmiah, t.th.
- Zahrah, Muhammad Abu, *Abu Hanifah: Hayatuhu wa Atharuhu wa 'Ara'uhu al-Fiqhiyah*, Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1977.
- Zayd, Nasr Hamid Abu, *Ishkaliyyat al-Qira'at wa Aliyyat al-Ta'wil*, t.t.p.: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, t.th.
- Zayd, Nasr Hamid Abu, *al-Imam al-Syafi'i wa Ta'sis al-Aydiulijiyat al-Nasathiyah*, Kairo: Sina li al-Nasyr, 1992.
- Zayd, Nasr Hamid Abu, *Ma'fhum al-Nassi "Dirasat fi Ulum Al-Qur'an"*, Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyah al-Ammah li al-Kitab, 1993.
- Zayd, Nasr Hamid Abu, *al-Ta'fikir fi Zaman al-Takfir*, Kairo: Sina li al-Nasyr, 1995.