

INTEGRASI TRADISI DAN PENAFSIRAN AL-QURAN SERTA PERUBAHAN HUKUM: KAJIAN SOSIOLOGI HUKUM

Ali Abubakar^{1)*}

¹ Fakultas Syariah dan Hukum UIN Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia

Corresponding Author: aliabubakar@ar-raniry.ac.id

ABSTRACT

The purpose of this paper is to explain the postulates of the influence of traditions on the interpretation of legal verses of the Qur'an. Here, the relationship between the text of the Qur'an and interpretation is explained; explains the character of the Qur'an as a proposition and the area of interpretation of the scholars in it, including the position of the Sunnah (Traditions) itself as an interpretation. After that, an example of the influence of traditions in the interpretation of the Qur'an which influences the development of law/fiqh is shown to show how the interpretation of the ulamas produce fiqh development due to changes in traditions, across time and geography. This study uses a qualitative method while the analysis tool is the sociological theory of law. This study concludes that the influence of traditions on the interpretation of legal verses of the Qur'an is very real because the position of the Qur'an itself is a guide for humans that must be derived from special and different sociological realities. In the interpretation of the Sunnah or legal Hadith, which is the Companions' reportage of the Prophet Muhammad, the influence of tradition is even stronger because the Sunnah itself is partly a recording of the 7th century AD Arab tradition. As a result, the results of interpretation must vary and form laws that have different characteristics between traditions. In a sociological context, law cannot be separated from local values that developed in society.

Keywords: interpretation, tradition, sunnah, hadith, legal changes, sociology of law

ABSTRAK

Tulisan ini bertujuan menelusuri postulat pengaruh tradisi pada penafsiran ayat-ayat hukum. Di sini dijelaskan hubungan teks al-Quran dengan penafsiran; menjelaskan karakter al-Qur'an sebagai dalil dan wilayah penafsiran ulama di dalamnya, termasuk posisi Sunah (Traditions) sendiri sebagai tafsir. Setelah itu ditunjukkan contoh pengaruh tradisi dalam penafsiran al-Quran yang berpengaruh pada perkembangan hukum/fikih untuk menunjukkan bagaimana penafsiran ulama dalam melahirkan fikih berkembang karena terjadinya perubahan tradisi, lintas waktu dan geografis. Kajian ini menggunakan metode kualitatif sedangkan alat analisisnya adalah teori sosiologi hukum. Penelitian ini menyimpulkan bahwa pengaruh tradisi pada penafsiran ayat-ayat hukum dalam al-Quran sangat nyata karena posisi al-Quran sendiri merupakan petunjuk bagi manusia yang pasti diturunkan realitas sosiologis khusus dan berbeda satu sama lain. Pada penafsiran Sunah atau Hadis hukum, yang merupakan reportase Sahabat atas Nabi Muhammad, pengaruh tradisi lebih kuat lagi karena Sunah itu sendiri sebagiannya merupakan rekaman dari tradisi Arab abad ke-7 Masehi. Akibatnya, hasil tafsir pasti beragam dan membentuk hukum-hukum yang memiliki ciri khas yang berbeda antartradisi. Dalam konteks sosiologis, hukum tidak dapat dipisahkan dengan nilai-nilai lokal yang berkembang dalam masyarakat.

Kata Kunci: tafsir, tradisi, sunah, hadis, perubahan hukum, sosiologi hukum

PENDAHULUAN

Di antara fenomena yang berkembang belakangan ini di Indonesia adalah pro kontra penggunaan istilah dan substansi “Islam Nusantara”. Sebagian menganggapnya sebagai ciri agama Islam yang berkembang di Indonesia. Kelompok ini memahami bahwa substansi dan implementasi Islam di wilayah Nusantara merupakan bentuk pertautan antara wahyu dan budaya Nusantara, sehingga memiliki nuansa khas Nusantara. Beberapa sarjana mengemukakan gagasan bahwa “Islam Nusantara ialah paham dan praktik keislaman di bumi Nusantara sebagai hasil dialektika antara teks syariat dengan realitas budaya setempat.” Definisi lain menunjukkan bahwa “Islam Nusantara adalah Islam yang khas ala Indonesia, gabungan nilai Islam teologis dengan nilai-nilai tradisi lokal, budaya, adat istiadat di tanah air” (Qomar, 2015). Sedangkan yang lain berpendapat bahwa Islam Nusantara sejatinya tidak ada; Islam hanya satu dan karena itu istilah tersebut atau istilah lain tidak berlaku. Dalam pandangan kelompok ini, ide tentang Islam Nusantara dianggap sebagai ahli bid’ah, karena berbeda dengan Islam ideal; tidak lagi murni karena dimasuki paham dari luar. Sebagian lain berada di kutub “netral” dengan menyatakan bahwa Islam Nusantara adalah bentuk moderasi ajaran Islam (Mubarok & Rustam, 2019).

Dalam bentuk ajaran Islam yang umum, wacana hubungan Islam dengan tradisi ini akan tetap berhadapan dengan pro dan kontra karena berhadapan dengan masalah-masalah pokok ajaran Islam seperti teologi/akidah dan nilai-nilai dasar Islam yang sensitif. Bagaimana dengan ajaran Islam di wilayah hukum? Dalam wilayah ini pun, dalam banyak hal, ada praktik, substansi atau nilai ibadah yang tidak dapat berubah, sementara sarana, ekspresi, dan pengejawantahan nilai tersebut dapat berubah karena tradisi. Beberapa penelitian menunjukkan bahwa hukum Islam, di Nusantara misalnya, telah terintegrasi ke dalam budaya Indonesia dan hukum nasional (Salenda, 2016). Inilah yang menjadi distingsi hukum Islam lokal, sehingga sudah lama dikenal istilah fikih Indonesia, terutama didengungkan oleh Hasbi ash-Shiddieqy (Haris et al., 1994; Junaedi, 1994; Ma’arif, 2015).

Berikut ini akan dikemukakan hal-hal mendasar terkait pengaruh tradisi pada penafsiran ayat-ayat hukum yang melahirkan fikih/hukum dan pranatanya. Pertanyaan mendasarnya, bagaimana hubungan antara nas (al-Quran) dengan penafsirannya? Pertanyaan ini diajukan untuk mendapatkan penjelasan batas antara kemutlakan kebenaran nas dan kerelatifan tafsirnya (fikih); batas antara nas yang tunggal dan tafsirnya yang berbilang. Pertanyaan lain yang lebih teknis akan dijawab di sini adalah bagaimana karakter hukum yang muncul karena perubahan tradisi? Pertanyaan ini akan menunjukkan contoh-contoh praktis hasil penafsiran ayat hukum yang

dipengaruhi oleh tradisi. Kedua pertanyaan ini diharapkan akan menunjukkan kedudukan tradisi dalam penafsiran ayat-ayat hukum.

METODE PENELITIAN

Metode yang digunakan dalam penelitian adalah kualitatif, sedangkan alat analisisnya adalah teori sosiologi hukum. Hubungan antara hukum demikian juga hukum Islam dengan tradisi cukup erat, sehingga ditemukan banyak istilah sosiologi dengan makna umum yang relatif sama, yaitu “difusi”, “asimilasi”, “akomodasi”, dan “akulturasi”. Keempat istilah tersebut digunakan secara meluas dalam dalam kajian-kajian sosiologi hukum. Difusi dimaknai sebagai penyebaran unsur-unsur hukum, misalnya dalam bentuk pelembagaan/institusionalisasi dan internalisasi (Syahrin, 2021), asimilasi dimaknai sebagai perubahan sifat khas suatu kebudayaan atau hukum menjadi suatu unsur kebudayaan atau hukum baru (Amin, 2020; Rahmat, 2020; Sulong, n.d.). Definisi lain, “the process whereby individuals or groups of differing ethnic heritage are absorbed into the dominant culture of a society” (Pauls, 2022). Proses asimilasi akan timbul apabila ada kelompok yang berbeda kebudayaan saling berinteraksi secara langsung dan terus menerus. Akomodasi diartikan sebagai keadaan keseimbangan dalam hubungan karena nilai yang berlaku lebih banyak arena dapat menyelesaikan pertentangan (Harahap, 2016; Rambe, 2014). Sedangkan akulturasi (pencampuran satu kebudayaan atau hukum dengan unsur luar tanpa menghilangkan sifat dan kekhasan yang dimilikinya (Ernawati & Baharuddin, 2017; Kurniansyah, 2019; Sa`dan, 2016). Disamping keempat istilah tersebut, untuk menghubungkan hukum Islam dan kebudayaan, dalam beberapa literatur juga digunakan istilah “integrasi” (Sagay, 2009; Zubair et al., 2016), “sintesa” (Setyobudi, 2020), yang lebih umum, “budaya lokal” (Ikhwanuddin, 2015), “kearifan lokal” (Asni, 2017; Suparji, 2019), atau “titik singgung” (Masykhur, 2020).

HASIL DAN PEMBAHASAN

POSTULAT HUBUNGAN NAS DENGAN PENAFSIRAN

Al-Qur’an adalah sumber pokok legislasi Islam (Hasan, 1994). Ia diyakini pasti berasal dari *al-Hākim* (Pembuat Hukum); para ulama mengistilahkan dengan *qaṭ’i al-tsubūt* (sumbernya bersifat jelas dan pasti). Ini berbeda dengan Hadis yang diberi nilai *ẓannī al-tsubūt* (sumbernya hanya dugaan kuat), kecuali hadis mutawatir yang juga dianggap *qaṭ’i al-tsubūt*. Karena risalah Nabi Muhammad adalah untuk rahmat seluruh alam (QS. 21:107), al-Qur’an sebagai petunjuk (*hudan*) berlaku universal, lintas tempat dan masa. Konsekuensinya, karena keadaan dan kebutuhan umat yang selalu akan berbeda dengan tempat turunnya pertama, di Jazirah Arabia abad

ke-7 M, al-Qur'an harus senantiasa ditafsirkan. Jika tidak, al-Qur'an akan dianggap hanya merespon kebutuhan umat Muslim masa Nabi saja, tidak untuk masa sekarang. Karena itulah Syahrūr menyatakan bahwa umat Islam harus menganggap bahwa al-Qur'an "seakan-akan baru turun tadi malam" (Fanani, 2010). Begitu juga Muhammad Iqbal berkata, agar al-Qur'an dibaca seolah-olah ayat-ayatnya merupakan kalimat-kalimat Allah yang digunakan untuk berbicara dengan kita. Ini karena, menurut Ahmad Hasan, tujuan utama al-Qur'an adalah meletakkan *way of life* yang mengatur hubungan manusia dengan manusia dan hubungan manusia dengan Allah (Hasan, 1994), sejak masa Nabi Muhammad sampai hari kiamat.

Namun demikian, realitasnya al-Qur'an turun di tengah masyarakat Arab abad ke-7 M. Artinya, agar dapat dipahami dan fungsinya sebagai *hudan* berjalan dengan baik, al-Qur'an tentu harus turun dengan bahasa yang dapat dipahami orang Arab (QS. 16:103; dan 26:195) dan merespon berbagai kasus selama proses turunnya (*asbāb al-nuzūl*). Turunnya ayat-ayat al-Qur'an disesuaikan dengan keadaan masyarakat waktu itu. Sejarah yang diungkapkan al-Qur'an adalah sejarah bangsa-bangsa yang hidup di sekitar Jazirah Arab. Peristiwa-peristiwa yang dibawakan adalah peristiwa-peristiwa mereka alami. Adat istiadat dan ciri-ciri masyarakat yang dikecam adalah yang muncul dan yang terdapat dalam masyarakat tersebut (Shihab, 1992). Namun, kata Quraish Shihab,

"ini tidak berarti bahwa ajaran-ajaran al-Qur'an hanya dapat diterapkan dalam masyarakat yang ditemuinya atau pada waktu itu saja. Karena yang demikian itu hanya untuk dijadikan argumentasi dakwah. Sejarah umat-umat diungkapkan sebagai pelajaran/peringatan bagaimana perlakuan Tuhan terhadap orang-orang yang mengikuti jejak-jejak mereka..." (Shihab, 1992).

Quraish Shihab menganalogikan bahwa tidak ada satu ajaran filsafat pun yang memaparkan ajarannya dari A sampai Z dalam bentuk abstrak, tanpa memberikan contoh-contoh hidup dalam masyarakat tempat ia muncul atau berkembang. Cara demikian tidak mungkin berhasil, kecuali, bila ada, maka ajaran itu hanya berisi teori-teori yang tidak dapat diterapkan dalam masyarakat. Bila telah berhasil menerapkan ajaran-ajarannya dalam suatu masyarakat tertentu, maka masyarakat tersebut dapat dijadikan "pilot proyek" bagi masyarakat lainnya (Shihab, 1992).

Secara empiris, al-Qur'an diturunkan di tengah-tengah masyarakat Arab yang memiliki tradisi yang mengakar. Artinya, secara historis, al-Qur'an turun tidak dalam ruang hampa yang tanpa konteks realitas. Sebagai pesan Tuhan, wahyu memiliki objek sasaran yaitu masyarakat Arab pada abad ke-7 Masehi (Sodiqin, 2008). Dengan kata lain, walaupun al-Qur'an dimaksudkan untuk umat Islam lintas generasi, tetapi penuturan bahasa yang dipakai banyak yang bersifat lokal-temporal, sesuai dengan daya serap manusia abad itu. Ini karena menafikan bahasa, budaya, dan

kemampuan intelektual masyarakat Arab waktu itu adalah hal yang mustahil untuk keberhasilan misi al-Qur'an. Dalam teori komunikasi, efektivitas komunikasi dapat terjadi apabila antara pihak yang berkomunikasi menggunakan media yang bisa dipahami keduanya (Sodiqin, 2008).

Karena alasan itu, dapat dipahami mengapa, di satu sisi, banyak aturan-aturan yang ada di dalam al-Qur'an berasal dari tradisi lokal masyarakat Arab. Karena terkait dengan sistem dan norma sosial yang berlaku pada masyarakat tertentu dan masa tertentu, tentu sifatnya partikular. Di sisi lain, al-Qur'an adalah Kitab Suci universal yang berlaku untuk manusia sepanjang tempat dan zaman. Bagaimana memahami aturan yang bersifat partikular sementara keberlakuan teksnya universal? Karena itu, keuniversalan perintah al-Qur'an tentu tidak mungkin didapatkan melalui simbol yang digunakan, tetapi dari pesan umum yang dimuat di dalam simbol tersebut. Di balik semua simbol yang digunakan itu ada *worldview* al-Qur'an.

Konsekuensi dari penggunaan tradisi Arab sebagai media penyampaian al-Qur'an adalah munculnya ajaran-ajaran yang instrumental di samping ajaran yang fundamental yang menjadi karakter utama al-Qur'an. Ajaran fundamental yang dimaksud adalah ajaran pokok yang merupakan nilai universal al-Qur'an yang harus diberlakukan di manapun dan pada waktu kapanpun. Ajaran ini bersifat abadi keberlakuannya dan tidak dapat dipengaruhi oleh atau tunduk pada sistem sosial atau tradisi yang berlaku. "Ajaran yang bersifat instrumental adalah bentuk-bentuk ajaran yang memiliki keterkaitan dengan adat istiadat yang sudah ada, atau ajaran yang dibangun dengan menggunakan simbol budaya sebelumnya. Simbol budaya ini dipahami sebagai instrumen dalam mengimplementasikan ajaran fundamental al-Qur'an" (Sodiqin, 2008). Dari instrumen inilah para mufassir, terutama mufassir kontemporer, berusaha mengungkap makna kontekstual ayat-ayat al-Qur'an.

"Salah satu diktum yang selalu menjadi jargon para mufassir kontemporer untuk menangkap makna kontekstual adalah bahwa al-Qur'an itu abadi, tetapi penyajiannya selalu kontekstual. Sehingga walaupun al-Qur'an turun di Arab dan menggunakan bahasa Arab, namun ia berlaku universal, melampaui waktu dan tempat yang dialami manusia. Adagium tersebut sebenarnya juga diakui oleh para mufassir klasik, namun pemahaman para mufassir kontemporer berlainan dengan para mufassir klasik. Jika oleh para mufassir klasik adagium ini dimaknai sebagai 'pemaksaan' makna literal ke berbagai konteks situasi dan kondisi manusia, maka para mufassir kontemporer mencoba melihat apa yang berada 'di balik' teks ayat-ayat al-Qur'an" (Mustaqim, 2008) .

Penyataan ini sekaligus menggambarkan bahwa tugas mufassir atau mujtahid adalah memaknai al-Qur'an, yang turun dengan bahasa Arab abad ke-7, untuk diterapkan pada masa ia hidup. Dengan kata lain, hasil ijtihad setiap mufassir atau mujtahid akan terkait erat dengan permasalahan yang ia hadapi pada masanya. Inilah tantangan yang dihadapi pada setiap masa: di

satu sisi harus dipahami ayat-ayat al-Qur'an terkait tanggapannya terhadap kondisi riil masyarakat yang dihadapinya, dan, di sisi lain, tanggapan al-Qur'an itu harus dapat dimaknai dapat digunakan sebagai wahana menyelesaikan berbagai permasalahan kontemporer.

Di samping menggunakan bahasa respon terhadap masyarakat Semenanjung Arabia, sering al-Qur'an juga turun tanpa *asbāb al-nuzūl*, menggunakan kata-kata yang tidak lazim dipakai dalam bahasa Arab masa itu, atau “mengunci” makna kalimat sehingga menutup kemungkinan untuk ditambah. *Pertama*, tidak semua ayat memiliki sebab turun dan berkaitan dengan kepentingannya dalam rangka menyikapi sosio-kultural Arab waktu itu. Rincian jumlah ayat yang memiliki dan tidak memiliki *asbāb al-nuzūl* dapat dilihat di buku Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* (al-Suyūṭī, 2016).

Selain itu, dalam al-Qur'an terdapat beberapa kasus yang tidak memiliki hadis penjelas yang dapat menjadi petunjuk bahwa ayat tersebut merupakan jawaban penyelesaian masalah hukum yang dihadapi masyarakat era itu. Di antara kasus dimaksud adalah tentang pembagian zakat kepada delapan kelompok (*aṣṇāf*) (QS. 9:60). Dalam *Tafsīr Ibnu Katsīr*, sebagai tafsir yang menggunakan pendekatan hadis-hadis Nabi untuk menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an, hanya ditemukan satu hadis yang dikaitkan dengan at-Taubah [9]: 60, yaitu penolakan Nabi terhadap permintaan seorang laki-laki yang meminta bagian dari zakat karena ia tidak termasuk dalam asnaf delapan tersebut. Tetapi riwayat dari Ziyad bin Hārīts al-Sada'i ini pun dianggap lemah karena di dalam sanadnya terdapat nama 'Abd al-Rahmān al-Ifriqi yang diperdebatkan para ulama (Kathīr, n.d.).

Untuk kasus hukuman potong tangan bagi pencuri (QS. 5:38), memiliki dua hadis praktik dan hukuman potong tangan, kaki, dan penyaliban bagi kejahatan *ḥirābah* (perampokan/penyamunan) (QS. 5:33) hanya memiliki satu hadis praktiknya. Hadis pertama menunjukkan bahwa ayat ini dipraktikkan Nabi yaitu pada seorang wanita dari Bani Makhzūm (misalnya dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Maghāzī* [hadis 4304] dan *Ṣaḥīḥ Muslim*, juz XI, hlm. 186-187); hadis kedua direkam di dalam *Sunan al-Nasā'ī* [hadis 4883], *Sunan Abī Dāwūd* [hadis 4394], dan *Musnad Aḥmad* [hadis 26353] tentang pemotongan tangan pencuri burdah Ṣafwan bin Umayyah di masjid Madinah)..

Ringkasnya, ada ayat-ayat yang “tidak sempat” dipraktikkan pada masa Nabi; tidak diketahui apakah karena tidak ada kasus atau karena Nabi dan para Sahabat tidak mau melaksanakannya, baik karena masalah konsep maupun karena problem teknis. Yang dimaksud sebagai masalah konsep adalah bahwa hal itu sebelumnya tidak dikenal pada masyarakat Arab, misalnya pembagian zakat, sedangkan masalah teknis kemungkinan adalah tidak tersedianya kemampuan dan alat untuk

melaksanakannya, misalnya teknis dan alat memotong tangan pencuri sehingga tidak menyebabkan pendarahan atau bahkan kematian. Karena sulit sekali membayangkan pemotongan tangan sehat pada masa itu tanpa menyebabkan pendarahan terus menerus yang dapat berujung pada kematian. Kemungkinan lain, sebagian ayat-ayat dimaksud turun di akhir masa kenabian sehingga tidak sempat dipraktikkan, misalnya QS. at-Taubah (9):60; Ibnu Hisyām menempatkan turunnya ayat ini setelah haji Abū Bakr tahun 9 Hijriah (setahun sebelum Nabi wafat) (Hisham, n.d.). Yang pasti, ayat-ayat ini menunjukkan bahwa al-Qur'an sengaja “dirancang” oleh Allah untuk dipergunakan oleh manusia lintas zaman dan tempat yang jauhnya tak terhitung dari masa Nabi.

Kedua, di beberapa tempat, al-Qur'an menggunakan kata-kata yang tidak dapat dipahami oleh orang Arab sendiri. Dalam term ilmu-ilmu al-Qur'an, ayat-ayat seperti ini disebut dengan *mutasyābihāt*. Al-Qur'an menyatakan bahwa tidak ada yang dapat menakwilkan ayat-ayat seperti itu selain orang-orang yang tercerahkan (*al-rāsikhūn*) dalam ilmu pengetahuan (QS.3:7). Dengan kata lain, ayat-ayat seperti itu belum dibutuhkan pada masa Nabi atau penafsirannya akan selalu berbeda seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Ini menguatkan tesis bahwa al-Qur'an diturunkan tidak hanya untuk orang Arab karena orang Arab sendiri tidak sepenuhnya memahami makna bahasa yang digunakan dalam al-Qur'an.

Ketiga, al-Qur'an sering menggunakan kata ‘*adad al-haṣr* (pembatas) untuk “mengunci” makna kalimat, misalnya dalam QS. 2:173:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَحُلْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

Artinya: “Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah.” Kata *innamā* (hanya) untuk ayat pengharaman sesuatu juga digunakan di QS. 16:115.

Sementara di QS. 6:145, digunakan kata-kata *illā* (kecuali) setelah dinyatakan beberapa jenis bahan makanan tertentu:

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ حُلْمَ خَنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

Artinya: “Katakanlah, ‘Tiadalah aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, **kecuali** kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi - karena sesungguhnya semua itu kotor - atau binatang yang disembelih atas nama selain Allah. Barangsiapa yang dalam keadaan terpaksa, sedang dia tidak

menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka sesungguhnya Tuhanmu Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.’

Hanya QS. 4:3 yang tidak menggunakan kata pembatas, namun, setelah merinci beberapa jenis bahan makanan tertentu, ayat ini juga “mengunci”nya dengan menyatakan bahwa Islam telah sempurna, sehingga juga dapat dipahami bermakna pembatasan. Secara logis dapat disebut bahwa penyebutan “Islam telah sempurna” di akhir ayat ini tentu ada kaitan langsung dengan awal ayat yang merinci jenis makanan yang haram dimakan. Dengan kata lain, rincian jenis-jenis hewan yang tidak boleh dimakan tersebut juga sudah sempurna.

Menurut Ibnu ‘Arabī dan ‘Alī al-Ṣābūnī, kata-kata *innamā* dalam QS. 2:173 dan QS. 16:115 adalah *ḥaṣr* yang mengandung *naḥī* (penafian) dan *itsbāt* (penetapan atau penguatan). Kata-kata *ḥaṣr* ini berfungsi untuk menetapkan (*itsbāt*) hal-hal yang disebutkan sesudahnya dan menafikan hal-hal yang tidak disebutkan (‘Arabī, n.d.; al-Ṣābūnī, 1977). Imam Zarkasyī menyatakan, kata *innamā* berfungsi sebagai *naḥī* dan *istithnā* karena kata tersebut pada dasarnya digunakan untuk hal-hal yang awalnya tidak diketahui pembicara, misalnya pada QS. al-Baqarah [2]: *Dan bila dikatakan kepada mereka, janganlah kamu berbuat kerusakan di muka bumi, mereka menjawab, “sesungguhnya (innamā) kami adalah orang-orang yang berbuat kebaikan”* (Diskusi lebih luas tentang uraian ini dapat ditemukan dalam *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (al-Zarkasyī, 1958)). Hal ini pula yang menyebabkan ‘Alī al-Ṣābūnī, dalam komentarnya tentang QS. 4:3, berpendapat bahwa ayat tersebut sudah rinci (*tafṣīl*) (al-Ṣābūnī, 1977). ‘Alī al-Ṣābūnī memang tidak menyinggung keberadaan hadis tentang persoalan itu, namun demikian dapat dipahami bahwa dengan menyatakannya sebagai *tafṣīl* berarti tidak membutuhkan lagi tambahan dan rincian, baik dari hadis, lebih-lebih dari hasil ijtihad ulama. Ini selaras dengan QS. 6:119: *“Dan sungguh Allah telah menerangkan kepadamu apa-apa yang Ia haramkan atas kamu.”*

Namun demikian, teori usul fikih ini tidak begitu berlaku dalam praktik karena para ulama berhadapan dengan banyak hadis yang berisi larangan memakan jenis binatang tertentu, yaitu binatang bertaring, burung bercakar, kodok, semut, lebah, binatang yang kotor (*khābīthah*) dan lain-lain. Ini menjadi salah satu sebab perbedaan pendapat ulama tentang rincian jenis binatang tertentu yang haram dimakan. Mālik menyatakan bahwa daging binatang buas, keledai negeri, dan *baghal* adalah makruh, sedangkan Jumhur ulama mengharamkannya. Begitu juga burung buas; Mālik membolehkannya, sementara yang lain mengharamkannya. Pada kuda, Abū Ḥanīfah dan Mālik mengharamkannya, sedangkan Syāfi‘ī dan Ahmad membolehkannya (al-Sayis, 1953). ‘Alī al-Sayis mengutip, al-Karakhī berpendapat bahwa ayat ini *mujmal* (al-Sayis, 1953).

Sekiranya diterapkan teori Hanafiah tentang pembedaan “kelas” dalil *qat'ī* (al-Qur'an) dan *zannī* (Hadis), masalah ini akan lebih jelas dan penyelesaiannya sangat sederhana. Secara gamblang dapat dikatakan bahwa yang dilarang al-Qur'an akan masuk dalam kategori haram dan berlaku selama-lamanya, sedangkan yang dilarang Hadis tidak sampai pada tingkat haram. Dengan demikian, al-Qur'an benar-benar menjadi dalil yang mutlak kebenarannya dan digunakan sebagai pedoman hidup sepanjang masa, sementara Hadis tetap bersifat tidak mutlak; ia bersifat lokal-spasial dan terkait dengan tradisi.

POSISI SUNAH SEBAGAI TRADISI

Dalam bagian ini, istilah “sunah” dan “hadis” sedapat mungkin digunakan dengan membawa makna yang berbeda. “Sunah sendiri adalah praktik Nabi, bahkan dapat bermakna praktik para Sahabat Nabi, sedangkan kata “hadis” menunjukkan teks yang merepresentasikan laporan-laporan atau transmisi verbal yang membawa isi Sunah (Hallaq, 2000). Jadi, kata “sunah” di sini tidak membedakan antara praktik Nabi yang bersifat normatif dan non-normatif. Ini untuk “mengikuti arus” penggunaan istilah ini oleh para ulama dalam memilah-milah sunah atau hadis. Jadi, tidak mengikuti pendapat Ahmad Hasan yang menyatakan bahwa “sunah” bermakna praktik normatif Nabi atau hukum yang dapat disimpulkan dari penuturan hadis (Hasan, 1994). Selain itu, kata “Sunah” (S dengan huruf besar) dan “Hadis” (H dengan huruf besar) menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah Sunah atau Hadis sebagai sebuah konsep sumber hukum, sedangkan jika digunakan kata “sunah” (dengan s kecil) dan “hadis” (dengan h kecil) menunjukkan satuan-satuan sunah atau hadis tersebut.

Merujuk ke bagian awal tulisan ini, al-Quran berhadapan dengan realitas masyarakat dengan tradisi tertentu, termasuk di dalamnya kehidupan Nabi Muhammad. Secara umum, tradisi dipahami sebagai sebuah bentuk perbuatan yang dilakukan berulang-ulang dengan cara yang sama karena dinilai bermanfaat bagi sekelompok orang, sehingga sekelompok orang tersebut melestarikannya. “Kata ‘Tradisi’ diambil dari bahasa latin “*Tradere*” bermakna mentransmisikan dari satu tangan ke tangan lain untuk dilestarikan. Setiap tradisi dikembangkan untuk beberapa tujuan, seperti tujuan politis atau tujuan budaya dalam beberapa masa” (wikipedia.org, 2022b). Termasuk tradisi di sini adalah perkembangan ilmu pengetahuan. Makna Sunah sebagai tradisi ini dapat dirujuk pada pernyataan Nabi dalam hadis: “Barangsiapa yang membuat sunnah hasanah dalam Islam maka dia akan memperoleh pahala dan pahala orang yang mengikutinya, dengan tanpa mengurangi pahala mereka sedikit pun. Dan barangsiapa yang membuat sunnah *sayyi'ah* (buruk) dalam Islam maka ia akan mendapatkan dosa dan dosa orang yang mengikutinya, dengan tanpa mengurangi dosa mereka

sedikit pun” (HR Muslim). Karena itu, dalam literatur Barat, kata “Sunah” diterjemahkan dengan *Traditions*: “In Islam, sunnah, also spelled sunna (Arabic: سنة), are the traditions and practices of the Islamic prophet Muhammad that constitute a model for Muslims to follow. The sunnah is what all the Muslims of Muhammad's time evidently saw and followed and passed on to the next generations” (wikipedia.org, 2022a)

Dari pengertian ini dapat dipahami bahwa Sunah sebagai Tradisi (kebiasaan, pengetahuan) Nabi dijadikan sebagai penafsir al-Quran. Ini penting, mengingat tujuan al-Qur’an yang abadi dan berbagai bentuk ayatnya, serta hadis-hadis penjelas (*tabyīn*)nya, tampaknya dapat dikatakan bahwa Sunah (yang terekam hadis) merupakan tradisi praktik isi al-Qur’an untuk masa Nabi; tidak dimaksudkan untuk berlaku sepanjang masa. Yang diambil dari hadis-hadis tersebut adalah semangatnya, bukan aturan spesifiknya. Menurut Fazlur Rahman, teladan Nabi Muhammad bersifat umum, bukan spesifik. Nabi Muhammad bukanlah seorang pembuat hukum, melainkan seorang pembaru moral. Dia tidak begitu banyak menetapkan preseden spesifik sebagai petunjuk umum bagi kaum Muslim. Sunah Nabi hanyalah “konsep naungan umum dan bukannya berisi hal-hal yang mutlak spesifik” (Rahman, 1983) Dengan kata lain, menurut Rahman (1983), semangat umum misi Nabi yang diturunkan kepada para pengikutnyalah yang membentuk Sunah (tradisi), bukannya pernyataan spesifik dogma.

Dengan logika “konsep naungan umum” itu, Fazlur Rahman menyatakan bahwa walaupun mayoritas hadis Nabi tidak autentik dalam arti sejarah yang ketat, tidak mengurangi arti penting hadis sebagai sumber Sunah. Dia menentang sebutan hadis palsu karena walaupun hadis-hadis tidak bersumber pada Nabi, namun sudah tentu semangatnya sampai, dan hadis sebagian besar merupakan interpretasi situasional dan formulasi terhadap model atau semangat Nabi (Rahman, 1983). Menurut Fazlur Rahman (1983), “para Sahabat telah menyaksikan tingkah laku Nabi di dalam setiap situasi dan mereka berbuat dengan semangat yang sama dengan Nabi.” Penisbahan sebuah pernyataan kepada Nabi tidak niscaya berarti bahwa Nabi telah menyatakan hal yang dinisbahkan kepadanya itu. Penisbahan ini dapat berarti bahwa, dalam keadaan yang tepat, *Nabi saw. pasti akan mengatakan hal itu*. Oleh karena itu, ada sebuah hadis mengatakan: *Apa pun perkataan yang baik yang ada, aku dapat dianggap mengatakannya*. Pasca wafatnya Rasul, pernyataan ini diamalkan oleh isterinya, ‘Ā’isyah (Rahman, 1983).

Fazlur Rahman menentang penerapan formal atau harfiah hadis. Menurutnya, yang dibutuhkan adalah studi hadis dalam konteks situasional, untuk memahami makna fungsionalnya, guna mengambil nilai moral atau semangat sebenarnya. Hadis harus diperlakukan sebagai “penjelasan monumental dan hebat dari umat Islam awal tentang Nabi.”

“Kaum Muslim harus mempelajari penjelasan ini, tidak untuk menerapkannya secara langsung, tetapi mencari petunjuk tentang semangat di belakang hadis tersebut. Dengan cara ini, seluruh literatur hadis memberikan nilai tersendiri karena walaupun isi hadis tersebut harus ditolak (misalnya, hadis yang berisi pernyataan bahwa seorang Muslim akan memasuki sorga walaupun melakukan zina dan mencuri), semangat di belakang suatu hadis (misalnya penentangan terhadap perpecahan dan kebutuhan akan kebebasan umat) dapat diapresiasi” (Rahman, 1983).

Dengan pernyataan seperti ini, Fazlur Rahman benar-benar telah menempatkan Hadis sifatnya situasional; tidak dimaksudkan untuk dipahami secara harfiah, lalu berlaku umum. Namun demikian, tentu juga harus dipahami bahwa yang dimaksud Fazlur Rahman tidak berlaku untuk hadis-hadis di bidang ibadah mahdah yang memang—paling tidak untuk sebagian besar—harus diikuti secara harfiah. Bidang ibadah berbeda dengan bidang non-ibadah karena tidak terikat pada waktu dan tempat, kecuali sebagian kecil saja yang dimasuki ijtihad. Dengan kata lain, ini adalah wilayah yang disebut ulama usul fikih sebagai *ghayr ma‘qūl al-ma‘nā* (irrasional) atau tidak berubah.

Dalam bidang non-ibadah, sebuah praktik atau hukum tertentu dapat dianggap sebagai bagian dari Sunah pada waktu atau keadaan tertentu, tetapi pada saat yang lain hukum yang sama dapat ditafsirkan tidak sesuai dengan Sunah. Karena itu, Sunah tidak bersifat tetap, tetapi dinamis; tidak statis, tetapi senantiasa berkembang. Contoh utama Rahman adalah kasus pelarangan riba. Semangat pelarangan riba jelas sekali berasal dari al-Qur’an (antara lain QS. 2: 275, 276 dan 278; 3: 130) dan Nabi, tetapi definisi riba yang diformalisasi oleh generasi awal Muslim dan diabadikan dalam hadis (setiap pinjaman yang menguntungkan pihak yang berpiutang) bertentangan dengan prinsip umum al-Qur’an tersebut. Dengan demikian, riba yang didefinisikan dalam hadis-hadis adalah praktik semangat pelarangan riba dari al-Qur’an pada masa Nabi. Ketika sistem ekonomi sudah demikian berubah, definisi riba tersebut bisa jadi akan berubah, tetapi tetap diharuskan merupakan turunan dari semangat al-Qur’an. Tradisi atau Sunah ekonomi yang melatari riba sudah pasti berbeda dengan pada masa Rasul, sehingga tafsir atas ayat riba yang muncul belakangan—karena tradisi yang berbeda—berbeda dengan tafsir sebelumnya.

Jadi harus diyakini bahwa al-Qur’an adalah hukum abadi Tuhan, sementara Sunah Nabi sebagai sebuah Tradisi adalah model penerapan al-Qur’an yang hanya dimaksudkan untuk kaum Muslim generasi pertama. Sunah sebagai *traditions* merupakan penerapan hukum Allah untuk masa dan keadaan tertentu—masyarakat Muslim abad ke-7 M. Ketika keadaan berubah, hukum Allah tersebut beserta semangat umum yang dikandung Sunah tersebut tetap tidak berubah, tetapi detail-detail hukum bisa jadi akan berubah mengikuti semangat zaman.

Teori ini tidak berarti menafikan Nabi Muhammad sebagai teladan utama (*uswatun hasanah*). Permasalahan di sini bukanlah apakah Nabi Muhammad yang diwakili oleh Sunah/Hadis memiliki otoritas atau tidak; tidak ada ulama yang berbeda pendapat tentang hal itu, tetapi bagaimana otoritas tersebut dipahami dan diterapkan pada masa dan tradisi yang sudah berbeda jauh dengan kurun dan situasi masa Nabi hidup? Menangkap semangat utama al-Qur'an dan Sunah Nabi, lalu menerjemahkannya ke tradisi kekinian adalah sebuah pilihan untuk tetap menjaga keabadian hukum Tuhan dan semangat tradisi/Sunah Rasul; yang abadi adalah semangatnya, bukan detil-detil hukumnya.

Muhammad Al-Ghazali mengakui bahwa ada hadis yang walaupun diakui diduga kuat (*ẓann*) pernah diucapkan Rasul, tetapi karena berbeda dengan semangat al-Qur'an dan hadis-hadis yang lebih kuat "kelas"-nya, tidak dapat diakui berlaku umum; berlaku spesifik dan situasional. Dengan kata lain, syarat utama keabsahan suatu hadis sebagai dalil hukum adalah tidak bertentangan dengan semangat al-Qur'an dan Sunah Nabi (Al-Ghazali, 1991).

Mengukur keabsahan suatu hadis sebetulnya sudah muncul pada masa Sahabat Nabi. 'Ā'isyah, isteri Nabi, adalah kritikus hadis yang senantiasa menyandarkan penilaiannya pada al-Qur'an. Contoh-contoh kritiknya banyak dimuat di dalam al-Zarkasyī, *Aisyah Mengoreksi Para Sahabat* (al-Zarkasyī, 2001). Menurut Muhammad Al-Ghazali, sikap Ummul Mukminin ('Ā'isyah) tersebut dapat dijadikan dasar untuk menguji validitas sebuah hadis yang berpredikat sahih, karena nas-nas al-Qur'an tiada pernah tersentuh kebatilan dan kekurangan. Karena itulah, menurutnya, "para imam fikih menetapkan hukum-hukum berdasarkan ijtihad yang luwes, dengan mengandalkan al-Qur'an sebelum segalanya yang lain. Apabila di antara riwayat-riwayat hadis yang mereka dapati sejalan dengan al-Qur'an, maka mereka pun menerimanya. Atau, jika tidak, al-Qur'an yang lebih patut untuk diikuti" (Al-Ghazali, 1991).

Tampaknya Al-Ghazali merujuk ke praktik yang dilakukan oleh Imam Abū Ḥanīfah dan pengikut-pengikut mazhabnya yang tegas menyatakan bahwa hadis-hadis yang bertentangan dengan al-Qur'an harus ditolak. Menurut 'Ali al-Khaffif, salah satu penyebab perbedaan pendapat ulama dalam fikih adalah pertentangan hadis dengan al-Qur'an. Sebagian fukaha menilai, sekiranya suatu hadis sahih (*sanad*) tampak bertentangan dengan al-Qur'an, harus tetap diamalkan, sedangkan yang lain, terutama Abū Ḥanīfah dan pengikutnya, tidak mau mengamalkannya karena menganggap tercela kesahihannya (al-Khaffif, 1957). Dasar pemikiran Abū Ḥanīfah: Nabi tidak bertentangan dengan al-Qur'an; orang yang berbeda dengan al-Qur'an bukan Nabi Allah. Hadis yang bertentangan dengan al-Qur'an tidak dapat disahkan bersambung kepada Nabi. Hadis ahad bernilai tidak sahih kalau bertentangan dengan al-Qur'an. *Bertentangan* adalah tanda

ketidaksahihannya, karena itu tidak dapat digunakan untuk *takhṣīṣ*, pengalihan dari zahir ke majaz atau *nasakh* (al-Muṭṭalib, 1981).

Senada dengan Al-Ghazali, Rasyīd Riḍā dalam *Tafsīr al-Manār* memerikan bahwa penting sekali membedakan antara hukum-hukum yang ditetapkan berdasarkan nas al-Qur'an dengan yang ditetapkan berdasarkan hadis-hadis ahad atau kias para fukaha. Ini karena seseorang yang mengingkari ketetapan al-Qur'an, langsung dianggap kafir, sedangkan yang mengingkari selain itu, akan dilihat lebih dulu alasan-alasannya. Tak ada seorang imam mujtahid pun yang tidak mempunyai pendapat yang tidak sejalan dengan beberapa hadis sahih. Hal itu disebabkan oleh pelbagai alasan yang dapat diterima, sehingga pendapatnya juga diikuti oleh banyak orang lain (Rasyīd Riḍā, 1947). Statemen seperti ini juga disuarakan oleh kalangan ulama kontemporer, misalnya Ahmed al-Na'im. Ia mengakui posisi Hadis sebagai sumber kedua hukum Islam setelah al-Qur'an, tetapi dengan syarat harus sesuai dengan ayat-ayat fundamental dan universal (Dahlan, 2009).

Dilihat dari sudut pandang fungsinya sebagai praktik pertama al-Qur'an, mestinya tidak ada pengertian harfiah hadis, yang kesahihan sanad dan matannya telah valid, yang bertentangan dengan al-Qur'an. Namun demikian, ketidakbertentangan itu hanya berlaku untuk masa tertentu. Ketika semangat zaman telah berubah, secara harfiah, hadis yang sama mungkin akan dinilai bertentangan dengan al-Qur'an, tetapi nilai atau semangatnya tetap hidup. Itulah makna ungkapan Ahmad Hasan: "Rasulullah diutus terutama untuk mencontohkan ajaran al-Qur'an. Itulah sebabnya mengapa Sunah dalam wataknya sendiri tak akan pernah berlawanan dengan al-Qur'an, begitu pula al-Qur'an tak akan berlawanan dengan Sunah." Ia merujuk pada QS. 6: 38; 7: 52; dan 12: 111 (Hasan, 1994).

Karena al-Qur'an "dirancang" oleh Allah untuk diberlakukan lintas tradisi, peradaban, zaman, dan geografis, ayat-ayat al-Qur'an cenderung tidak rinci kecuali dalam beberapa hal yang juga dimaksudkan agar keberlakuannya mutlak dan universal, misalnya pada kasus pelarangan jenis makanan tertentu dan tentang orang-orang yang haram dinikahi. Karena sifatnya yang cenderung global dan universal itu, al-Qur'an senantiasa membutuhkan perangkat penafsiran untuk penerapannya menurut zaman dan tempat. Penafsiran pertama untuk itu telah dicontohkan Nabi Muhammad melalui Hadis/Sunah.

Menurut Ahmad Hasan, kebutuhan al-Qur'an kepada praktik dalam bentuk Sunah dianggap penting karena watak al-Qur'an sendiri tidaklah aplikatif. Kuasi legislasi al-Qur'an tidak diungkapkan dalam peristilahan hukum yang murni. Dalam al-Qur'an terpadu hukum dan etika. Karena al-Qur'an berbicara kepada kesadaran manusia, dapat dipahami mengapa ayat-ayat hukum

diwahyukan dalam bentuk seruan moral. Al-Qur'an menyebut dirinya sebagai "petunjuk" (*hudan*), bukan kitab hukum. Karena itu, penyajian aturan-aturan hukum secara terperinci bukanlah tujuan-tujuan pokok dasar dari Kitab Suci ini (Hasan, 1994).

Ahmad Hasan menyatakan, walaupun pada umumnya ayat-ayat hukum al-Qur'an sangat bersifat pasti, namun ayat-ayat seperti itu selalu terbuka bagi penafsiran, dan aturan-aturan berbeda dapat diturunkan dari satu ayat yang sama atas dasar ijtihad (Hasan, 1994). Artinya, ayat-ayat yang sudah demikian pasti (dalam pengertian harfiah) bisa jadi akan melahirkan penafsiran beragam sepanjang masih dalam koridor semangat ayat tersebut. Fungsi Hadis di sini adalah sebagai tafsir pertama atas al-Qur'an. Hadis merinci keumuman al-Qur'an, disesuaikan dengan kebutuhan masa Nabi.

Karena itulah, seperti Fazlur Rahman dan Ahmad Hasan, Maḥmūd Muḥammad Taha berupaya mengubah konsep Sunah. Menurutnya, al-Qur'an dan tradisi Nabi Muhammad hanya bisa dipahami dalam konteks historis tertentu, sehingga ketika konteks itu telah berubah secara drastis di kalangan masyarakat Islam maka sejumlah aspek hukum publik yang dikenal dengan syariaḥ (sistem normatif Islam) harus direformulasi agar supaya tetap relevan dapat diterapkan. Taha berargumen dengan hadis Nabi yang menyatakan bahwa orang-orang asing yang beruntung adalah orang yang dapat menghidupkan Sunahnya setelah terbengkalai. Menurut Taha, yang dimaksud Nabi bukanlah menghidupkan Syariat (Taha, n.d.), melainkan menghidupkan Sunah. Syariat dalam pemahaman Taha adalah *al-'urwah al-wusqā* (didasarkan pada QS. 21:22 dan 2:256) atau tali agama yang pangkalnya ada di bumi/manusia, sedangkan ujungnya yang tak terbatas ada pada Allah. Tali ini juga disebut *al-hudā* (petunjuk). Sunah sendiri adalah Syariat dan pengembangannya. Sunah adalah metode, dan metode merupakan Syariat yang bertaraf tinggi (Taha, n.d., 2003).

Senada dengan Taha, dalam pandangan Syahrūr, "Sunah bukanlah pembicaraan konkret atau spesifik, melainkan merupakan metode dalam berinteraksi dengan *al-Kitāb* sesuai dengan realitas objektif yang dijumpai Nabi. Dengan demikian, Sunah Nabi menjadi *uswah hasanah* bagi kita" (Fanani, 2010; Syahrur, 1982). Kembali ke makna awal, Sunah Nabi adalah tradisi yang melahirkan kreativitas ijtihad. Syahrūr memosisikan Sunah sebagai sebuah model bagi umat karena ia memerhatikan batasan-batasan Allah. "Kehidupan Nabi adalah varian sejarah yang pertama mengenai bagaimana aturan-aturan Islam dapat diaplikasikan di dalam sebuah masyarakat tribal pada waktu itu. Akan tetapi, hal itu hanyalah varian yang pertama, dan bukan satu-satunya atau yang terakhir." Syahrūr melihat ijtihad manusia, termasuk ijtihad Nabi Muhammad, bukanlah dalam rangka menghalalkan atau mengharamkan sesuatu, melainkan hanya membolehkan,

menegaskan, mencegah, atau melarang apa yang memang diharamkan oleh Allah sesuai dengan tuntutan situasi dan kondisi (Syahrur, 2004). Dengan kata lain, tugas Nabi Muhammad bukanlah menambah ketentuan-ketentuan yang sudah dibuat Allah, tetapi merealisasikan bentuk konkretnya berdasarkan kebutuhan masyarakat pada masa Nabi. Ketentuan Allah akan tetap mutlak dan abadi, sedangkan penjelasan Rasul sifatnya temporer dan lokal-spasial.

Dengan demikian, teori yang dikembangkan oleh Abū Ḥanīfah dan pengikutnya bahwa ayat-ayat yang *'ām* bernilai *qaṭ'ī* dan tetap dalam posisi *qaṭ'ī* walaupun sudah mengalami *takhṣīs*, tampaknya lebih tepat digunakan untuk menghargai al-Qur'an sebagai kitab lintas zaman dan geografis. Ini berbeda dengan Jumhur ulama yang menilai ayat-ayat *'ām* berstatus *ẓannī*. Pendapat terakhir ini dapat mengurangi semangat keabadian al-Qur'an dan menyebabkan penafsiran cenderung tunggal karena ayat-ayat pengkhususannya (*takhṣīs*) dianggap *qaṭ'ī*, dan karena itu tidak ada kemungkinan penafsiran lain; hadis *takhṣīs*-nya dianggap setingkat kelas *'ām* al-Qur'an yakni *ẓannī*. Mestinya dipahami bahwa hadis-hadis *takhṣīs* melakukan spesialisasi berdasarkan kebutuhan masa Nabi. Jadi, Hadis membawa semangat al-Qur'an untuk satu masa. Berdasarkan hal itu, hadis-hadis *takhṣīs* mestinya tetap dipahami tetap berada di kelas di bawah al-Qur'an; *takhṣīs*-nya tidak dapat mengurangi keuniversalan al-Qur'an.

Ringkasnya, ada beberapa hal penting ditemukan di sini. *Pertama*, Hadis adalah penafsir pertama Kitab Suci. Sunah adalah tradisi Nabi sebagai penafsir perdana; merupakan contoh penerapan al-Qur'an yang pertama untuk masa Jazirah Arab abad ke-7 M. *Kedua*, hadis dinilai sahih karena kembali ke al-Qur'an dan hadis-hadis yang lebih tinggi derajatnya dalam bentuk semangat umum. *Ketiga*, karena al-Qur'an hadir untuk masa yang tidak terbatas, sementara hadis tidak maka tidak boleh dipahami bahwa produk hukum melalui proses pembatasan hadis terhadap al-Qur'an boleh membatasi keumuman/keuniversalan al-Qur'an.

TRADISI DAN PENAFSIRAN: PERSPEKTIF SOSIOLOGI HUKUM

Konsep transformasi (padanan untuk kata *taghayyur al-fatawa* yang digunakan Ibn Qayyim (Al-Jawziyyah, n.d.)) menunjukkan bahwa hukum Islam mengenal *urf* (tradisi) (Kamali, 1995; Sya`ban, 1964) sebagai salah satu prasarana pemaknaan al-Quran untuk pengejawantahan hukum Islam ketika bersentuhan dengan budaya lokal dan dinamika sosial. Hukum Islam sendiri menganjurkan terjadinya proses sosial ini melalui imitasi, asimilasi, adaptasi, inovasi dan penyerapan selektif (Iqbal, 1982).

Ini merupakan catatan penting karena satu keniscayaan bahwa aspek-aspek kehidupan sosial selalu berubah mengikuti perubahan waktu, tempat dan keadaan. Karena itu, antara hukum

Islam dengan kehidupan sosial akan saling mempengaruhi (Mahmasani, 1981) karena hukum merupakan salah satu aspek sosial. Ini paralel dengan karakteristik hukum Islam sendiri yang dinamis (disamping karakteristik ilahiah, sempurna, abadi, seimbang, universal, humanistik dan rasional) (Ash Shiddieqy, n.d., 1963, 1975) sebagai prasarana mencapai tujuan syari'at. Melepaskan hukum Islam dari pertimbangan tradisi, waktu, dan tempat akan menjadikannya sebagai hukum yang terisolasi. Hasil dari penafsiran yang tidak menggunakan tradisi akan melahirkan hukum Islam berupa sekumpulan peraturan yang dibangun atas kriteria objektif, tapi sifat dan keberadaannya terlepas dari pertimbangan waktu dan tempat.

Karena itu, tidak dapat dipungkiri, penafsiran ayat-ayat hukum menciptakan warna pendapat yang beragam; sebagai konsekuensi dari luasnya penggunaan inteligensi dalam tradisi yang berbeda-beda. Keragaman ini juga disebabkan oleh metode yang digunakan guna memahami kehendak Tuhan itu berbeda, misalnya Abu Hanifah memakai metode istihsan, Malik mempopulerkan mashlahah mursalah dan Syafi'i menggunakan istishab (Syarifuddin, 1990). Hal penting berperan di sini adalah teori Ibn Qayyim Al Jauzy yang menyatakan ada lima prinsip pokok perubahan hukum Islam, yaitu waktu, ruang, keadaan, motivasi dan tradisi (Al-Jawziyyah, n.d.). Tentang tradisi, Ibn Qayyim menyatakan bahwa perubahan hukum Islam selaras dengan transformasi tradisi (Awdh, n.d.; Al-Jawziyyah, n.d.).

Sekiranya dirunut lebih jauh ke akar sejarah, akan ditemukan bahwa perubahan hukum Islam karena bersentuhan dengan lima hal yang dikatakan Ibn Qayyim di atas, sudah terjadi sejak masa Rasul; masalah-masalah hukum yang muncul di masyarakat dikembalikan kepada Rasul. Rasul yang memecahkannya, dengan tradisinya dan bimbingan wahyu, dan melalui ayat-ayat al-Quran yang turun untuk menyelesaikan masalah itu. Jadi, ayat-ayat hukum turun dalam tradisi tertentu, tidak dalam kevakuman. Lebih-lebih lagi hadis-hadis hukum sangat berkaitan dengan perkembangan masyarakat pada masanya (Awdh, n.d.).

Sebagai contoh produk, dalam masalah perkawinan, keragaman pendapat ulama kelihatan dipengaruhi tradisi setempat. Madinah dengan kota yang struktur masyarakatnya masih sederhana dan masih teguh pada konsep hukum kesukuan Arab (Coulson, 1994) memiliki tradisi kekerabatan yang patrilineal. Keturunan ditarik dari pihak laki-laki. Karena itu, anggota keluarga laki-laki, melalui lembaga perwalian, memiliki hak prerogatif menentukan kontrak. Wanita tidak diberi hak dan kebebasan melakukan sendiri perkawinannya. Pendapat ini diwakili oleh Malikiah, Syafi'iah dan Hanabilah (Al-Jaziri, 1969). Sedangkan Kufah di Irak merupakan kota yang berpenduduk lebih heterogen dan kompleks. Kota ini dibangun oleh Khalifah Umar bin Khattab sebagai “barak militer” tentara yang berasal dari Madain dan Dajlah (Ali, 1981).

Berbagai kelompok bangsa di kota ini melahirkan suasana kosmopolitan; melahirkan tradisi berbeda dan menyebabkan hilangnya konsep kesukuan Arab. Tradisi Kufah memberikan peluang kepada wanita lebih banyak dibanding Madinah. Kepada wanita Kufah dewasa diberikan hak melakukan sendiri perkawinannya tanpa harus mendapatkan izin wali. Pendapat ini diwakili oleh Hanafiah yang memang berkembang pesat di Irak (Al-Jaziri, 1969).

Namun demikian, bisa jadi produk penafsiran tradisi tersebut akan bertentangan dengan nas atau nilai-nilai umum kehendak al-Quran, Mayoritas Sahabat Nabi menafsirkan *al-walad* dalam QS. 4:176 sebagai anak laki-laki; tidak mencakup anak perempuan. Untuk ini, paling tidak ada dua sebab; *pertama*, hadis-hadis yang berisi ketentuan bahwa saudara mewarisi bersama anak perempuan atau ibu. *Kedua*, tradisi patrilinealisme Arab yang menarik garis keturunan melalui laki-laki. Ibnu ‘Arabi mengungkapkan bahwa hakikat *al-walad* adalah asalnya, yaitu *sulbi* (sumsum) seorang laki-laki; baik langsung (*dunyā*) maupun tidak langsung (*ba‘īd*), karena itu hanya mencakup keturunan laki-laki (‘Arabi, n.d.). Rasyīd Riḍā menguatkan ini dengan merujuk kepada syair Arab:

بنونا بنو أبائنا وبناتنا بنوهن أبناء الرجال الأبعد

Artinya: Keturunan kita adalah anak dari anak lelaki kita dan anak perempuan kita; sedang anak dari anak perempuan tersebut adalah keturunan dari lelaki lain (Rasyīd Riḍā, 1947).

Penafsiran menggunakan tradisi Arab ini melahirkan kesepakatan pendapat bahwa hanya keturunan anak laki-laki saja yang dapat mewarisi sekiranya tidak ada anak kandung. Penafsiran ini tampak berbeda dengan kehendak al-Quran yang cenderung menyamakan kedudukan laki-laki dan perempuan (walaupun bagian warisan yang diterima tidak sama). Dari uraian di atas tampak bahwa tradisi Arab masih berpengaruh kuat dalam penafsiran al-Qur’an; biasanya masih demikian kuat, sehingga semangat “kesetaraan gender” yang diajarkan al-Quran tidak tampak dalam penafsiran Sahabat dan—pembukuan dan sistematisasinya dalam—fikih klasik.

Jika dikembalikan pada istilah sosiologi tentang hubungan antarhukum, antartradisi, atau antara hukum dan tradisi, yaitu “difusi”, “asimilasi”, “akomodasi”, dan “akulturasi”, kasus kedudukan wanita dalam perkawinan di atas dapat disebut masuk kategori asimilasi. Namun demikian, pada kasus penafsiran *al-walad* dengan sebatas “anak laki-laki” saja nampaknya tidak masuk dalam keempat istilah tersebut karena produk yang dihasilkan mendistorsi nilai utama al-Quran yaitu kesetaraan. Contoh-contoh seperti ini banyak ditemukan dalam buku-buku fikih atau tafsir ayat hukum klasik. Dengan kata lain, perubahan hukum yang lahir dari penafsiran tradisi tidak seluruhnya dapat diterima karena ada di antaranya yang cenderung “dipaksakan” sehingga

merusak pesan utama al-Quran dan tradisi Nabi. Pada konteks sosiologis hukum, tidak dapat dipisahkan dengan nilai-nilai lokal yang berkembang dalam masyarakat.

KESIMPULAN

Postulat pengaruh tradisi tertentu, termasuk tradisi Nabi sendiri (Sunah) pada penafsiran ayat-ayat hukum adalah pada karakter al-Qur'an sendiri yang dikehendaki Allah menjadi petunjuk lintas waktu dan tempat. Karena itu, tradisi sebagai realitas masing-masing waktu dan tempat itu menjadi alat penafsir utama al-Quran. Tidak mungkin al-Quran ditafsirkan keluar dari realitas tradisi, kecuali ayat-ayat tertentu yang jumlahnya sangat terbatas. Teori transformasi hukum yang banyak dikemukakan para ahli sesungguhnya berangkat dari postulat ini: tradisi merupakan penafsir al-Quran. Akibat nyata dari postulat ini adalah luasnya penggunaan intelensia dalam menafsirkan ayat-ayat hukum yang berkonsekuensi pada semakin luasnya keragaman pendapat ahli hukum. Dengan kata lain, hukum yang spesifik dengan tradisi tertentu, seperti “fikih Indonesia” merupakan buah langsung dari pohon tradisi penafsiran.

Pada penafsiran hadis hukum, pengaruh tradisi lebih kuat lagi karena Sunah itu sendiri adalah Tradisi Nabi sebagai orang Arab abad ke-7 Masehi. Para ulama menyimpulkan bahwa hadis-hadis Nabi—yang dilahirkan dari Tradisi Nabi—merupakan tafsir pertama atas al-Quran. Karena itu, perbedaan pendapat para ulama seputar penafsiran hadis-hadis Nabi merupakan sebuah kewajaran karena—dalam batas tertentu, terutama di luar ibadah—sudah memasuki wilayah wacana “tafsir atas tafsir” atau “tradisi menafsirkan tradisi”. Untuk menghindari kemungkinan Sunah dan Hadis dipahami hanya sebatas tafsir murni padahal posisinya merupakan hal penting di samping al-Quran, maka nilai-nilai utama (atau istilah Fazlur Rahman: “naungan umum”) Sunah dan Hadislah yang lebih diutamakan daripada makna literalnya. Hal ini dilakukan, juga untuk menghindari benturan (untuk tidak mengatakan “merusak”) dengan pesan-pesan utama al-Quran.

DAFTAR PUSTAKA

`Arabi, I. (n.d.). *Aḥkām al-Qur'ān*. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

`Awdh, M. S. (n.d.). *Aṣr al-‘Urf fi al-Tasyrī’ al-Islāmī*. Dār al-Kitāb al-Jāmi’ī.

Al-Ghazali, M. (1991). *Studi Kritis atas Hadis Nabi saw. Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*. Mizan.

Al-Jawziyyah, I. Q. (n.d.). , *I’lām al-Muwaqqi’in ‘an Rabb al-`ālamīn* (III). Dar al-Fikr.

Al-Jaziri, A. R. (1969). *Kitāb al-Fiqh ‘alā Mazāhib al-Arba’ah* (IV). Al-Maktabah al-Tijāniyyat al-Kubrā.

al-Khafif, ‘Alī. (1957). *Muḥāḍarah fī Asbāb Ikhtilāf al-Fuqaha’*.

- al-Muṭallib, R. F. ‘Abd. (1981). *Tawthīq al-Sunnah fi Qarn al-Thani al-Hijr*. Maktabah al-Khaniji.
- al-Ṣābūnī, M. ‘Alī. (1977). *Rawā’i‘ al-Bayān fi Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*. Maktabah al-Ghazzālī.
- al-Sayis, A. (1953). *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*. Maṭba‘ah Muḥammad ‘Alī Syubay‘ wa Awlādih.
- al-Suyūṭī, J. al-D. (2016). *Lubāb al-Nuqūl fi Asbāb al-Nuzūl*. Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- al-Zarkasyī. (1958). *al-Burhān fi ‘Ulūm al-Qur’ān* (Juz IV, I). ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī wa Syurakāhu.
- al-Zarkasyī. (2001). *Aisyah Mengoreksi Para Sahabat*. Pustaka Azzam.
- Ali, A. (1981). *A Short History of The Saracens* (III). Nusrat Ali Nasri for Kitab Bhavan.
- Amin, M. N. (2020). *Dari Asimilasi ke Toleransi : Potret Interaksi Sosial antara Umat Budha dan Islam di Kelurahan Sago*. 12(2).
- Ash Shiddieqy, H. (n.d.). *Syariat Islam adalah Syariat Dunia dan Kemanusiaan*. Ramadhani.
- Ash Shiddieqy, H. (1963). *Pengantar Hukum Islam* (III). Bulan Bintang.
- Ash Shiddieqy, H. (1975). *Falsafah Hukum Islam* (I). Bulan Bintang.
- Asni. (2017). *KEARIFAN LOKAL DAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA*. 10(2), 54–69.
- Coulson, N. J. (1994). *Hukum Islam dalam Perpektif Sejarah*. P3M.
- Dahlan, M. (2009). *Abdullah Ahmed an-Na‘im Epistemologi Hukum Islam*. Pustaka Pelajar.
- Ernawati, & Baharuddin, E. (2017). *AKULTURASI SISTEM KEWARISAN : PENYELESAIAN SENGKETA PUSAKA TINGGI DI MINANGKABAU*. *Lex Journalica*, 14(3).
- Fanani, M. (2010). *Fiqh Madani Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*. LKIS.
- Hallaq, W. (2000). *Sejarah Teori Hukum Islam Pengantar untuk Usul Fiqh Mazhab Sunni*. RajaGrafindo Persada.
- Harahap, S. M. (2016). *AKOMODASI HUKUM ISLAM TERHADAP KEBUDAYAAN LOKAL (Studi terhadap Masyarakat Muslim Padangsidimpuan)*. *Istinbāth Jurnal of Islamic Law/Jurnal Hukum Islam*, 15(2), 320–334.
- Haris, M., Timur, S., & Sorong, K. (1994). *Usul fikih dan upaya reorientasi fikih indonesia*. 19–28.
- Hasan, A. (1994). *Pintu Ijtihad sebelum Tertutup*. Pustaka.
- Hisham, I. (n.d.). *al-Sīrah al-Nabawīyyah* (I. al-A. dan ‘Abd al-H. S. Muṣṭafā al-Saqā (ed.)).
- Ikhwanuddin, M. (2015). *Hukum Islam dan Budaya Lokal Telaah Unsur Lokalitas dalam Pembentukan Hukum Islam*. *Al Ibrah*, 11(2).

- Iqbal, M. (1982). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Muhammad Asyraf.
- Junaedi, M. (1994). *FIKIH INDONESIA: EPISTEMOLOGI SOSIO-KULTURAL*. 9(2), 38–59.
- Kamali, M. H. (1995). *Principles of Islamic Jurisprudence (II)*. Pelanduk Publication.
- Kathīr, I. (n.d.). *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm No Title (I)*. Mu’assah Qurṭūbah.
- Kurniansyah, A. A. (2019). *ISTRI SEBAGAI PENCARI NAFKAH UTAMA PERSPEKTIF URF DAN AKULTURASI BUDAYA REDFIELD*. 14(1), 34–51.
- Ma’arif, T. (2015). Fiqih Indonesia menurut Pemikiran Hasbi Ash-Shiddiqi, Hazairin dan Munawir Syadzali. *Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam*, 8(2), 27–56.
- Mahmasani, S. (1981). *Filsafat Hukum dalam Islam (II)*. Al Ma`arif.
- Masykhur, A. (2020). Titik Singgung Hukum Islam dengan Hukum Adat pada Naskah Perundang-Undangan Kerajaan Islam di Nusantara. *Al-Manāhij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, 14(2), 295–306.
- Mubarok, A. A., & Rustam, D. G. (2019). ISLAM NUSANTARA: MODERASI ISLAM DI INDONESIA. *Journal of Islamic Studies and Humanities*, 3(2), 153–168.
<https://doi.org/10.21580/jish.32.3160>
- Mustaqim, A. (2008). *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Pustaka Pelajar.
- Pauls, E. P. (2022). *assimilation-society*. Britannica.Com.
<https://www.britannica.com/topic/assimilation-society>
- Qomar, M. (2015). Ragam Identitas Islam Di Indonesia Dari Perspektif Kawasan. *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*, 10(2). <https://doi.org/10.21274/epis.2015.10.2.317-352>
- Rahman, F. (1983). *Membuka Pintu Ijtihad*. Pustaka.
- Rahmat, A. (2020). *Rekognisi dan Reposisi dalam Asimilasi Hukum Lama di Nagari (Baru) Sumatera Barat*. <https://doi.org/10.36256/ijrs.v2i2.106>
- Rambe, M. S. (2014). *PROSES AKOMODASI HUKUM ISLAM KE DALAM HUKUM PIDANA NASIONAL*. 95.
- Rasyīd Riḍā. (1947). *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm*. Dār al-Manār.
- Sa`dan, M. (2016). TRADISI PERKAWINAN MATRILOKAL MADURA (Akulturasi Adat & Hukum Islam). *Ibda’ Jurnal Kebudayaan Islam*, 14(1), 129–138.
- Sagay, I. E. (2009). *The Dawn of Legal Acculturation in Nigeria — A Significant Development in Law and National Integration*. 1986, 179–189. <https://doi.org/10.1017/S0021855300006550>
- Salenda, K. (2016). *Hukum Islam Indonesia sebagai Role Model Islam Nusantara*. 16(1), 229–245.

- Setyobudi, T. (2020). *Sintesa Hukum Islam dan Kebudayaan Jawa Suatu Pendekatan Profetik*. 12(2).
- Shihab, M. Q. (1992). *Membumikan al-Qur'an*. Mizan.
- Sodiqin, A. (2008). *Antropologi al-Qur'an: Model Dialektika Wahyu dan Budaya*. Ar-Ruzz Media.
- Sulong, J. bin. (n.d.). ASIMILASI HUKUM ISLAM DALAM AMALAN PERNIAGAAN MELAYU : KAJIAN KE ATAS BEBERAPA MANUSKRIP MELAYU LAMA. *Jurnal Pengajian Melayu*, 73–95.
- Suparji. (2019). Eksistensi Hukum Islam dan Kearifan Lokal. *AL-AZHAR INDONESIA SERI HUMANIORA*, 5(1), 21–28.
- Sya`ban, Z. (1964). *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Maṭba'ah Dār al-Ta`līf.
- Syahrin, M. A. (2021). *Difusi Norma Hukum dan Sosial dalam Intervensi Politik*. 4(4).
- Syahrur, M. (1982). *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qira'ah Mu'āṣirah*. al-Ahāli li al-Ṭibā'ah li al-Nasyr wa al-Tawzī.
- Syahrur, M. (2004). *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer (II)*. Elsaq Press.
- Syarifuddin, A. (1990). *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam (X)*. Angkasa Raya.
- Taha, M. M. (n.d.). *al-Risālah al-Thaniyah min al-Islām (IV)*.
- Taha, M. M. (2003). *Arus Balik Syariah*. LKIS.
- wikipedia.org. (2022a). *Sunnah*. Wikipedia the Free Encyclopedia.
[https://en.wikipedia.org/wiki/Sunnah#:~:text=In Islam%2C sunnah%2C also spelled,on to the next generations](https://en.wikipedia.org/wiki/Sunnah#:~:text=In%20Islam%20sunnah%20also%20spelled,on%20to%20the%20next%20generations).
- wikipedia.org. (2022b). *Tradisi*. <https://id.wikipedia.org/wiki/>. <https://id.wikipedia.org/wiki/>
- Zubair, A., Muljan, & Rosita. (2016). Integrasi hukum islam dan hukum adat dalam pewarisan masyarakat bugis bone. *Ar Risalah Jurnal Hukum Keluarga Islam*, II(1), 1–19.