

Studi Kritis Konsep Sunnah Muhammad Syahrur

Qaem Aulassyahied

Email: pisangijo91@gmail.com

Alumni Program Kaderisasi Ulama (PKU) Gontor*

Abstract

Sunna is one of Islamic legislation sources, more precisely it is positioned on the second position as a source of law. It's also served as explanatory of the verses of the Qur'an. With this position, the existence of sunnah is very important in Islam. Unfortunately the movement to reject the truth of sunnah (ingkar sunnah) never fade. One figure who aggressively towards reconstruction concept of sunnah is Muhammad Syahrur. He proposed the concept of reading the text in accordance with the existence of the times, or also called by a contemporary readings text model. The problem is this concept results confusion in understanding religious texts. So if explored more deeply, the proposed concept by Syahrur is not appropriate when applied to understanding Islamic scientific literatures. This simple writing is trying to reveal in details of the confusion in Syahrur thought. The discussion will cite the arguments that are used by Syahrur in order to support the concept. The author tried to explain that Syahrur understanding toward arguments is not appropriate. Besides, the author also cites some of the opinions of scholars who criticize the concept of Syahrur. So that at the end of the discussion the confusion and discrepancy reading of the concept proposed by Syahrur will be revealed clearly.

Keywords: *Sunnah, Muhammad Syahrur, al-Qur'an, Hadis, Islam.*

Abstrak

Sunnah Nabi SAW merupakan salah satu sumber hukum dalam Islam, lebih tepat ia berada pada posisi kedua sebagai sumber hukum. Ia juga berperan sebagai penjelas terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Dengan posisinya ini maka keberadaan sunnah sangatlah penting dalam Islam. Sayangnya gerakan untuk menolak kebenaran sunnah (ingkar sunnah) tidak pernah pudar. Salah satu tokoh yang gencar terhadap rekonstruksi konsep sunnah adalah Muhammad Syahrur. Ia mengajukan konsep pembacaan teks sesuai dengan

* Jl. Raya Siman 06, Ponorogo Jawa Timur 63471. Phone: +62 352483764, Fax: +62 352488182.

keberadaan zaman, atau disebut juga dengan model pembacaan kontemporer. Masalahnya konsep ini akan menghasilkan kerancuan dalam memahami teks-teks agama. Sehingga jika ditelaah lebih dalam, konsep yang diajukan Syahrur tidak tepat jika diterapkan dalam memahami khazanah keilmuan Islam. Tulisan sederhana ini hadir untuk mengungkapkan secara rinci letak kerancuan pemikiran Syahrur. Pembahasan akan mengutip dalil-dalil yang digunakan Syahrur dalam rangka mendukung konsepnya. Penulis berusaha menjelaskan bahwa pemahaman Syahrur terhadap dalil-dalil tersebut tidak sesuai. Disamping itu penulis juga mengutip beberapa pendapat ulama yang mengkritisi konsep Syahrur. Sehingga di akhir pembahasan akan terlihat dengan jelas kerancuan dan ketidaksesuaian konsep pembacaan yang diajukan oleh Syahrur.

Kata Kunci: Sunnah, Muhammad Syahrur, al-Qur'an, Hadis, Islam.

Pendahuluan

Tidak bisa dipungkiri adanya upaya dekonstruksi syariah dengan dalih pembaharuan telah menyentuh pada rekonsepsi sunnah. Hal itu terlihat jelas dari beberapa pernyataan tokoh dalam melihat kembali pemahaman sunnah. Sebut saja Fazlurrahman yang menyatakan bahwa sunnah pada hakekatnya merupakan konsep yang tidak memiliki kandungan spesifik bersifat mutlak. Hal inilah yang ditinggalkan oleh muslim sekarang. Sehingga produk-produk pemikiran sekarang tidak kreatif dan sefleksibel dahulu dalam merespon perubahan dan perkembangan yang terjadi.¹ Hal yang sama diutarakan oleh Arkoun dan Abdullahi Ahmad al-Na'im yang menolak kesakralan teks-teks keagamaan termasuk sunnah.² Hingga kini upaya tersebut masih terus dilakukan.

Padahal, sunnah dalam pandangan mayoritas ulama muslim baik dahulu hingga sekarang merupakan aspek terpenting dalam Islam setelah al-Qur'an. Dalam kajian ilmu hadis misalnya, sunnah ditetapkan sebagai wahyu kedua, atau dengan sebutan lain *al-wahyu gairu al-maṭlū*.³ Sementara menurut ulama fikih, sunnah

¹ Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, Alih Bahasa. Ana Mahyuddin, (Bandung: Pustaka, 1995), 16.

² Amin Abdullah, "Arkoun dan Kritik Nalar Islam", dalam *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*. (Yogyakarta: LKiS, 1996), 7. Lihat juga Abdullah Ahmad al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation Syracuse University Press*, 1990), xiv.

³ Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Uṣūl al-Ḥadīts 'Ulūmuhu wa Muṣṭalahuhu*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 35. Lihat juga 'Abdul Ghani 'Abdul, *Hujjiyah al-Sunnah*, (Tk: Silsilah

adalah sumber hukum Islam yang memiliki fungsi tidak kalah penting dengan al-Qur'an. Sebab tanpa sunnah, tidak bisa dibayangkan pengamalan Islam bisa seperti sekarang. Berbagai macam produk *istinbāṭ* hukum juga lahir dari sunnah. Bisa dibayangkan upaya desakralisasi sunnah yang dilakukan dengan klaim pembaharuan di atas tentu tidak tepat.

Salah satu tokoh yang memiliki peran besar dalam merekonstruksi konsep sunnah adalah Muhammad Syahrur (untuk selanjutnya ditulis Syahrur). Ia menawarkan pembacaan kontemporer terhadap sumber hukum Islam termasuk sunnah.⁴ Dalam pandangannya, untuk memahami teks keagamaan tidak perlu selamanya mengedepankan penafsiran ulama tradisional. Sebab semestinya ditafsirkan sebagaimana zamannya.⁵ Ia kemudian dengan berani menolak kewahyuan sunnah dan kapasitasnya sebagai sumber hukum.

Berdasarkan latar belakang tersebut, tulisan ini mencoba menela'ah secara kritis konsep sunnah pemikiran Syahrur. Sebab di samping bertentangan dengan keyakinan ulama selama ini, pemikiran Syahrur sudah banyak mempengaruhi dunia intelektual Islam khususnya di Indonesia. Terbukti dari kajian intens terhadap karya-karyanya yang telah diterjemahkan. Bahkan sejalan dengan itu, Abdul Moqsiṭh Ghazali dalam website resmi jaringan Islam liberal (JIL) memuji pemikiran Syahrur yang dianggap berani mendobrak tradisi lama umat Islam.⁶

Konsep Sunnah

Sejak ide-ide kontroversial Syahrur mencuat dalam kitabnya *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Muā'ṣirah*, namanya melejit dan menjadi buah bibir dikalangan internasional. Hal ini karena klaim pembaharuan yang ia usung telah menuai pro dan kontra dari

Qaḍaya al-Fikr al-Islāmi, t.th), 241; Abdul Qadir bin Hubaibillah al-Sanadi, *Hujjiyah al-Sunnah al-Nabawiyah wa Makānatuhā fi al-Tasyrī' al-'Islāmī*, (Madinah: al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah al-Madinah al-Munawwarah, 1975), 91.

⁴ Muhammad Syahrur, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āṣirah*, (Damaskus: Al-Ahali, 1990).

⁵ Kurdi, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010), 296.

⁶ <http://www.islamlib.com/?site=1&aid=931&cat=content&cid=13&title=syahrur> diunduh pada 1 januari 2015, jam 9: 40.

berbagai pihak. Akademisi Barat yang mendukung pemikirannya antara lain Wael B. Hallaq,⁷ Charlez Kurzman⁸ dan bahkan Eickelman sampai menyebut Syahrur sebagai Immanuel Kant bangsa Arab.⁹ Dari kalangan yang kontra pun tidak sedikit, kelompok ini didominasi oleh para ulama dari dunia Arab, seperti Said Ramadhan al-Buti,¹⁰ Yusuf al-Shaidawi,¹¹ bahkan tokoh yang disandingkan dengannya dalam hal dekonstruksi pembacaan nas agama, Nasr Hamid Abu Zaid juga mengkritiknya.¹² Salah satu ide Syahrur yang menuai banyak pembicaraan tersebut adalah klaim pembacaannya terhadap konsep sunnah.

Menurut Syahrur, sunnah dari aspek etimologisnya berasal dari kata *sanna* yang biasanya diartikan sebagai sesuatu yang mudah, atau mengalir dengan lancar. Hal ini merujuk kepada kebiasaan orang Arab ketika mengatakan *mā'un masnūn*, yang artinya air yang mengalir lancar dengan mudah. Pengertian secara etimologis ini memberikan indikasi bahwa yang disebut sebagai sunnah adalah sesuatu tindakan yang mudah dan lancar.¹³

Secara terminologis, Syahrur mengistilahkan sunnah dengan tiga kriteria pokok. *Pertama*, sunnah Nabi hanyalah bentuk ijtihad

⁷ Wael B. Hallaq menyebut Syahrur sebagai seorang tokoh reformis yang brilian dan kreatif. Wael B. Hallaq. *A History of Islamic Legal Theories*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 245-254.

⁸ Charlez Kurzman menyandingkan nama Syahrur dengan tokoh-tokoh Islam liberal lainnya. Charles Khurzman, (ed). *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global*, Terj. Bahrul Ulum dan Henri Junaidi, (Jakarta: Paramadina, 2001), 210.

⁹ Andreas Christman, "Bentuk teks (Wahyu)" Tetap, Tapi Kandungannya Selalu Berubah: Tekstualitas dalam Penafsiran al-Kitab wa al-Qur'an", dalam Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, Terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Zikri, (Yogyakarta: eLSaQ Press, 2004), 18.

¹⁰ Al-Buti menyatakan karya Syahrur penuh dengan kedustaan, kebohongan dan kesia-siaan serta penyelewengan yang disertai dengan ideologi tersembunyi para pemimpin Zionis. Said Ramadhan al-Buti "al-Khalfiyyah al-Yahūdiyyah li Syi'ar Qirā'ah Mu'āshirah", dalam jurnal *Nahj al-Islām*, Vol. 42 Desember 1990.

¹¹ Al-Shaidawi menyatakan dalam buku Syahrur hanya ditemukan satu pernyataan saja yang benar, yaitu ketika ia mengartikan kata al-Kitab berasal dari akar kata *ka-ta-ba*. Yusuf al-Shaidawi, *Baidah al-Dik; Naqd Lughawiy li Kitāb "al-Kitāb wa al-Qur'ān"*, (Tk: al-Maṭba'ah al-Ta'awuniyyah, T.Th), 9-10.

¹² Nashr Hamid mengklaim bahwa tidak ada satupun yang asli dan baru dari ide-ide Syahrur. Nashr Hamid Abu Zaid, "The Simple Task; The Complicated Theory, (a Commentary on Muhammad Sharour's Project)", Terj. "Mengurai Benang Kusut Teori Pembacaan Kontemporer dalam Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, (Yogyakarta: L eLSAQ Press, 2007), 9.

¹³ Muhammad Syahrur, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, 550.

Nabi dalam menerapkan hukum tanpa keluar dari batas yang ditetapkan oleh Allah di dalam *Umm al-Kitāb* dan sangat terikat dengan sifat lokal-temporal.¹⁴ *Kedua*, sunnah tidak bersifat mutlak dan tidak harus diterapkan di semua zaman.¹⁵ *Ketiga* sunnah sebagai usaha Nabi SAW dalam menerapkan hukum-hukum Allah agar bisa dipraktekkan di zamannya menunjukkan bahwa kita juga bisa dan lebih berhak menghasilkan “sunnah” yang cocok untuk kondisi kekinian kita. Syahrur dengan jelas menulis:

“Sesungguhnya apa yang diperbuat Nabi Muhammad SAW pada abad ke-tujuh di jazirah Arab adalah kemungkinan pertama dalam menerapkan ajaran Islam. Praktek ini sangat terikat dengan kaidah historis sehingga pada prakteknya, penerapan tersebut bukanlah satu-satunya dan bukan pula yang final. Demikian pula risalah yang ia bawa bertujuan untuk menegakkan batas-batas hukum. Sehingga dalam hal ini, Nabi Muhammad adalah satu-satunya Rasul yang diberikan toleransi untuk melakukan ijtihad. Hal ini juga agar bisa mengajarkan kepada manusia untuk berjihad dimana Islam memang merupakan syariat yang manusiawi di-lingkupi oleh batas-batas hukum yang Allah tentukan.”

Berdasarkan pengertian di atas, kita dapat menyimpulkan kecenderungan Syahrur dalam memandang Sunnah. Kecenderungan yang paling mencolok adalah Syahrur melihat sunnah sebagai bentukan realitas. Dalam artian sunnah hanyalah respon Nabi Muhammad atas realitas ketika itu dalam rangka menerapkan hukum-hukum Allah agar bisa dipraktekkan dengan mudah. Secara teori dapat diungkapkan, dengan pengertian di atas Syahrur ingin meyakinkan bahwa setiap realitas akan membentuk pemahaman baru dan sunnah yang baru. Sehingga sangat wajar ketika sunnah bagi Syahrur hanyalah ijtihad temporal Nabi yang tidak berlaku universal. Hal ini juga dibuktikan dari optimisme Syahrur bahwa kita di zaman ini bisa membentuk sunnah berangkat dari perangkat keilmuan yang kita miliki.

¹⁴ Terkait dengan hal ini, terdapat pernyataan Muhammad Syahrur yang menguatkan: “*Sunnah Nabi adalah ijtihad pertama, pilihan pertama dalam bingkai penerapan yang dipilih oleh Nabi, untuk membumikan pemikiran mutlak yang diwahyukan ke alam nyata...Sunnah Nabi bukanlah yang terakhir dan satu-satunya, artinya sunnah Nabi adalah penerapan pertama bagi realitas kehidupan.*” Muhammad Syahrur, *Naḥw Uṣūl al-Jadīdah...*, 63 dalam Muhyar Fanani, “Fikih Madani, Kontruksi Hukum Islam di Dunia Modern.” Cet. I, 2010, LKis, Yogyakarta, 201-202.

¹⁵ Muhammad Syahrur, *Al-Kitāb wa al-Qur’ān...*, 549.

Landasan Pengertian

Lahirnya pengertian sunnah di atas dilandasi dari keyakinan Syahrur bahwa sunnah bukanlah bagian dari wahyu dan sumber hukum Islam. Syahrur dengan tegas menentang mayoritas ulama yang menyatakan bahwa sunnah adalah wahyu berdasarkan firman Allah dalam QS. al-Najm: 3-4; *“Dan tiadalah yang diucapkannya itu menurut kemauan hawa nafsunya. Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya).”*

Syahrur melihat bahwa *ḍamīr huwa* pada ayat tersebut maksudnya adalah ayat-ayat al-Qur’an yang diucapkan (*yanṭiq*) oleh Nabi Muhammad. Sehingga substansi ucapan Nabi tidak merujuk kepada umumnya perkataan Nabi, melainkan al-Qur’an yang diwahyukan kepada lisannya. Karena secara konteks ayat ini diturunkan di Mekkah ketika orang Arab tidak meragukan pribadi Nabi tetapi apa yang diwahyukan kepadanya. Syahrur menambahkan bahwa jika memang yang dimaksudkan dalam ayat ini adalah sunnah, maka pendapat itu ditentang sendiri oleh kenyataan perbuatan Nabi pernah ditegur oleh ayat al-Qur’an.¹⁶ Tentu sangatlah ganjil jika ada wahyu (sunnah Nabi) ditegur oleh wahyu sendiri (al-Qur’an).

Syahrur juga mengklaim bahwa sunnah bukanlah sumber hukum Islam. Pernyataan ini ia landasi dengan beberapa fakta sejarah. Di antara fakta tersebut adalah tidak adanya perintah Nabi untuk menulis hadis dan keinginan sahabat untuk menghimpun hadis sebagai kumpulan dari sunnah. Kenyataan ini menurut Syahrur harusnya menyadarkan umat muslim bahwa sahabat sendiri tidak melihat sunnah kecuali hanya sebagai aplikasi praktis Nabi Muhammad atas hukum-hukum Allah yang sangat terikat dengan kaidah historisitas.¹⁷ Bahkan tidak segan-segan Syahrur menuduh, bahwa pengkultusan sunnah sebagai sumber hukum, dilakukan kemudian hari oleh para imam fikih yang bertujuan

¹⁶ Salah satu ayat yang dijadikan Syahrur sebagai bukti adalah sebab turun surat ‘Abasa: 1-7. Ibnu katsir memaparkan bahwa sebab turun ayat ini untuk menegur Nabi Muhammad yang berpaling dari sahabat Abdullah bin Ummi maktum. Abu al-Fuda’ Isma’il bin ‘Umar bin Katsir al-Qarasyi al-Dimasyqi, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Taḥqīq Sami bin Muhammad Salamah (Dār thayyibah: 1420 H/ 1999 M), Jilid-8, 319. Adanya teguran ini, menurut Syahrur adalah bukti nyata sunnah bukanlah wahyu. Muhammad Syahrur, *Al-Kitāb wa al-Qur’ān...*, 545.

¹⁷ *Ibid.*, 547.

agar tiap fatwa dari mazhab mereka memiliki legitimasi dari sunnah.¹⁸

Landasan juga didasari dari dua pernyataan. Pertama, Syahrur mengatakan Nabi Muhammad tidak punya hak untuk menetapkan halal dan haram. Oleh karenanya sunnah sebagai praktek Nabi, tidak memuat legitimasi suatu hukum. Hal ini menurutnya sebagaimana firman Allah dalam QS. al-Nisa: 14. “*wa man ya’sillāha wa rasūlahu wa yata’adda ḥudūdahu....*”

Syahrur menjelaskan bahwa *damīr ha* dalam kata *ḥudūdahu* hanya kembali kepada Allah. Sekiranya Allah memberikan toleransi kepada Nabi untuk menetapkan sendiri hukum-hukum *ḥudūd*, maka tentu kalimatnya “*wa yata’adda ḥudūdahumā...*” dan juga sekiranya itu terjadi, tentu telah kita dapati satu salinan resmi kitab hadis yang dipercaya lagi lengkap, sebagaimana al-Qur’an.

Kedua, keyakinan bahwa sunnah merupakan wahyu dan sumber hukum adalah buah karena menjadikan *manhaj* dan produk ulama sebagai ukuran pertimbangan atas apa-apa yang berlaku bagi ajaran Islam. Padahal, menurut Syahrur, karena berpatokan kepada merekalah kita mengamalkan Islam “khayalan” dengan mencoba menerapkan sunnah yang berlaku hanya pada abad ke tujuh sampai abad ke dua puluh, yang keadaannya sungguh sangatlah berbeda.¹⁹ Syahrur dengan jelas mengatakan:

“Mudahnya perkara sunnah ini disusahkan oleh para fukaha kita yang menisbahkan diri mereka sebagai perantara Allah dengan menjadikan sunnah sebagai wahyu ke dua setelah al-Qur’an. Mereka menggunakan sunnah tersebut untuk menghapus hukum-hukum dan mencekik ayat-ayat-Nya. Jadilah ayat-ayat itu mengikuti sunnah, di mana sebelumnya sunnah mengikuti al-Qur’an seperti yang dilakukan oleh Syafi’i. Menjadilah agama ini mainan di tangan mereka. Seperti saat mereka menghendaki ada syariat yang kembali pada masalah kelompok mereka. Mereka membuat hadis yang sesuai dengan tujuan tersebut, agar kemudian diikuti oleh masyarakat”

Berdasarkan keterangan-keterangan di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa dalam pandangan Syahrur, sunnah tidak

¹⁸ Muhammad Syahrur, *Al-Sunnah al-Rasūliyyah wa al-Sunnah al-Nabawwiyah Ru’yah Jadīdah*, (Beirut: Dār as-Syaqi, Cet. I, 2012), 87.

¹⁹ *Ibid.*

memiliki kedudukan penting dalam Islam. Karena menurut Syahrur pendapat yang menyatakan sunnah adalah wahyu kedua dan sumber hukum Islam kedua adalah pendapat yang salah berdasarkan beberapa fakta. Di antaranya, terdapat perbuatan Nabi yang tidak disetujui oleh wahyu (al-Qur'an). Para sahabat juga tidak pernah punya keinginan untuk mengumpulkan sunnah. Demikian juga QS. al-Nisa: 14, mengingkari adanya hak prerogratif Nabi Muhammad untuk menetapkan hukum. Dengan demikian, dilandasi dari keyakinan dan fakta ini, sangat wajar ketika Syahrur hanya mengartikan sunnah sebagai sebuah ijtihad atau tradisi Nabi dalam menerapkan Islam era abad ke tujuh semata. Sebuah pengertian yang tergesa-gesa demi mewujudkan ambisi untuk mendekonstruksi ajaran Islam.

Cara Pengamalan Sunnah

Demi mewujudkan klaim “pembaharuan” Islamnya, Syahrur membangun metodologinya berdasarkan prinsip-prinsip yang sangat berbeda dengan yang diterapkan oleh epistemologi Ilmuwan Islam tradisional.²⁰ Untuk itu, di dalam magnum opus-nya *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, sangat sedikit -bahkan hampir tidak ditemui- pembicaraan kaidah-kaidah *'ulūm al-ḥadīts* maupun *uṣūl al-fiqh* sebagai metodologi. Seperti yang biasa dilakukan oleh ulama pada umumnya. Melainkan akan didapati pembicaraan aspek linguistik dan filsafat.²¹

Pada aspek linguistik, ia menggunakan pendekatan ilmiah historis yang bertumpu pada Ibnu al-Farisi.²² Dalam kata pengantarnya untuk buku tersebut, Ja'far Dak al-Bab menjelaskan pendekatan ilmiah-historis sangat penting dalam studi linguistik karena tata bahasa mengalami dinamisasi sepanjang perjalanan

²⁰ Dalam hal ini Syahrur pun mengakui bahwa tujuan dari karya-karyanya adalah untuk melampaui metodologi Islam yang menurutnya telah usang. Ini tentu meniscayakan pembaharuan, utamanya dengan melepas dan tidak mengikuti apa-apa yang telah dirumuskan oleh ulama ushul fikih dan fikih selama ini. Muhammad Syahrur, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, 31.

²¹ Penjelasan tersebut diketengahkan oleh Ja'far Dak al-Bab yang memberikan kata pengantar pada kitab tersebut. Ja'far Dak al-Bab, *Taqdīm al-Manhaj al-Lugawi fī al-Kitāb*, dalam *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah...*, 20

²² Mahir al-Munajjid, “Al-Isykāliyyāt al-Manhajiyah fī al-Kitāb wa-al-Qur'ān; Dirāsah Naqdiyah,” Dalam Jurnal *'Alam al-Fikr, Kuwait*, 657.

sejarah manusia.²³ Bisa dikatakan, di antara banyaknya teori Ibnu al-Farisi, teori anti sinonimitas adalah teori yang paling diutamakan Syahrur. Hal ini bisa dilihat dari banyaknya konsep kunci yang ia tafsirkan ulang. Seperti kata, *al-Qur'ān* dan *al-Furqān*, *nuburwah*, *risālah* dan lain-lain yang berangkat dari teori tersebut.

Selain menggunakan historisitas linguistik, Syahrur sendiri mengakui bahwa metode linguistik yang diterapkan adalah pendekatan hermeneutika. Di antara prinsip hermeneutika yang Syahrur yakini adalah; pertama, pembaca sangat mungkin mengetahui maksud penulis dengan membaca teks saja, tanpa harus merujuk pada penulis teks. Kedua, tidak seorang pun yang berhak mengklaim keabsolutan pemahaman atas apa yang dia baca. Ketiga, ketiadaan seorang Nabi pasca Nabi Muhammad SAW, meniscayakan bahwa pemahaman terhadap teks-teks keagamaan akan selalu relatif. Keempat, fleksibilitas makna dapat diterapkan sesuai kondisi sosial yang berubah. Kelima, *al-Qur'ān* dan teks keagamaan lainnya –termasuk *sunnah*– tidak mengalami redudansi, semantik dan sinonimitas (persamaan makna suatu kata) absolut.²⁴ Praktek subjektifitas sebagai buah dari hermeneutikanya terlihat dari bagaimana ia menafsirkan ayat-ayat *al-Qur'ān* tanpa berpegangan pada otoritas ulama tafsir –misalnya, melainkan hanya menggunakan kaidah kebahasaan yang ia yakini. Seperti penafsiran ayat *al-Nisa*: 14 sebagai bukti ketiadaan hak Nabi Muhammad untuk menentukan hukum. Padahal tidak satu pun ulama yang menafsirkan ayat tersebut sebagaimana Syahrur menafsirkannya. Contohnya saja *al-Qurthubi* justru mengartikan bahwa ayat tersebut berkaitan dengan ketetapan hukum waris yang tertera dalam *al-Qur'ān* dan *sunnah*. Mengingkari keduanya berarti sama saja mengingkari Allah SWT.²⁵

²³ Muhammad Syahrur, *Tirani Islam, Genealogi Masyarakat dan Negara*, Terj. Saifuddin Zuhri Qudsy dan Badrus Syamsul Fata, (Yogyakarta: LKiS, 2003), xvii.

²⁴ Pengakuan ini dapat ditemukan pada karya terakhirnya, Muhammad Syahrur, *Tajfif Manābi' al-Irhab*, (Damaskus: al-Api, 2008), 3-11. Oleh Sibawaihi dikatakan pula pendekatan yang digunakan Syahrur dalam mengonstruksikan pemikiran keislamannya dalam menentukan suatu hukum syara', menggunakan pendekatan hermeneutik dengan penekanan pada aspek filologi. Sibawaihi, "Pembacaan Qur'an Muhammad Syahrur", dalam *Jurnal Taṣwīr al-Afkar*, Lapesdam NU, edisi No, 12, 2002, 130.

²⁵ Abu 'Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Farh al-Anshari al-Khazraji Syams al-Din al-Qurthubi, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, (Kairo: Dār al-Maktabah al-Miṣriyah, 1964), Juz 5, 60.

Selain menggunakan pendekatan hermeneutik linguistik, Syahrur juga bertumpu pada kajian filsafat. Hal ini jelas tergambar dari bangunan epistemologinya dalam melihat hakikat kebenaran. Bagi Syahrur tumpuan kebenaran didasarkan pada tiga pilar; wahyu, akal dan realitas.²⁶ Ketiga pilar ini memiliki kedudukan yang sama. Sebab pemahaman atas wahyu secara mutlak tidak akan mungkin dicapai. Sementara wahyu yang tertuang dalam teks menjadi “manusiawi” sehingga sangat dipengaruhi oleh realitas yang ada. Untuk itu fungsi akal dalam memahami teks sekaligus tanggap terhadap perubahan sangat penting dalam melahirkan makna yang sesuai dengan zaman. Berdasarkan premis-premis ini, sangat tepat ketika Muhyar Fanani menyimpulkan bahwa pada kenyataannya Syahrur sangat dipengaruhi dengan filsafat rasionalisme-empirisisme, hal ini juga membuktikan bagaimana realitas sangat mempengaruhi cara Syahrur memandang teks-teks keagamaan, termasuk sunnah.

Dalam aspek filsafat, Syahrur juga dipengaruhi oleh dialektika ala Marxis yang sarat dengan faham materialis, sebagaimana yang diklaim oleh Muhammad Thahir al-Syawwaf. Menurut teori ini, substansi adalah segala sesuatu yang bersifat fisik atau materi. Sementara materi selalu berkembang secara dialektis dan berubah disetiap masa. Teori ini lalu diterapkan oleh Marxis untuk melihat perubahan yang terjadi di masyarakat dengan menempatkan materi sebagai tolak ukur. Artinya perubahan yang terjadi pada nilai yang terbentuk dalam masyarakat selalu berjalan dialektis-historis tanpa campur tangan sesuatu yang non materi.²⁷

Keterkaitan teori dialektika Marxis pada ide Syahrur dapat dilihat dengan jelas dalam dua konsep. Pertama, konsep menjadi (*being*). Bagi syahrur dalam melihat realitas ada tiga keadaan, *kainūnah* (kondisi berada), *sairūrah* (kondisi berproses) dan *ṣarūrah* (kondisi menjadi). *Kainūnah* adalah awal dari sesuatu yang ada; *sairūrah* adalah gerak perjalanan masa; sementara *ṣarūrah* adalah sesuatu yang menjadi tujuan bagi keberadaan pertama setelah melalui fase berproses. Ketiga pola ini masuk dalam segala aspek termasuk teologi, naturalistik ataupun antropologi.²⁸ Kedua,

²⁶ Muhammad Syahrur, *Al-Kitāb wa al-Qurʿān...*, 42.

²⁷ Munir Muhammad Thahir al-Syawwaf, *Tahāfut al-Qirāʾah al-Muʿāṣirah*, (Cyprus: Al-Syawwaf li al-Nasyr wa al-Dirāsah, 1993), 34-36.

²⁸ Muhammad Syahrur, *Naḥw Uṣūl Jadīdiah li al-Fiqh al-Islāmī*, diterjemahkan

indikasi dialektika Marxis juga terlihat dari konsep teori limit. Teori ini bertumpu pada dua terma pokok yaitu *istiḳāmah* dan *ḥanifiyyah*. *Ḥanifiyyah* merupakan penyimpangan dari jalan yang lurus. Sedangkan *istiḳāmah* merupakan lawan dari *ḥanifiyyah* yang berarti mengikuti jalan yang lurus. Bagi Syahrur, kedua sifat ini adalah bagian integral dari risalah dan tolak ukur dalam menerapkan hukum-hukum syariat. Maksudnya, selama tidak melebihi dari dua garis ini, maka ijtihad atas perubahan penerapan hukum terus dilakukan agar sesuai dengan realitas masa.²⁹

Semua keterangan di atas memberikan kesimpulan bahwa, kerangka metodologis yang dibangun Syahrur dalam konsep pembacaan kontemporeranya tidak memiliki dasar dari kajian keislaman yang selama ini digeluti oleh ulama muslim. Hal ini demi mewujudkan klaim pembaharuan yang ia bawa. Baik itu teori historisitas ilmiah, hermeneutika linguistik dan dialektika Marxis, semua itu menunjukkan bagaimana upaya Syahrur untuk mendekonstruksi ilmu-ilmu yang sudah paten dalam penerapan hukum Islam. Seperti tafsir, hadis, usul fikih dan fikih.

Masuk pada penerapan berbagai metodologi tersebut, Syahrur mula-mula membedakan terma pokok *al-risālah* dan *al-nubuwwah* berdasarkan prinsip anti sinonimitas milik Ibnu al-Farisi dengan berpegang pada sumber rujukan utamanya yaitu *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. *Al-nubuwwah* menurutnya adalah segala pengabaran yang bersifat keilmuan atau pengetahuan termasuk di dalamnya pribadi Nabi dan hal-hal yang gaib. Sementara *al-risālah* merupakan kumpulan hukum-hukum atau himpunan berbagai legislasi.³⁰ Berawal dari perbedaan di atas, kemudian Syahrur memberikan syarat dalam mengamalkan sunnah, yaitu membedakannya terlebih dahulu; mana *sunnah al-risālah* dan yang mana *sunnah al-nubuwwah*.³¹

oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin dalam *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Elsaq Press, cet X, 2010), 55.

²⁹ Muhammad Syahrur, *Al-Kitāb...*, 447-449. Lihat juga, Wael B. Hallaq, *A History of Islamic...*, 137.

³⁰ Muhammad Syahrur, *Naḥw Uṣūl Jadīdah...*, 37-38. Lihat pula Sahiron Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yogya*, (Yogyakarta: Islamika, 2003), 155.

³¹ Muhammad Syahrur, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, 548.

Sunnah al-risālah adalah sunnah Nabi yang berdimensi ibadah, hukum dan akhlak. Sunnah pada bagian ini berfungsi untuk menjelaskan apa yang termaktub di dalam al-Qur'an. Oleh karena sejalan dengan al-Qur'an, Nabi dalam aspek ini bersifat sebagai *uswah* yang harus diteladani. Meski demikian, dimensi ketaatan kita pada sunnah ini pun terbagi menjadi dua. Pertama, ketaatan yang bersambung (*al-ṭā'ah al-muttaṣilah*). Ialah ketaatan kepada Nabi karena terindikasi dalam ayat sebuah perintah mengikuti Allah dan Rasul dalam satu kesatuan. Konsekuensinya bagi Syahrur, bahwa ketaatan ini berlaku absolut meskipun Nabi telah wafat.³²

Kedua *al-ṭā'ah al-munfaṣilah*, adalah ketaatan kepada Rasul pada hal-hal yang tidak terkait dengan ayat-ayat *ḥudūd*. Pada bagian ini, ketaatan kepada Nabi hanya berlaku ketika Nabi hidup, karena sunnah pada aspek ini adalah kumpulan ijtihad praktis Nabi sebagai manusia yang tidak luput dari kesalahan dan kenisbian historis.³³ Kategori yang termasuk dalam *al-ṭā'ah al-munfaṣilah* di antaranya: nilai moral kemasyarakatan, nilai yang ditetapkan berdasar konteks ruang dan waktu, jawaban-jawaban Rasul yang bermacam-macam, ketetapan Rasul dilihat dari aspek-aspek khusus seperti kepala negara dan kepala rumah tangga.³⁴

Adapun contoh penerapan sunnah yang berdimensi *al-ṭā'ah al-muttaṣilah* adalah kewajiban jilbab. Syahrur menyebutkan bahwa hukum ditetapkannya aurat terdapat dalam firman Allah surat al-Nur ayat 31. Ayat tersebut menetapkan batas terendah (*ḥād al-adna*) bagi aurat perempuan dengan menggunakan baju dalam. Adapun hadis Rasulullah yang menjelaskan bahwa "*Semua badan perempuan adalah aurat kecuali wajah dan telapak tangan*, harus dipahami sebagai batas maksimal (*ḥād al-a'la*). Ketaatan ini karena beriringan dengan ketaatan kepada Allah maka hukumnya menjadi absolut. Artinya, orang yang melampaui batas minimal tidak menutupi bagian-bagian paling sensitif dari tubuhnya melanggar ketentuan hukum berjilbab. Atau melampaui batas maksimal, seperti memakai *burqah* di seluruh badan, itu juga termasuk melanggar.³⁵

³² *Ibid.*, 550.

³³ *Ibid.*, 557.

³⁴ Muhammad Syahrur, *Naḥw Uṣūl Jadīdah...*, 156

³⁵ Muhammad Syahrur, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah...*, 550.

Pembagian kedua sunnah yang harus dipahami agar bisa mengamalkan sunnah dengan tepat adalah *sunnah al-nubuwwah*. Bagi Syahrur *sunnah al-nubuwwah* adalah sunnah yang tidak memiliki dimensi ketaatan, melainkan dimensi kepercayaan. Sebab yang termasuk dari sunnah ini hanyalah pewartaan tentang pengetahuan gaib seperti cerita-cerita *isra'iliyāt* dan juga sunnah yang terikat dengan pengagungan Muhammad sebagai Nabi beserta hukum atau khabar yang khusus tertuju untuk Nabi semata.³⁶ Sunnah-sunnah yang terindikasi pada bagian ini adalah sunnah yang sejalan dengan ayat yang berawalan *yā ayyuha al-nabi*.

Adapun contoh penerapan *al-sunnah al-nubuwwah* adalah masalah talak. Dalam hal ini, Syahrur menetapkan bahwa praktik talak yang dikerjakan pada masa Nabi Muhammad bukanlah ketentuan yang wajib diikuti hingga sekarang. Kesimpulan ini diambil karena ayat yang menunjukkan praktik talak dimulai dengan lafal "*yā ayyuha al-nabi idzā ṭallaqtum al-nisā'...*" pada ayat ini jelas sekali Allah mengawasi permasalahan talak dengan perkataan *yā ayyuha al-nabi*. Artinya, praktik sunnah talak yang dilakukan Rasulullah hanya khusus untuk Nabi. Untuk itu, perlu ada pembacaan ulang dalam menetapkan persoalan talak yang cocok bagi zaman sekarang.

Berdasarkan hal ini, Syahrur kemudian menetapkan hukum talak yang tidak sejalan dengan ketentuan ulama fikih. Ketidaksejajaran tersebut terlihat dari pendapatnya bahwa perempuan zaman ini juga berhak mengajukan talak. Hal ini Syahrur dasari dengan ayat, "*walahunna mitsl al-ladzi 'alaihinna bi al-ma'rūf.*" Menurut Syahrur, secara eksplisit potongan ayat ini menunjukkan bahwa perempuan punya hak yang sama dengan laki-laki termasuk dalam hal talak. Adapun klaim ulama bahwa laki-laki punya kelebihan berdasarkan ayat "*wa li al-rijāl 'alaihinna darajah,*" maka bagi Syahrur tidak berlaku mutlak. Sebab kelebihan laki-laki dalam hal ini ada ketika perempuan tersebut sedang hamil. Dalam arti, laki-laki baru boleh memaksa perempuan untuk menerima rujuk, apabila perempuan dalam keadaan hamil, sebab ia bertanggung jawab pada anak yang masih dalam kandungan. Pendapat ini, ia landasi dengan potongan ayat, "*wa bu'ūlatuhunna*

³⁶ Muhammad Syahrur, *Naḥw Uṣūl Jadīdah...*, 157.

aḥaqqu bi raddihinna.” Di luar itu, perempuan bisa menolak rujuk atau mengajukan talak.³⁷

Berdasarkan keterangan di atas, secara jelas dapat disimpulkan langkah-langkah memahami sunnah menurut Syahrur. Mula-mula melihat sunnah itu secara proporsional dengan menempatkan Nabi di posisi uswah atau bukan uswah. Berdasarkan itu maka sunnah Nabi dibagi dua, sunnah yang bertugas sebagai penjelas risalah. Sunnah dalam hal ini mutlak diikuti seperti sunnah mengenai salat, puasa, zakat, dan sunnah mengenai nilai-nilai kemanusiaan yang terangkum dalam sepuluh wasiat Rasulullah. Adapun sunnah mengenai hukum-hukum *ḥudūd*, maka kedudukan sunnah sebagai pembatas hukum dalam arti, manusia boleh berijtihad di sekitar batas hukum yang ditetapkan al-Qur’an dan dibatasi juga dengan sunnah.

Selanjutnya, jika berhadapan dengan sunnah yang mewartakan hal-hal gaib, kisah-kisah Nabi dan sunnah yang sangat terikat konteks, maka harus disadari sunnah-sunnah yang demikian tidak punya kekuatan dalam hal hukum. Sunnah dalam hal ini hanya ijtihad personal Nabi yang terikat waktu dan tempat.

Kritik Konsep dan Pengamalan Sunnah Muhammad Syahrur

Jika dicermati secara mendalam, titik poin pengertian sunnah menurut Syahrur adalah praktek keislaman yang terbentuk dari realitas temporal. Artinya, sunnah adalah “tradisi Islam” yang dilestarikan Nabi Muhammad pada masa beliau, sebagai upaya menerapkan hukum-hukum yang terkandung dalam al-Qur’an, dengan tujuan agar mudah dipahami dan dilaksanakan. Dari situ bisa dilihat realitas merupakan tolak ukur dalam melihat apakah sunnah bisa kompatibel diterapkan pada tiap masa. Implikasinya jika sunnah yang diterapkan Nabi pada kurun abad ke tujuh tidak sesuai dengan masa sekarang, sunnah tersebut boleh digantikan dengan “sunnah” sekarang dengan pengetahuan dan kemajuan pemikiran kekinian.

Berdasarkan hal ini, maka dari aspek orisinalitas, definisi sunnah dalam kaca mata Syahrur pada dasarnya tidak orisinal. Sebab apa yang ia sampaikan hanyalah pengulangan pernyataan

³⁷ *Ibid.*, 155-157.

dari beberapa kelompok yang bersikap skeptis terhadap sunnah. Joseph Schacht³⁸ menyatakan bahwa makna tepat bagi sunnah adalah contoh hidup dan tata cara yang berlaku sebagai tradisi.³⁹ Margoliuth juga mengatakan bahwa sunnah dipergunakan untuk menyebut tradisi Arab dan segala kebiasaan yang sesuai dengan tradisi nenek moyang.⁴⁰ Selain dari pihak orientalis, terdapat juga beberapa tokoh lainnya, semisal Ali Hasan Abdul Qadir yang juga mengartikan sunnah pada dasarnya hanyalah kumpulan tradisi, barulah pada abad kedua hijriah sunnah dibatasi pada sunnah Nabi saja.⁴¹ Selain itu terdapat pula kelompok yang oleh al-A'zami digolongkan sebagai kelompok pengingkar sunnah atau yang menamai dirinya "*ahl al-Qur'ān*." Kelompok ini mengungkapkan hujah menolak sunnah sama persis seperti yang diungkapkan Muhammad Syahrur. Yaitu seandainya sunnah Nabi itu wahyu bukan tradisi, maka tentu ada teks tertulis yang diperintahkan oleh Rasulullah sendiri.⁴²

Pandangan yang mendiskreditkan sunnah seperti di atas telah dijawab oleh para tokoh muslim, salah satunya adalah al-A'zami. Menurutnya pandangan seperti ini lahir dari sikap subjektif dengan memandang sejarah secara parsial. Sehingga kesalahan dalam memandang sunnah terletak pada penyamaan sunnah Nabi dengan kata "sunnah" secara bahasa atau '*urf*' pada umumnya.⁴³ Hal ini dibuktikan sendiri oleh fakta sejarah bahwa jika dilihat dari kaca mata Islam, maka semenjak dahulu, para sahabat telah memahami sunnah sebagai *manhaj* atau tuntunan Nabi kaitannya dengan pengamalan Islam. seperti pernyataan Umar bin Khattab

³⁸ Joseph Schacht adalah seorang tokoh orientalis kelahiran 15 Maret 1902 M di Rottburg (Sisille), Jerman. Schacht memulai studinya dengan mendalami ilmu filologi klasik, teologi, dan bahasa-bahasa Timur di dua Universitas berbeda, Prusla dan Leipzig. Abdurrahman Badawi, *Mausū'ah al-Musytasriqīn*, (Beirut: Dār al-'Ilmi al-Malāyīn, Cet.III, 1993), 366.

³⁹ Musthafa Azami dengan judul, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, diterjemahkan oleh; Asrofi Shodri, (Jakarta; Pustaka Firdaus, 2004), 23.

⁴⁰ Joseph Schacht, *The Origin of Muhammadan Jurisprudence*, (London: Oxford at The Clarendon Press, 1971), 2-58, 80-189. Lihat juga Muhammad Sholikhin, *Studi Kasus Syekh M.M al-A'zhami, dalam Motentisitas Hadis*, (T.K: Garudhawaca, T.Th), 53.

⁴¹ Abd al-Qadir, *Naḍrāt 'Ammah fi Tārīkh al-Fiqh al-Islāmi*, (Mesir: 'Ulum Press, 1942), 122-123.

⁴² Tokoh kelompok ini ada Ghulam Ahmad Parwez. Diduga sebagai salah "ulama" buatan Inggris saat menjajah benua India. M.M A'zhami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, penj. Mustafa Ali Ya'qub, (Jakarta: Pustaka Firdaus), 49.

⁴³ *Ibid.*, 21.

yang menulis surat kepada Syuraih untuk berpegang pada sunnah dalam memutuskan perkara:⁴⁴

“Putuskanlah masalah itu dengan kitabullah, bila hal itu tidak terdapat dalam kitabullah maka putuskanlah memakai sunnah Rasulullah SAW, apabila hal itu juga tidak terdapat dalam kitabullah dan RasulNya. Maka putuskanlah dengan putusan-putusan yang telah dipakai oleh orang-orang terdahulu...”.

Begitu juga Abu Bakar yang meminta legitimasi dari sunnah atas suatu pendapat.⁴⁵ Pernyataan yang tegas juga diungkapkan oleh Urwah bin Zubair: *“Berpeganglah kepada Sunnah, karena sunnah adalah sendi agama”*.⁴⁶

Kritik Landasan Pengertian

Telah dijelaskan sebelumnya, landasan Syahrur dalam mengistilahkan sunnah sebagai ijihad temporal Nabi karena ia meyakini bahwa sunnah bukan wahyu dan bukan sumber hukum. Beberapa alasan penting pun diungkapkan syahrur yang jika mau kita cermati akan bermuara pada beberapa poin pokok. Pertama praktek Sahabat yang tidak mencatat hadis. Kedua tidak adanya hak Nabi dalam menentukan hukum.

Adanya pengingkaran sunnah, pada kenyataannya bukanlah hal yang baru. Syahrur bisa dikatakan hanya menjiplak apa yang telah diungkapkan oleh tokoh-tokoh yang digolongkan al-A'zami sebagai pengingkar sunnah. Sebut saja al-Nadhm. Dalam kitabnya *al-Farq Baina al-Firāq*, tokoh muktazilah ini mengingkari mukjizat Nabi –dalam hal kewahyuan sunnah- dan ijma'.⁴⁷ Termasuk juga

⁴⁴ Keterangan ini terdapat di Abu Abdirrahman Ahmad bin Syu'aib bin 'Ali al-Khurasani al-Nasa'i, *Al-Sunan al-Sugrā li al-Nasā'i*, Taḥqīq Abd al-Fatah Abu Ghadah, bab *Ḥukm bi ittifaq ahl 'Ilm*, (Pab: Maktab al-Maṭbu'at al-Islami, 1986), 231. Lihat juga M.M A'zami, *Dirāsāt fi al-Ḥadīa al-Nabawi wa Tārīkh Tadwīnihi*, (Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1980), 15.

⁴⁵ Seperti ketika Abu Bakar ditanya tentang bagian waris bagi seorang nenek. Abu Bakar kemudian bertanya kepada para Sahabat mengenai bagian tersebut. Al-Mughirah kemudian mengatakan bahwa dia pernah mendengar Rasulullah menetapkan seperenam bagi nenek. Selengkapnya di Ibn Majah 'Abdullah Muhammad bin Yazid al-Quzawaini, *Sunan Ibn Majah*, Taḥqīq. Muhammad Fuad al-Baqi, *Mirāa al-Jaddah*, (Tk: Dār Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah, tt), 909.

⁴⁶ M.M A'zami, *Dirāsāt fi al-Ḥadīts al-Nabawi wa Tārīkh Tadwīnihi*, (Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1980), 19.

di antaranya, Ahmad Amin dan Ismail Adham yang menganggap sunnah tidak lain adalah tradisi orang dahulu.⁴⁸ Lebih jelas lagi, tokoh kontroversial Abu Rayyah, dalam bukunya *al-Awā' 'alā Sunnah al-Muhammadiyah*, ia menyatakan bahwa yang dimaksud sunnah Nabi hanyalah sunnah *mutawātir*, sunnah yang menerangkan tentang hal-hal yang sudah jelas dalam Islam. Seperti jumlah raka'at salat subuh dua rakat, asar empat rakaat dan lain sebagainya. Adapun pendapat sunnah mencakup segala perilaku Nabi, adalah istilah baru.⁴⁹

Pengingkaran terhadap pewahyuan sunnah, sebagaimana yang dilakukan tokoh-tokoh di atas termasuk Syahrur tentu perlu dikritisi. Mustafa al-Sibai misalnya mengkritisi cara mereka berpendapat dan mengutip pendapat secara tidak adil. Lebih lengkapnya al-Sibai menerangkan, pada dasarnya tokoh-tokoh itu menyandarkan pendapat mereka kepada pendapat Rasyid Ridha. Dalam satu komentarnya terhadap artikel yang berjudul "Islam adalah al-Qur'an itu Sendiri" karya Taufik al-Shidqi,⁵⁰ Rasyid Ridha menyatakan, bahwa pendapat yang mengatakan sunnah adalah bagian dari syariat harus ditinjau kembali. Sebab kalau benar, lalu mengapa Rasulullah melarang para sahabat menuliskan hadis? Namun oleh Mustafa al-Siba'i diberitakan bahwa pendapat ini telah ditarik sendiri oleh Rasyid Ridha. Sayangnya, tokoh-tokoh yang menolak sunnah sebagai sumber hukum, telah melakukan tindakan tidak *fair* dengan mengutip pendapat ini tanpa memberitahukan klarifikasi yang dinyatakan oleh Rasyid Ridha sendiri.⁵¹

Adapun pengingkaran beliau atas kewahyuan sunnah dengan menolak tafsiran ulama pada QS. al-Najm: 3-4 adalah pendapat yang sangat subjektif. Kita mengakui terdapat ulama yang menafsirkan *ḍamīr hu* pada ayat tersebut kepada al-Qur'an sebagaimana klaim Syahrur. Namun, yang perlu diperhatikan bahwa

⁴⁷ Mustafa al-Siba'i, *Al-Sunnah wa Makānatuhā fi al-Tasyri'*, (Tk: Dār al-Waraq, 2000), 159.

⁴⁸ Ahmad Amin, *Fajr al-Islām*, (Kairo: Kalimat al-'Arabiyah li al-Tarjamah wa al-Nasyr, 2011), 243. Lihat juga . M.M. A'zhami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya...*, 44.

⁴⁹ Muhammad Abu Rayyah, *Al-'Awā' 'alā al-Sunnah al-Muhammadiyah aw Difā'an al-Ḥadīa*, (Kairo: Dār al-Ma'arif,), 27.

⁵⁰ Majalah yang dimaksud adalah majalah *Al-Manar*, no. 7 12 th. Ix. Dalam . M.M A'zhami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya...*, 47.

⁵¹ Mustafa al-Siba'i, *Sunnah dan Peranananya dalam Penentuan Hukum...*, 122.

ulama tersebut, tidak bermaksud menolak kewahyuan sunnah, misalnya Ali bin Muhammad al-Jauzi dalam *Zād al-Masir fi 'Ilm al-Tafsīr*, menafsirkan bahwa yang dimaksud pada kalimat *wamā yanṭiqu 'an al-hawa* adalah al-Qur'an yang diucapkan Nabi tidak berasal dari subjektifitasnya sendiri. Namun di samping pernyataan tersebut, ia juga menjelaskan bahwa ijtihad dari pemikiran Nabi yang bersandar pada wahyu juga bisa dinisbahkan sebagai wahyu.⁵² Hal yang sama juga diungkapkan oleh al-Qurthubi, dengan mengutip pendapat tabi'in Qatadah, bahwa ayat al-Najm: 3-4 menunjukkan sunnah dalam hal pengamalannya termasuk wahyu yang dirisalahkan kepada Nabi SAW.⁵³ Sehingga apa yang diklaim Syahrur pada hakikatnya menempatkan dan mengambil konklusi yang tidak seharusnya. Terlebih lagi alasan substansi pernyataan Nabi Muhammad yang diingkari dalam ayat tersebut adalah al-Qur'an, tidak lantas menunjukkan selain al-Qur'an termasuk sunnah bisa diterima oleh orang Quraisy. Faktanya, tidak sedikit sunnah yang ditetapkan pada periode *makkiyah* juga ditolak oleh orang kafir Quraisy. Seperti sunnah mengenai perintah salat sebagai mana yang diriwayatkan oleh Ibn Hisyam dan tata cara wudu yang diriwayatkan oleh al-Haris bin Usamah. Kedua sunnah ini termasuk sunnah periode makkiyah yang ditolak oleh kaum Quraisy sebagai imbas dari penolakan al-Qur'an.

Demikian juga penafsiran subjektif Syahrur pada firman Allah QS. al-Nisa: 69. Kita mengakui, -sebagaimana yang Syahrur tetapkan- bahwa ayat ini menunjukkan Allah adalah satu-satunya zat yang berhak menetapkan halal dan haram atau dalam istilah fiqh disebut *al-Ḥākim*.⁵⁴ Namun perlu ditekankan, dengan begitu bukan berarti Rasul tidak bisa menetapkan sesuatu yang kemudian dirumuskan dalam syariat yang tetap. Seperti perkataan bahwa *ḍamīr hu* pada kata *yata'adda hudūdahu* tersebut hanya kembali pada Allah. Kenyataannya, terdapat tafsir yang mengembalikan *ḍamīr hu* tersebut pada Nabi Muhammad. Muhammad bin

⁵² Jamal al-Din Abu al-Farj Abdurrahman bin 'Ali bin Muhammad al-Jauzi, *Zād al-Masir fi 'Ilm al-Tafsīr*, Taḥqīq. Abdurrazzaq al-Mahdi, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1422 H), 184.

⁵³ Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Farh al-Anshari al-Khazraji Syamsuddin al-Qurtubi, *Al-Jamī' li Ahkām al-Qur'ān*, Taḥqīq. Ahmad al-Bardawi, (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), 85.

⁵⁴ Muhammad Sulaiman 'Abdullah al-Asyqar, *Al-Waḍīḥ fi Uṣūl al-Fiqh*, (Yordan: Dār al-Nafa'is, T.Th), 18.

Mukthar al-Qaisi, dalam tafsirnya *al-Hidāyah ila Bulūgh al-Nihāyah fi 'Ilm Ma'ānī al-Qur'ān wa Tafsīrihi*, menunjukkan *ḍamīr hu* yang terdapat pada kata *ḥudūdahu* justru kembali kepada Nabi Muhammad karena tugasnya sebagai penyampai hukum-hukum Allah (*al-Muballigh li ḥudūdillah*). Di sinilah letak subjektifitas Syahrur, yaitu pernyataan Allah adalah satu-satunya *al-Hākim* bertujuan untuk melemahkan sunnah dan meniadakan haknya sebagai sumber hukum Islam. Adapun pendapat ulama tidak demikian. Nabi memang tidak diberikan hak sebagai *al-Hākim*, namun sebagai Nabi dan Rasul, Nabi adalah *muballigh*. Sementara apa yang disampaikan oleh Nabi terbagi menjadi dua. Pertama yang berdimensi *tauqīfi*, yaitu menyampaikan apa yang terdapat di dalam al-Qur'an. Kedua *taufīqi*, yaitu menyampaikan apa yang dipahami dan ditentukan oleh Nabi sendiri dan mendapat legitimasi dari Allah.⁵⁵ Kategori kedua inilah yang menjadi bukti bahwa sunnah juga bisa menjadi sumber hukum Islam setelah al-Qur'an.

Lebih sebagai penguatan dari penjelasan di atas, mengingkari sunnah sebagai wahyu dan sumber hukum sangat tidak sesuai dengan peran sunnah terhadap al-Qur'an. Pentingnya fungsi sunnah bahkan telah disadari semenjak masa sahabat. Contohnya saja ketika Imran bin Husain mengajarkan hadis, ada seseorang yang minta agar tidak usah mengajarkan hadis, tetapi cukup al-Qur'an saja. Mendengar itu, Imran membantah: "*Kamu dan sahabat-sahabat mu membaca al-Qur'an, sekarang maukah kamu mengajarkan salat dan syarat-syaratnya kepadaku atau zakat dan syarat-syaratnya.*" Mendengar jawaban itu, orang tersebut kemudian sadar bahwa sunnah termasuk sumber hukum penting dalam Islam.⁵⁶ Sehingga sangat tepat ketika Abdul Wahab Khalaf berkomentar bahwa ditinjau dari sumber hukum, maka sunnah menempati posisi kedua sebagai rujukan. Sementara di tinjau dari aspek fungsinya, maka sunnah tidak kalah penting dari pada al-Qur'an itu sendiri. Sebab fungsi sunnah adalah memberikan penafsiran dan penjabaran secara kongkrit terhadap ketentuan al-Qur'an.⁵⁷ Tidak jauh berbeda Wahbah al-Zuhaili juga berpendapat

⁵⁵ Manna al-Khattan, *Mabāḥis fi 'Ulum al-Qur'an*, (Kairo: Maktabah Wahbah, tth), 21.

⁵⁶ Abu 'Abdillah al-Hakim Muhammad bin Hamdawih bin Nu'aim bin al-Hikam al-Dhabi al-Thuhmani al-Naisaburi, *Al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥain*, Taḥqīq Musthafa 'Abdul Qadir 'Atha, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), 192.

bahwa termasuk fungsi sunnah, menguatkan pembicaraan dengan menggunakan bahasa yang lebih jelas dan spesifik agar menghindari kesalahpahaman atas lafal-lafal ayat al-Qur'an yang majaz.⁵⁸

Mengenai alasan Syahrur bahwa sunnah bukanlah sumber hukum karena Nabi tidak memiliki hak untuk menentukan halal dan haram juga merupakan pendapat yang salah. Oleh karenanya, tidak perlu jauh-jauh untuk menolak apa yang dikatakan Syahrur, kita cukup menelaah kembali firman Allah dalam QS. al-A'raf: 157.

Ayat ini dengan jelas memberikan legitimasi Muhammad sebagai Rasul dan Nabi untuk menentukan kehalalan atas semua yang baik, dan keharaman atas segala yang buruk. Sebab apa yang ditentukan oleh Nabi itulah ketentuan Allah, meski ketentuan tersebut tidak termaktub di dalam al-Qur'an melainkan dalam sunnah. Selain QS. al-A'raf: 157, terdapat juga sunnah yang melegitimasi hak Rasul dalam menentukan hukum.⁵⁹

Terkait dengan tuduhan tidak adanya catatan hadis, maka telah dijawab pula oleh Murid al-A'zami, Mustafa al-Sibai. Secara ringkas beliau menjelaskan tuduhan para sahabat tidak mencatat hadis karena merasa bukan sesuatu yang penting, apalagi terdapat larangan Nabi menulis sunnah adalah pendapat yang subjektif dan bentuk sikap sinis terhadap sunnah dan ajaran Islam secara nyata. Karena pada kenyatannya, keterangan Nabi menyuruh untuk menuliskan sunnah pun tidak kalah banyak dengan yang melarang. Sehingga dalam hal ini diketahui bahwa larangan Nabi tidak berlaku mutlak untuk setiap waktu dan setiap orang. Ini pun dibuktikan dengan banyaknya catatan sunnah pribadi yang dimiliki para sahabat. Seperti *al-ṣādiqah* milik Abdullah bin Amr bin Ash, dan catatan sunnah Ali bin Abi Thalib mengenai hukum tebusan dan lain-lainnya.⁶⁰

⁵⁷ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, (T.K, Haramain, 2004), 39.

⁵⁸ Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, (Damaskus: Dār al-Fikr, T.Th), 199.

⁵⁹ Ahmad bin al-Husain bin 'Ali bin Musa al-Khusraujirdi al-Khurasani, *Al-Sunan al-Kubra*, Tahqīq. Muhammad 'Abd al-Qadir 'Atha, bab *La ya'khuzu al-Muslimūn min aimmati ahl al-dzimmah*, (Beirut: Dār al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 2003), 343. Secara lengkap hadis tersebut menceritakan, ketika perang khaibar seseorang dari Bani A'uf yang jelek perangnya menyangsikan Rasulullah dengan bertanya "wahai Muhammad, apakah kalian akan menyembelih *himar-himar* kami, dan memakan buah-buahan kami, dan menyiksa istri-istri kami?"

⁶⁰ Selengkapnya di Mustafa al-Sibai, *Sunnah dan Peranannya dalam Penetapan Hukum Islam...*, 18-19. Terkait dengan penulisan sunnah di zaman sahabat, M.M. A'zami sendiri

Sementara tuduhan kepada para ulama fikih yang memiliki kepentingan atas legitimasi sunnah sebagai manhaj Islam juga merupakan tuduhan tidak berdasar. Tuduhan seperti ini ternyata sangat bertolak belakang dari pernyataan imam-imam fikih sendiri. Di antaranya, Imam al-Syafi'i yang menyatakan bahwa "jika kalian mendapati pendapat ku menyelisih sunnah maka ambil sunnah tersebut dan tinggalkan pendapat ku".⁶¹ Begitu pula dengan Imam Abu Hanifah, ia melarang tegas orang yang mengambil pendapatnya tanpa mengetahui dalilnya.⁶² Malik bin Anas pun menghimbau untuk tidak mengikut pendapatnya jika bertentangan dengan *al-sunnah*.⁶³ Keterangan ini bahkan menunjukkan para ulama fikih pun menyuruh meninggalkan produk ijtihad mereka jika kemudian hari didapati pertentangannya dengan sunnah Nabi yang *ṣahīḥ*. Sehingga sangat jelas, tuduhan atas mereka berangkat dari subjektifitas belaka dan tanpa bukti kongkrit.

Semua keterangan di atas menyadarkan kita bahwa baik pengertian dan landasan Syahrur dalam melihat sunnah tidak seperti pembaharuan yang ia klaim. Terbukti apa yang ia nyatakan telah ada sebelumnya dan telah dibantah pula. Oleh karenanya, dapat dimaklumi jika Nasr Hamid Abu Zaid sendiri berkomentar bahwa apa yang ditawarkan Syahrur tidak ada yang orisinal.⁶⁴

Kritik Metodologi

Sebagaimana yang telah dipaparkan sebelumnya, dapat diketahui metode yang digunakan Syahrur sarat dengan teori

membukukan 50 sahabat yang memiliki catatan hadis termasuk sahabat besar seperti Abu Bakar, Umar, Ali, Aisyah, Ibnu Abbas, dan lain-lain. Sublications, 1978), 34-59.

⁶¹ Syamsuddin Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin 'Utsman bin Qaimaz adzahabi, *Siyār A'lām al-Nubāla'*, (Kairo: Dār al-Hadīts, 2006), 247.

⁶² Abu 'Umar bin 'Abdillah bin Muhammad bin 'Abdil Bar bin 'Ashim al-Namari al-Qurthubi, *Al-Intiqā' fi Faḍā'il al-Tsalātsah al-A'immah al-Fuqahā'*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, T.Th), 145.

⁶³ Abu Muhammad 'Ali bin Ahmad bin Sa'id bin Hazm al-Andalusi al-Qurthubi al-Zhahiri, Taḥqīq. Ahmad Muhammad Syakir, *Al-Iḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām*, (Beirut, Dār al-Afaq al-Jadīdah, T.Th), 228.

⁶⁴ Nasr Hamid Abu Zaid, *The Simple Task; The Complicated Theory, (a Commentary on Muhammad Shahrour's Project)* Terj. Bahasa Indonesia, *Mengurai Benang Kusut Teori Pembacaan Kontemporer*, dalam *Muhammad Syahrur, Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, (Yogyakarta: ELSAQ Press, 2007), 9.

lingusitik dan filsafat. Utamanya pada konsep anti sinonimitas yang terwujud dalam berbagai terma pokok di mana Syahrur mengartikan dengan pengertian lain. Juga dengan dialektika dalam menentukan dua gerak *-istiqāmah* dan *ḥanifiyyah-* yang menjadi tolak ukur perubahan dan penetapan hukum. Semua ini sekali lagi membuktikan Syahrur sama sekali tidak berangkat dari ilmu-ilmu yang telah disepakati oleh ulama Islam pada umumnya.

Berdasarkan keterangan di atas, dapat diketahui bahwa dari segi metodologi, Syahrur sangat tidak otoritatif. Karena membangun konsep sunnah yang sangat berbeda dan tidak berdasar pada kaidah-kaidah pokok ilmu hadis dan fikih yang selama ini memberikan bentuk terhadap istilah sunnah. Dalam hal ini, bahkan dari ukuran keilmiahan modern, bisa dikatakan selain metodenya yang “campur-aduk”, metode yang dibangun oleh Syahrur juga sangat tidak ilmiah. Frans Magnis Suseno mengatakan bahwa *“rasionalitas ilmu teologi lain dari pada rasionalitas ilmu kimia maupun rasionalitas ilmu sosiologi. Pernyataan-pernyataan kegamaan tidak memiliki rasionalitas fisika, tetapi itu tidak berarti bahwa pernyataan kegamaan tidak memiliki rasionalitas.”*⁶⁵ Berdasarkan pernyataan ini dapat disimpulkan, bahkan dari kaca mata filsafat kontemporer sendiri, sebuah penelitian terhadap bangunan keilmuan yang dilakukan tanpa mengindahkan dasar-dasar dari bangunan tersebut, kemudian menelitinya dengan kaca mata yang sangat berbeda maka penelitian itu tidak bisa dinyatakan sebagai sebuah keilmiahan yang rasional. Maka apa yang dilakukan Syahrur yaitu meneliti sunnah dengan tidak mengindahkan dasar-dasar pokok khazanah keislaman, utamanya ilmu hadis dan fikih yang selama ini menopang istilah sunnah, lalu kemudian menggunakan metode “gado-gado” yang sangat berbeda, bahkan bertentangan dengan ajaran Islam, menunjukkan penelitiannya tidak memenuhi kaidah keilmiahan secara rasional dan tentunya tidak otoritatif. Sebagaimana tidak otoritatifnya pakar kelautan menganalisa sebuah pesawat tanpa mengindahkan teori-teori penerbangan yang telah membangun kerangka teori pembuatan pesawat selama ini.

Lebih jauh, upaya Syahrur dengan menggunakan metodologi yang kenyataannya diambil dari keilmuan Barat untuk memberi-

⁶⁵ Frans Magnis-Suseno, *Pijar-Pijar Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 2005), 192.

kan pemahaman atas konsep kunci dalam Islam merupakan salah satu bentuk pencorengan dan pemutusan epistemologi keilmuan Islam. Sebab, setiap ilmu jika dicermati prinsip-prinsip epistemologinya, menunjukkan muatan nilai yang bersumber dari pandangan hidup suatu bangsa, agama dan peradaban.⁶⁶ Sementara keilmuan Barat dan keilmuan Islam tentu memiliki muatan nilai yang berbeda bahkan bertentangan satu sama lain.

Keilmuan Islam dibentuk dari struktur konsep dunia dan akhirat sekaligus struktur konsep dunia yang baru, seperti konsep tentang Tuhan dan keimanan kepada Allah. Dengan begitu, sumber keilmuannya adalah wahyu.⁶⁷ Sementara tradisi ilmu yang berkembang di Barat mengalami problematika. Sebagaimana yang diungkapkan oleh al-Attas, bahwa pada hakikatnya keilmuan Barat telah kehilangan tujuan dan hanya memproduksi kekacauan dan skeptisisme. Hal ini karena bagi Barat, kebenaran fundamental dari agama dipandang sekedar teoritis. Kebenaran absolut dinegasikan dan nilai relatif diterima.

Konsekuensinya, adalah penegasian Tuhan dan akhirat serta menempatkan manusia sebagai satu-satunya yang berhak mengatur dunia.⁶⁸ Berdasarkan kenyataan ini, dapat dibayangkan implikasi metode Syahrur jika betul diterapkan pada konsep keilmuan Islam, termasuk konsep sunnah. Salah satu implikasi yang jelas terlihat adalah pemutusan mata rantai epistemologi Islam yang menempatkan wahyu dan otoritas ulama sebagai sumber rujukan. Juga implikasi terhadap penegasian Ilmu Fiqh yang selama ini menempati posisi penting dalam peta pemikiran Islam, karena fikih merupakan keilmuan yang dihasilkan dari peradaban Islam tanpa adopsi dari hukum manapun.⁶⁹ Dengan demikian sangat jelas akan terjadi kekacauan (*chaos*) apabila benar-benar diterapkan.

⁶⁶ Epistemologi dalam pemikiran Islam, *Islamia*. Tahun II, No. 5, April-Juni 2005.

⁶⁷ Syamsuddin Arif dan Dinar Dewi Kania "Filsafat Islam dan Tradisi Keilmuan Islam", dalam Adian Husaini, et. al., *Filsafat Ilmu: Perspektif Barat dan Islam*, (Jakarta: Gema Insani, 2013), 23-24.

⁶⁸ *Powerful Ideas: Perspectives on the Good Society*, (Victoria: The Cranalana Program, 2002), 231-240. 38. Adian Husaini. "Urgensi Epistemologi Islam". Dalam *filsafat Ilmu...*, 38.

⁶⁹ Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwīm al-'Aql al-'Arabi*, 96. Nirwan Syafrin "Konstruksi Epistemologi Islam: Telaah Bidang fikih dan Ushul Fikih" dalam *filsafat Ilmu...*, 128.

Kritik Penerapan Metodologi

Sebagaimana keterangan sebelumnya, dapat dilihat bagaimana Syahrur dalam menerapkan metodologinya untuk mengamalkan sunnah. Penerapan tersebut mula-mula pada teori antisiononimitas yang dipergunakan Syahrur dalam membagi Muhammad statusnya sebagai Rasul (*risālah*) dan Nabi (*nubuwwah*) dengan berpegang pada sumber rujukan utama *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Hal ini berimplikasi pada interaksi kepada sunnah yang harus juga dibagi menjadi *sunnah al-risālah* dan *sunnah al-nubuwwah*. Ketaatan kepada sunnah hanya pada segi *sunnah al-risālah* dalam tataran tertentu yang dianggap sebagai penjelas dan sejalan dengan ayat-ayat hukum, *hudūd* dan akhlak.

Berdasarkan pembagian ini juga, sangat jelas terlihat bagaimana teori dialektika mempengaruhi penerapan ketaatan kepada sunnah. Antara realitas berita Muhammad sebagai rasul atau penjelas hukum dalam ayat al-Qur'an harus senantiasa bergandengan dengan realitas berita Muhammad dalam tataran kekhususannya sebagai Nabi semata. Hal ini tentu tidak berdampak sedikit. Salah satu dampaknya adalah hukum-hukum yang selama ini dianggap sebagai model baku dalam penerapan hukum, terdistorsi menjadi sebatas ijtihad kekhususan Nabi yang sangat terikat dengan keadaan waktu dan tempat.

Pada kenyataannya, Jika dicermati secara mendalam, maka akan didapati ketidakkonsistenan Syahrur dalam menerapkan metodologinya. Contoh yang paling tampak, dapat ditemukan pada inkonsistensinya terhadap sumber rujukan utamanya *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*.⁷⁰ Salah satu bukti inkonsistensi ialah ketika ia menerjemahkan lafal *sanna* dengan *mā' al-masnūn* yang berarti lancar dan mudah. Ternyata terjemahan tersebut tidak terdapat dalam kamus yang menjadi rujukan utamanya itu. Dalam *Maqāyīs al-Lughah*. Ibnu al-Farisi mengartikan *sanna* sebagai jalan atau petunjuk sebagaimana pengertian ahli bahasa pada umumnya.⁷¹

⁷⁰ Muhammad Syahrur, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, 24. Lihat juga Muhammad Syahrur, *Tirani Islam, Genealogi Masyarakat dan Negara...*, xx.

⁷¹ Ahmad bin Faris Zakariya al-Qazawaini al-Razi, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, (Tk: Dār al-Fikr, 1979), Juz-III, 243. Pengertian ini disepakati oleh banyak ahli bahasa, contohnya al-Jurjani di dalam *Al-Ta'rifāt*-nya memaknai sunnah sebagai *al-Tarīqah*. 'Ali bin Muhammad bin 'Ali al-Zain al-Syarif al-Jurjani, *Kitāb al-Ta'rifāt*, (Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), 116.

Begitu juga dengan lafal *ḥanīfiyyah* yang tidak ditemukan artinya tidak lurus dalam kamus manapun.⁷² Bahkan ia mengingkari sendiri teori antisionimitasnya dengan menyamakan terjemahan kata *bimā* dan *billazī*.⁷³

Contoh inkonsistensi Syahrur yang sangat mencoreng klaim keilmiahannya metodologinya adalah, dia menyandarkan suatu terjemahan yang ternyata tidak terdapat di dalam *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah* tersebut. Hal ini dibuktikan ketika hendak menjelaskan lafal *al-Qur'ān*, ia mengatakan “*dan pada asalnya dalam Bahasa Arab al-Qur'an berasal dari fi'il qarana. Hal ini sebagaimana menurut Ibnu Faris, lafal qara'a adalah bentuk musytaq dari qarana.*”⁷⁴ Penyandaran ini adalah sebuah kebohongan Muhammad Syahrur terhadap Ibnu Faris, karena di dalam kamusnya, ia tidak menerjemahkan seperti yang diklaim Muhammad Syahrur.⁷⁵

Ketidakkonsistenan syahrur, selain memang berangkat dari subjektifitasnya dan ketidakilmiahannya, juga akibat dari metodologinya yang secara mendasar sudah mengalami kerancuan. Contoh paling mendasar saja pada praktek antisionimitas, ternyata melanggar kaidah umum Bahasa Arab yang sudah mutlak. Seperti ketika ia memisahkan makna *al-Qur'ān* dengan *al-Furqān* berdasarkan QS. al-Baqarah: 185. Menanggapi ayat ini, Syahrur dengan jelas mengatakan bahwa disebabkan lafal *al-Furqān* itu bersambung (*ma'tūf*) dengan lafal *al-Qur'ān*, maka hal itu mengindikasikan bahwa kedua maknanya berbeda.⁷⁶

⁷² Ibnu al-Munzir mengartikan *istiḡāmah* adalah teguh dan tetap. Sementara *ḥanīf* adalah condong kepada kebenaran. Ibnu Munzir juga menyamakan *ḥanīf* dengan *mustaqīm*. Muhammad bin Mukrim bin Manzur al-Afriqi al-Mishri, *Lisān al-'Arab*, (Beirut: Dār Ṣādir, T.Th), Jilid 9, 56 dan jilid ke-12, 496. Raghīb al-Ashfahani, mengartikan lafal *istiḡāmah* dengan berada pada jalan yang lurus. Begitu pula dengan kata *ḥanīf*, Abu al-Qasim al-Husain bin Muhammad al-Ma'ruf bi al-Raghīb al-Ashfahani, Taḥqīq Shafwan 'Adnan al-Dawadi, *Al-Mufradāt fī Garīb al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Qalam, 1412), 992 dan 260.

⁷³ Ketika Syahrur berbicara tentang kisah-kisah dalam al-Quran, dia menulis “... frasa *bimā* di sini adalah semakna dengan *bi al-ladzi*”. Muhammad Syahrur, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, 95. Padahal bukunya tentang negara dan masyarakat, dia menyatakan bahwa ketiadaan materi semantik dalam pengajaran Bahasa Arab “memperkuat eksistensi sinonimitas menurut orang Arab, yang bertujuan dan dipengaruhi despotisme”. Muhammad Syahrur, *Dirāsāt Islāmiyah Mu'āṣirah fī al-Dawlah wa al-Mujtama'*, (Damaskus: Al-Ahali, 1994), 324.

⁷⁴ Muhammad Syahrur, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, 74.

⁷⁵ Di sini jelas terlihat Ibnu Faris tidak mengambil dari kata kerja *qarana*. Ahmad bin Faris Zakariya al-Qazawaini al-Razi, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah...*, 79.

⁷⁶ Muhammad Syahrur, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, 65.

Pernyataan ini tentu salah dengan kadar kesalahan yang sangat sulit dicerna bahwa yang melakukannya adalah seorang “pakar” sekelas Muhammad Syahrur. Setidaknya ada dua kesalahan Syahrur, pertama, mengatakan lafal *al-Furqān* bersambung dengan *al-Qur’ān*. Sebab yang benar, lafal *al-Furqān* tidak bersambung dengan *al-Qur’ān*, tetapi ia bersambung dengan lafal *al-Hudā*. Hal ini terindikasi jelas dari harakat akhir lafal *al-Furqān* yang *kasrah*, sama dengan *al-Hudā*. Adapun lafal *al-Qur’ān* menjadi *nā’ibal-fā’il* dari lafal *unzila*. Kedua, tidak ada satu kaidah Bahasa Arab pun yang mengharuskan adanya perbedaan makna dari dua kata yang saling bersambung (*ma’tūf wa ma’tāf ‘alaih*). Contoh kongkrit adanya persamaan makna antara dua kata yang saling bersambung bisa dilihat pada *syā’ir jahilī* berikut:⁷⁷

فقدمت الأديم لراهشيه وألفى قولها كذبا و مينا

Lafal *kazban* dan *mainan* dalam syair *jahilī* di atas memiliki arti yang sama. Sehingga adanya ketersambungan tersebut menunjukkan penguatan (*wa al-’atf li al-taukīd*)

Kerancuan dan inkonsistensi juga ditemukan sekaligus pada pembagian Syahrur atas *sunnah al-risālah* dan *sunnah al-nubuwwah*. Perbedaan ini –sebagaimana yang telah dipaparkan sebelumnya– karena Syahrur menyimpulkan Muhammad memiliki dua realitas. Pertama sebagai utusan dan penjelas hukum Allah (*rasūl*). Kedua, Muhammad sebagai Nabi yang agung. Premis ini Syahrur simpulkan dari hasil telaahnya pada ayat yang berawalan *yā ayyuha al-rasūl* dan *yā ayyuha al-nabī*. Ternyata, kenyataannya perbedaan ini tidak bisa diterapkan pada semua ayat dalam *al-Qur’an*. Karena terdapat ayat yang tidak memisahkan dimensi Rasul dan dimensi Nabi. Seperti pada QS. *al-A’raf* : 157.

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي
التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ ...

Dalam ayat ini dengan sangat jelas, kata *al-Nabī* disandarkan kepada *al-Rasūl* yang berarti merujuk pada orang yang sama yaitu Muhammad sebagai Nabi dan Rasul tanpa memisahkan dimensi

⁷⁷ Mahir al-Munajjid, *Al-Isykalīyyāt al-Manhajīyah...*, 564.

dalam hal ketaatannya (*yattabi'ūn*). Oleh karenanya, sangat tepat apa yang dikatakan oleh Ahmad Imran dalam kitab *al-Qirāah al-Mu'āṣirah li al-Qur'ān fi al-Mizān* bahwa status Nabi dan Rasul tidak bisa dipisahkan.⁷⁸

Contoh kerancuan yang paling kongkrit juga ditemukan aspek *al-ṭā'ah al-muttaṣilah*. Secara gamblang Syahrur memasukkan masalah ibadah, hukum dan akhlak dalam aspek ini. Syahrur kemudian memberikan contoh pada ayat tentang jilbab, dengan menjadikan al-Nur: 31 sebagai batas terendah (*ḥad al-'adnā*) dan sunnah Nabi yang membatasi aurat pada telapak tangan dan wajah sebagai batas maksimal (*ḥad al-'alā*). Penerapan seperti ini akan menemukan kerancuan ketika diterapkan pada salat sebagai aspek ibadah. Dalam salah satu ayat tentang salat, Allah berfirman: "*laksanakanlah salat, sejak matahari tergelincir sampai gelapnya malam dan subuh, sungguh salat subuh disaksikan para malaikat*".⁷⁹ Zahirnya ayat menunjukkan bahwa waktu salat hanya ada tiga, saat matahari tergelincir, tengah malam dan subuh. Atau secara spesifik dinyatakan salat hanya ada tiga; magrib, isya dan subuh. Adapun salat lima waktu yang kita ketahui itu berasal dari contoh dari Nabi berdasarkan *sunnah fi'liyyah*. Maka tentu jika metode Syahrur dipergunakan dalam hal ini, salat yang selama ini lima bisa dikerjakan hanya tiga. Sebab ayat al-Qur'an yang menunjukkan tiga menjadi batas minimal, sementara sunnah Nabi yang menunjukkan lima adalah batas maksimal.

Pada kenyataannya, tentu Syahrur tidak akan menerapkannya seperti seharusnya jika ia konsisten terhadap metodenya. Untuk itu, dalam masalah salat ia berdalih dengan mengatakan bahwa Allah mewajibkan seluruh hambanya untuk mengerjakan salat dan zakat; dan Allah tahu bahwa hal itu belum dijelaskan secara terperinci di dalam *Tanzīl al-Ḥakīm*. Untuk itu, ia menyertakan kewajiban ini kepada Rasul.⁸⁰ Namun lagi-lagi ini bertentangan dengan apa yang dikatakannya di dalam karyanya yang lain. Dalam

⁷⁸ Ahmad Imran mengatakan "*dalam pribadi Muhammad terkumpul sifat nubuwwah dan risalah tanpa membeda-bedakan, dan taklif yang Allah berikan adalah agar Nabi menyampaikan seluruh apa yang diturunkan kepadanya tanpa terkecuali, jika tidak maka dia tidak menyampaikan risalahnya.*" Ahmad Imran, *Al-Qirā'ah al-Mu'āṣirah li al-Qur'ān fi al-Mizān*, (Beirut: Dār an-Nafa'is, 1995), 208.

⁷⁹ Al-Isra: 78.

⁸⁰ Muhammad Syahrur, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān*...453.

kitab *Naḥw Uṣūl al-Jadīdah*, dia menentang orang yang menganggap bahwa sunnah sebagai penjelas al-Qur'an.⁸¹

Perkataan Syahrur dalam kitabnya jelas menunjukkan bahwa ia menolak pendapat bahwa sunnah adalah penjelas terhadap ayat al-Qur'an. Berdasarkan ini maka sangat jelas betapa tidak konsisten dan rancunya metode yang ditetapkan dan diterapkan Syahrur. Sehingga kita berkesimpulan bahwa jika metode seperti ini yang kita terapkan untuk memahami sunnah maka sudah pasti yang didapatkan hanya pemahaman yang rancu juga.

Tidak mengherankan jika al-Buti menyatakan bahwa buku Syahrur penuh dengan kedustaan, kebohongan, kesia-siaan dan penyelewengan.⁸² Lebih dari itu, bahkan Mahir al-Munajjid telah menyimpulkan kesalahan metodologi Syahrur. Di antaranya adalah perusakan karakter dan sistem bahasa, ketidakmampuan membaca kamus dan memahaminya serta melakukan penafsiran kata-kata yang bukan artinya dan pemalsuan informasi kebahasaan dan klaim terhadap data yang tidak ada.⁸³

Penutup

Tidak semua klaim pembaharuan terhadap konsep sunnah berbuah baik terhadap ajaran dan amalan-amalan Islam. Bukti konkrit dari pernyataan tersebut adalah klaim pembaharuan konsep sunnah yang ditawarkan oleh Syahrur. Pembaharuan yang diagung-agungkan pada kenyataannya hanya mengulang kembali apa yang telah diungkapkan oleh para orientalis dan pengingkar sunnah. Tentu apa yang disebut pembaharuan tersebut telah dijawab oleh ulama Islam. Seperti klaim sunnah bukanlah wahyu dan sumber hukum Islam. Begitu juga dengan metodologi Syahrur yang bahkan bersandar pada teori-teori yang sangat bertentangan dengan ajaran Islam sendiri dan berimplikasi pada pemutusan rantai epitemologi Islam serta melahirkan kerancuan dalam penerapannya.

⁸¹ Muhammad Syahrur, *Naḥw Uṣūl al-Jadīdah ...*, 201-202.

⁸² Said Ramadhan al-Buti, "Al-Khalfiyyah al-Yahudiyyah Lisiy'ari Qirā'ah Mu'āṣirah" dalam jurnal *Nahju al-Islam*, Vol. 42, Desember 1990.

⁸³ Mahir al-Munajjid, *Al-Isykaliyat al-Manhajiyah...*, 211.

Daftar Pustaka

- 'Abdul, 'Abdul Ghani. T.Th. *Ḥujjiyah al-Sunnah*. T.K: Silsilah Qaḍaya al-Fikr al-Islāmi.
- A'zhami, M.M. T.Th. *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, Terj. Mustafa Ali Ya'qub. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Abdullah, Amin. 1996. *Arkoun dan Kritik Nalar Islam*. Dalam Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan pemikiran Mohammed Arkoun. Yogyakarta: LKiS.
- Amin, Ahmad. 2011. *Fajr al-Islām*. Kairo: Kalimat al-'Arabiyyah li al-Tarjamah wa al-Nasyr.
- Arif, Syamsuddin dan Dinar Dewi Kania. 2013. "Filsafat Islam dan Tradisi Keilmuan Islam", dalam Adian Husaini. et. al. *Filsafat Ilmu: Perspektif Barat dan Islam*. Jakarta: Gema Insani.
- Al-Ashfahani, Abu al-Qasim al-Husain bin Muhammad al-Ma'ruf bi al-Raghib. 1412. Taḥqīq Shafwan 'Adnan al-Dawadi. *Al-Mufradāt fi Garīb al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Qalam.
- Al-Asyqar, Muhammad Sulaiman 'Abdullah. T.Th. *Al-Wadih fi Uṣūl al-Fiqh*. Yordan: Dār al-Nafa'is.
- Azami, M.M. 1978. *Studies Early Hadith Literature*. Indiana: American Trust Publications.
- _____. 1980. *Dirāsāt fi al-Ḥadīs al-Nabawi wa Tārīkh Tadwīnihi*. Beirut: Al-Maktab al-Islami.
- Azami, Musthafa. 2004. *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, diterjemahkan oleh Asrofi Shodri. Jakarta; Pustaka Firdaus.
- Badawi, Abdurrahman. 1993. *Mausū'ah al-Musyṭasriqīn*. Beirut: Dār al-'Ilmi al-Malāyīn. Cet. III.
- Al-Buti, Said Ramadhan. 1990. "Al-Khalfiyyah al-Yahūdiyyah Lisyi'āri Qirā'ah Mu'āshirah, dalam jurnal *Nahj al-Islām*. vol. 42.
- _____. 1990. "Al-Khalfiyyah al-Yahudiyyah li Syi'āri Qirā'ah Mu'āshirah" dalam jurnal *Nahju al-Islam*. Vol. 42.
- Al-Dimasyqi, Abu al-Fuda' Isma'il bin 'Umar bin Katsir al-Qarasyi. 1420 H/ 1999 M. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Taḥqīq Sami bin Muhammad Salamah. Dār Ṭayyibah.

- Al-Dzahabi, Syamsuddin Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin 'Utsman bin Qaimaz. 2006. *Siyār a'Lām al-Nubāla'*. Kairo: Dār al-Hadis.
- Epistemologi dalam pemikiran Islam. 2005. Islamia. Tahun II. No. 5. April-Juni.
- Hallaq, Wael B. 1997. *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge: Cambridge Universty Press.
- Imran, Ahmad. 1995. *Al-Qirā'ah al-Muāṣirah li al-Qur'ān fi al-Mizān*. Beirut: Dār al-Nafa'is.
- Al-Jauzi, Jamal al-Din Abu al-Farj Abdurrahman bin 'Ali bin Muhammad. 1422 H. *Zād al-Masir fi 'Ilm al-Taḥqīq*, Taḥqīq. Abdurrazzaq al-Mahdi. Beirut: Dār al-Kitab al-'Arabi.
- Al-Jurjani, 'Ali bin Muhammad bin 'Ali az-Zain al-Syarif. 1983. *Kitāb al-Ta'rifāt*. Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Khallaf, Abdul Wahhab. 2004. *Ilm Uṣūl al-Fiqh*. T.K. Haramain.
- Al-Khatib, Muhammad 'Ajjaj. 1981. *Uṣūl al-Ḥadīa 'Ulūmuhu wa Muṣṭalahuhu*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Khattan, Manna. T.Th. *Mabāḥis fi 'Ulum al-Qur'an*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Al-Khurasani, Ahmad bin al-Husain bin 'Ali bin Musa al-Khusraujirdi. 2003. *Al-Sunan al-Kubra*, Taḥqīq. Muhammad 'Abd al-Qadir 'Atha. Beirut: Dār al-Maktabah al-'Ilmiyyah.
- Khurzman, Charles ed. 2001. *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global*. Terj. Bahrul Ulum dan Henri Junaidi. Jakarta: Paramadina.
- Kurdi. dkk. 2010. *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: Elsaq Press.
- Al-Mishri, Muhammad bin Mukrim bin Manzur al-Afriqi. T.Th. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣadir.
- Al-Na'im, Abdullah Ahmad. 1990. *Toward an Islamic Reformation Syracuse University Press*.
- Al-Naisaburi, Abu 'Abdillah al-Hakim Muhammad bin Hamdawih in Nu'aim bin al-Hikam al-Dhabi al-Thuhmani. 1990. Taḥqīq Musthafa 'Abdul Qadir 'Atha. *Al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥain*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

- Al-Nasa'i, Abu Abdirrahman Ahmad bin Syu'aib bin 'Ali al-Khurasani. 1986. *Al-Sunan Al-bugrā li al-Nasā'i*. Taḥqīq Abd al-Fatah Abu Ghadah. T.K: Maktab al-Maṭbu'at al-Islami.
- Al-Qadir, Abd. 1942. *Naḍrāt 'Ammah fi Tārīkh al-Fiqh al-Islāmi*. Mesir: 'Ulum Press.
- Al-Qurthubi, Abu 'Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Farh al-Anshari al-Khazraji Syams al-Din. 1964. *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*. Al-Qāhirah: Dār al-Maktabah al-Miṣriyah.
- Al-Qurthubi, Abu 'Umar bin 'Abdillah bin Muhammad bin 'Abdil Bar bin 'Ashim al-Namari. T.Th. *Al-Intiqā' fi Faḍā'il al-Tsalātsah al-'Immah al-Fuḡhā'*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Quzawaini, Ibn Majah 'Abdullah Muhammad bin Yazid. T.Th. *Sunan Ibn Majah*, Taḥqīq. Muhammad Fuad al-Baqi. *Mirāa al-Jaddah*. Tk: Dār Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah.
- Rahman, Fazlur. 1995. *Membuka Pintu Ijtihad*. Terj. Ana Mahyuddin. Bandung: Pustaka.
- Rayyah, Muhammad Abu. T.Th. *Al-'Awā' 'ala al-Sunnah al-Muḥammadiyyah aw Difa' an al-Ḥadīs*. Kairo: Dār al-Ma'arif.
- Al-Razi, Ahmad bin Faris Zakariya al-Qazawaini. 1979. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. T.K: Dār al-Fikr.
- Al-Sanadi, Abdul Qadir bin Hubaibillah. 1975. *Ḥujjiyah al-Sunnah al-Nabawiyah wa Maknatuhā fi al-Tasyrī' al-'Islāmī*. Madinah: al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah al-Madīnah al-Munawwarah.
- Schacht, Josept. 1971. *The Origin of Muhammadan Jurisprudence*. London: Oxfort at The Clarendon Press.
- Al-Shaidawi, Yusuf. T.Th. *Baidah al-Dik; Naqd Lughawiy li Kitāb "al-Kitab wa al-Qur'an"*. T.K: al-Maṭba'ah al-Ta'awuniyyah.
- Sholikhin, Muhammad. T.Th. *Studi Kasus Syekh M.M al-A'zhami, dalam Motentisitas Hadis*. T.K: Garudhawaca.
- Al-Sibā'i, Mustafa. 2000. *Al-Sunnah wa Makānatuhā fi al-Tasyrī'*. T.K: Dār al-Waraq.
- Sibawaihi. 2002. "Pembacaan Qur'an Muhammad Syahrur", dalam Jurnal *Taṣwīr al-Afkar*. Lapeddam NU. Edisi No. 12.

- Suseno, Frans Magnis. 2005. *Pijar-Pijar Fisafat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Syahrur, Muhammad. 1990. *Al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āṣirah*. Damaskus: Al-Ahali.
- _____. 1994. *Dirāsāt Islāmiyah Mu'āṣirah fī al-Dawlah wa al-Mujtama'*. Damaskus: Al-Ahali.
- _____. 2003. *Tirani Islam, Genealogi Masyarakat dan Negara*, Penj, Saifuddin Zuhri Qudsy dan Badrus Syamsul Fata. Yogyakarta: LKiS.
- _____. 2008. *Tajfif Manābi' al-Irhab*. Damaskus: Al-Api.
- _____. 2010. *Naḥw Uṣūl Jadidiah li al-Fiqh al-Islāmī*, diterjemahkan oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin dalam *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Elsaq Press.
- _____. 2012. *Al-Sunnah al-Rasūliyyah wa al-Sunnah al-Nabawiyah Ru'yah Jadidah*. Beirut: Dār as-Syaqi.
- Syamsuddin, Sahiron. dkk. 2003. *Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Islamika.
- Al-Syawwaf, Munir Muhammad Thahir. 1993. *Tahāfut al-Qirā'ah al-Mu'āṣirah*. Cyprus: Al-Syawwaf li al-Nasyr wa al-Dirāsah.
- Zaid, Nashr Hamid Abu. 2007. "The Simple Task; The Complicated Theory. a Commentary on Muhammad Sharour's Project". terj. "Mengurai Benang Kusut Teori Pembacaan Kontemporer dalam Muhammad Syahrur. *Prinsip dan Dasr Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*. Yogyakarta: eLSAQ Press.
- Al-Zuhaili, Wahbah. T.Th. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*. Damaskus: Dār al-Fikr.