KONSEP SUNNAH DALAM PERSPEKTIF MUHAMMAD SYAHRUR

Ardiansyah

IAIN Alauddin Medan Sumatra Utara

Abstrak: The paper describes concept of *sunnah* by Muhammad Syahrur whose concept differ from common agreement. He separates *hadith* from *sunnah*. The first is all about Muhammad's live both as a prophet and man. It's meant to his interactions with certain events at specific times in whole of his life. Therefore, *hadith* is not divine revelation from Allah SWT due to Prophet Muhammad phub and his followers don't attend *hadith* as revelation. The second, *sunnah*, is derived from *sanna* which means easiness. Afterwards, Syahrur classified *sunnah* into two terms, namely, *sunnah al-nubuwwah* and *sunnah al-risālah*. First is prophet's knowledge about sciences, humankind, history, and everything that doesn't relate to *halal-haram* and obedience. And second refers to knowledge and news such as *hadith* which explains metaphysics.

Keywords: Shahrur, *Sunnah*, *Hadith*.

Pendahuluan

Membincangkan konsep sunnah sudah biasa ditemukan dalam literatur ilmu-ilmu Hadits. Namun, berbeda ketika konsep sunnah tersebut dilihat dari perspektif Muhammad Syahrûr yang tidak memiliki latar belakang pendidikan agama secara runtut. Beliau adalah seorang professor yang pakar dalam bidang Teknik Sipil bagian pertanahan dan geologi. Akan tetapi ia banyak menulis buku dan artikel mengenai kajian-kajian keislaman. Pandangannya yang tajam dengan pisau analisis tata bahasa yang kuat - tidak ada kata yang sinonim (*'adam at-tarâduf*) - dan didukung pula dengan kemampuannya secara individu, menjadikan setiap tulisannya layak dibaca dan dikritisi. Wacana pemikiran yang beliau lontarkan dalam hal memahami teks Al-Qur'an dan Hadits sungguh menggemparkan, sebab sangat bertolak belakang dengan pandangan jumhur ulama klasik dan kontemporer. Perspektifnya yang tidak lazim itu mengundang sejumlah respon yang beragam. Pembacaaan gaya baru (*qirâ'ah mu'âshirah*) ala Syahrûr ini tidak saja menelaah Al-Qur'an sebagai sumber ajaran Islam akan tetapi juga Hadits dan Muhammad sebagai seorang nabi dan rasul. Kecerdasannya dalam memahami maksud (*dalâlah*) dari ayat Al-Qur'an maupun Hadits menjadikan pandangannya patut untuk diketahui dan dikritisi. Oleh karena itulah, kajian ini akan mencoba untuk mendeskripsikan konsep sunnah menurut perspektif Muhammad Syahrûr.

Riwayat Kehidupan Muhammad Syahrûr dan Karya Ilmiahnya

Prof. Dr. Ir. Muhammad Syahrûr lahir di Damaskus, Syiria,[1] pada 11 April 1938. Ayahnya bernama Daib sedangkan ibunya bernama Siddîqah binti Shâleh

[1] Kota ini telah dibangun sejak 3000 tahun sebelum masehi, bahkan menurut legenda dinyatakan nabi Hud as adalah orang pertama yang membangun kota ini setelah terjadi banjir besar melanda dunia. Kota ini secara bergantian dikuasai oleh kerajaan Assyiria, Yunani, Romawi dan Bizantiyum. Islam masuk ke Damaskus pada bulan September 653 M. Ketika itu Syiria dikuasai bangsa Romawi kemudian ditaklukkan oleh tentara Islam di bawah pimpinan panglima perang Islam ternama seperti Khâlid bin Walîd ra dan Amr bin 'Âsh pada masa khlaifah Umar bin Khaththâb ra. Lihat Tim Penulis

Filyûn. Syahrûr dikarunia lima orang anak yaitu Thâriq (beristrikan Rihâb), al-Laits (beristrikan Olga), Rîma (bersuamikan Luis), sedangkan yang dua lagi adalah Basîl, dan Mashûn sebagai hasil dari pernikahannya dengan ‘Azîzah. Adapun dua cucunya bernama Muhammad dan Kinân. Perhatian dan kasih sayang Syahrûr kepada keluarganya begitu besar. Hal ini terbukti dengan selalu menyebutkan nama-nama mereka dalam persembahan karya-karyanya. Selain itu, juga tampak dalam penyelenggaraan pernikahan anak perempuanya, Rîma, yang dirayakan dengan mengundang para tokoh-tokoh agama dan bahkan tokoh politik dari partai Bath, partai paling berpengaruh di Syiria saat ini.[2]

Sejak muda belia, Syahrûr terkenal dengan anak yang cerdas dan cemerlang. Hal ini paling tidak dapat dibuktikan dari proses pendidikannya yang lancar dan tidak menghadapi gendala sedikitpun. Jenjang pendidikan Syahrûr sebagaimana anak-anak lainnya diawali dari madrasah Ibtidâiyah, I‘dâdiyah (sederajat SLTP/Tsanawiyah) dan Tsanawiyah (sederajat SMU/Aliyah) di Damaskus. Dalam usianya yang ke-19, Syahrûr memperoleh ijazah Tsanawiyah dari madrasah Abdurrahmân al-Kawâkibî pada tahun 1957 M.[3]

Kecerdasanya terbukti dengan mendapatkan beasiswa dari pemerintah Syiria ke Moskow, Rusia untuk melanjutkan kuliah di bidang Teknik Sipil (*al-handasah al-madaniyyah*) pada Maret 1957. Jenjang pendidikan ini ditempuhnya selama lima tahun mulai 1959 hingga berhasil meraih gelar Diploma (S1) pada tahun 1964. Kemudian kembali ke negara asalnya mengabdikan diri pada Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus hingga tahun 1965. Dalam waktu yang tidak lama, Universitas Damaskus mengutusnya ke Dublin Irlandia tepatnya di *Ireland National University (al-Jami‘ah al-Qaumiyah al-Irilandiyah)* guna melanjutkan studinya pada jenjang Magister dan Doktoral dalam bidang yang sama dengan spesialisasi Mekanika Pertanahan dan Fondasi *(Mikanika Turbât wa Asâsât).* Pada tahun 1969 Syahrûr meraih gelar Master dan tiga tahun kemudian, tahun 1972, beliau behasil menyelesaikan program Doktoralnya. Pada tahun yang sama ia diangkat secara resmi menjadi dosen Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus dan mengampu mata kuliah Mekanika Pertanahan dan Geologi *(Mikanika at-Turbât wa al-Mansya’ât al-Ardhiyyah)*.[4]

Kecerdasan ini ia warisi dari keluarga ayahnya yang cinta ilmu. Menurut pengakuan Syahrûr sendiri bahwa ayahnya adalah murid dekat Syeikh Nâshir ad-Dîn al-Albânî. Setiap kali Syeikh al-Albânî berkunjung ke Damaskus, maka ayahnya menjemputnya dan mengajaknya menginap di rumah mereka. Kemudian ayahnya meminta kepada Syeikh al-Albânî untuk menyampaikan ceramah pengajian.[5] Penjelasan ini menggambarkan betapa akrab dan dekat keluarga Syahrûr dengan sosok Syekh al-Albânî (w. 1999M) seorang pakar Hadits abad ke-21. Sekalipun keluarga Syahrûr begitu dekatnya dengan al-Albânî yang terkenal dengan ulama

---

Ensiklopedi Islam, ***Ensiklopedi Islam*** (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2003) jld. I, hlm. 283. Lihat juga Cyril Glasse, ***Ensiklopedi Islam*** (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1996), 69.

[2] Ahmad Zaki Mubarok, ***Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir Alquran Kontemporer “ala” M. Syahrur*** (Yogyakarta: Elsaq Press, 2007), 137.

[3] Untuk penjelasan lebih lengkap mengenai biographi Muhammad Syahrûr dapat dirujuk langsung ke website resmi beliau yaitu: www.shahrour.org.

[4] Peter Clark, ***The Shahrorur’s Phenomenon; A Liberal Islamic Voice From Syiria***”, Islam and Christian-Muslim Relation, Vol. VII, No. 3, Oktober, 1996, 339.

[5] Penjelasan ini dapat dibaca dalam wawancara ‘Assâf ‘Abûd dengan Muhammad Syahrûr yang dimuat dalam majalah ***ar-Rajul al-Yaum***, edisi I tanggal 01-07-2004, yang diterbitkan Muassasah al-‘Arabiyah li ash-Shahafah wa ath-Thibâ’ah; Uni Emirat Arab, 1. Dan juga dimuat dalam website resmi Syahrûr.

Hadits "konservatif", namun hal itu ternyata tidak mewarnai pemikiran Syahrûr. Bahkan ia cenderung memberontak terhadap pandangan Hadits yang diusung oleh al-Albânî dan ulama Hadits klasik lainnya.[6]

Kota Syiria tercatat sebagai negara yang memiliki pengaruh luar biasa dalam blantika pemikiran di dunia Islam, baik sosial, politik, budaya, dan intelektual. Dari kota ini telah muncul sejumlah tokoh dan ulama ternama seperti Ibnu 'Asyâkir (w. 1176 M), Jamal ad-Dîn al-Qâshimî (w. 1913 M), Nâshir ad-Dîn al-Albânî (w. 1999 M) dan yang masih hidup Prof. Dr. Wahbah al-Zuhailî, Prof. Dr. Sa'îd Ramadhân al-Bûthî dan Prof. Dr. Ir. Muhammad Syahrûr. Penduduk Syiria secara umum sangat toleran dan jauh lebih terlatih untuk hidup berdampingan dengan agama lain jika dibandingkan dengan negara muslim lainnya.[7] Hal ini memang merupakan peninggalan kebijakan dari masa para khalifah dahulu. Di Suriah jumlah umat Islam mencapai 80% sedangkan 20 % terdiri dari Kristen, Yahudi dan aliran-aliran keagamaan lainnya seperti Syi'ah Druz. Dalam undang-undang yang berlaku dinyatakan dengan tegas bahwa kepala negara republik harus beragama Islam, di samping undang-undang juga menjamin kebebasan beragama bagi penduduknya. Adapun mazhab yang berkembang luas adalah mazhab Hanafi sekalipun mazhab lain juga tetap dipergunakan.[8]

Muhammad Syahrûr sangat produktif dalam menulis dan mempublikasikan karya-karya ilmiahnya. Dalam bidang spesialisasinya, Syahrûr telah menulis 4 jilid buku mengenai Ilmu Pondasi dan Ilmu Tanah (*hadasah al-asâsât wa at-turbât*). Selain itu, beliau juga banyak menulis buah pikirannya mengenai kajian-kajian keislaman yang telah pula menyita perhatian ramai dari kalangan cendekiawan muslim dan islamolog. Berikut ini akan diuraikan secara ringkas buku -buku yang telah beliau tulis dan diterbitkan:

1. Al-Kitâb wa al-Qur'ân; qirâ'ah mu'âsirah, terbit tahun 1990
2. Dirâsah Islâmiyah Mu'âshirah fî ad-Daulah wa al-Mujtama', terbit tahun 1994
3. Al-Islâm wa al-Îmân; manzhûmah al-qiyam, terbit tahun 1996
4. Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî; fiqh al-mar'ah, terbit tahun 2000
5. Tajfîf Manâbi' al-Irhâb, terbit tahun 2008

1. al-Kitâb wa al-Qur'ân; qirâ'ah mu'âsirah, terbit tahun 1990.

Buku ini adalah buku pertama Syahrûr yang terdiri dari 822 halaman dengan empat bab pembahasan. Penyusunan buku ini banyak dipengaruhi oleh Prof. Dr. Ja'far Dekk al-Bab rekan sekaligus gurunya dalam bidang linguistik. Syahrûr bertemu dengan Ja'far dikala keduanya sama-sama belajar di Universitas Moskow.[9] Ja'far

---

[6] Hal ini diakui sendiri oleh Syahrur, bahwa pemikiran ayahnya yang banyak diwarnai oleh pemikiran syeikh al-Albânî tidak mempengaruhi pemikirannya. Bahkan lebih berani lagi Syahrûr mengatakan bahwa saya tidak akan tunduk di bawah pendapat siapapun sekalipun ia adalah Imam Syafi'î atau Ibnu 'Abbâs. Pernyataan ini disampaikan Syahrûr dalam suatu wawancara yang berjudul "*lâ aqbalu al-julûsa 'inda aqdâm Ibni 'Abbâs wa asy-Syâfi'î*", dalam www.shahrour.org.

[7] Kultur sosial-politik Syiria sangat mendukung setiap orang untuk menghasilkan dan mempublikasikan pemikiran-pemikirannya, tanpa harus mengalami "sanksi politik" dan "sanksi teologis" sebagaimana yang dialami oleh Nashr Hâmid Abû Zaid. In'am Esha Moh. Inam Esha, ***Rekonstruksi Historis Metodologis Pemikiran M. Syahrûr***" (Jurnal al-Huda, Vol. 2 no. 4, 2001), 124.

[8] Nurcholish Madjid, ***Dialog Keterbukaan; Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*** (Jakarta: Paramadina, 1998), 130.

[9] Ja'far Dekk al-Bab adalah teman sejawat Syahrûr di Universitas Damaskus. Beliau adalah seorang guru besar bidang ilmu bahasa. Mereka bertemu ketika sama-sama menyelesaikan studi di Universitas Moskow antara tahun 1958-1964. Setelah itu mereka berpisah karena Syahrûr melanjutkan studinya di *Ireland National University* Dublin-Irlandia. Sementara Ja'far menyelesaikan studinya hingga doktoral di Universitas Moskow dan selesai pada tahun 1973 dengan judul disertasi "*al-khashâish al-banawiyah*

banyak memberikan masukkan khususnya dalam perumusan metodologi dan memberikan kata pengantar dalam buku ini. Buku ini merupakan hasil kajiannya selama lebih kurang 20 tahun (1970-1990).[10]

Setidaknya ada tiga tahapan dalam penyusunan buku tersebut. Tahap pertama (1970-1980). Masa ini diawali ketika beliau berada di Universitas Dublin. Masa ini merupakan masa pengkajian (*muraja'ât*) serta peletakan dasar awal metodologi pemahaman *adz-dzikr*, *al-kitâb*, *ar-risâlah*, *al-nubuwwah* dan sejumlah kata kunci lainnya. Tahap kedua (1980-1986). Masa ini merupakan masa yang penting dalam pembentukan "kesadaran linguistik"nya dalam pembacaan kitab suci yang diawali dengan berjumpa teman se-almamaternya Ja'far Dekk al-Bâb- yang menekuni Linguistik di Universitas Moskow. Melalui Ja'far itulah, Syahrûr banyak diperkenalkan dengan pemikiran ulama tata bahasa Arab semisal al-Farrâ', Abu Ali al-Fârisî, Ibnu Jinnî, serta al-Jurjanî. Setelah mendalami pemikiran tokoh-tokoh tersebut, Syahrûr sampai kepada satu kesimpulan bahwa tidak adanya sinonimitas (*'adam al-tarâduf*) dalam bahasa Arab. Sejak tahun 1984, Syahrûr mulai menulis pikiran-pikiran penting yang diambil dari ayat-ayat yang tertuang dalam kitab suci. Melalui diskusi bersama Ja'far, Syahrûr berhasil mengumpulkan hasil pikirannya yang masih terpisah-pisah.[11] Tahap ketiga (1986-1990). Syahrûr mulai mengumpulkan hasil pemikirannya yang masih berserakan. Hingga tahun 1987, Syahrûr telah berhasil merampungkan bagian pertama yang berisi gagasan-gagasan dasarnya. Segera setelah itu, bersama Ja'far, Syahrûr berhasil menyusun "hukum dialektika umum" yang ia bahas di bagian kedua buku tersebut. Pada tahun 1992, cetakan pertama buku ini diterbitkan di Mesir.[12]

Menurut Peter Clark, bahwa buku Syahrûr ini telah mengguncang dunia Arab dan sangat kontroversial, sehingga mengundang banyak kecaman.[13] Namun, tidak dapat dinafikan bahwa buku ini mengusung gagasan-gagasan yang cerdas dan liberal mengenai konsep-konsep Al-Qur'an, baik yang berkaitan dengan diskursur teologi, hukum, moral, maupun sosial kemasyarakatan. Buku ini sangat menantang, sebab ia mencoba untuk melakukan eksprimentasi pemikiran dan metodologi baru terhadap kajian Al-Qur'an yang sangat mendasar.[14]

Buku tersebut untuk pertama kali diterbitkan di Mesir oleh percetakan al-Ahâli yang bermarkas di Damaskus. Buku ini sukses dan mendapat sambutan yang luar biasa bahkan dinilai sebagai salah satu buku terlaris (*bestseller*) di Timur Tengah.[15]

---

al-'Arabiyah fî Dhau'i ad-Dirâsah al-Lisâniyah al-Hadîtsah". Pada tahun 1980, kedua teman lama ini bertemu kembali dan terjadilah perbincangan yang sangat berkesan bagi keduanya. Ja'far melihat bahwa Syahrûr memiliki perhatian yang begitu kuat terhadap bahasa, filsafat dan Alquran. Kemudian Ja'far menyarankan agar Syahrûr membaca disertasinya dan semenjak itu pula hubungan keilmuan antara keduanya semakin intensif sehingga menghasilkan buku. Muhammad Syahrûr "***al-Kitâb wa al-Qur'ân; qirâ'ah mu'âshirah*** (Damaskus: al-Ahâli, 1990), 46-47.

[10] ***Ibid.***, 34.

[11] Ahmad Fawaid Sjadzili, ***M. Shahrur: Figur Fenomenal dari Syria***, dalam website htpp://islamlib.com priode 30-06-2006.

[12] Syahrûr, ***op. cit.***, hlm. 46-48.

[13] Peter Clark, ***op. cit***., hlm. 337.

[14] Abdul Mustaqim, ***Mempertimbangkan Metodologi Tafsir Muhammad Syahrûr***, dalam buku Hermeneutika Alquran Mazhab Yogya (Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003), 121.

[15] Mâhir al-Munjîd menyatakan bahwa karya Syahrûr sempat menjadi bestseller di Timur Tengah bukan karena kualitas kandungannya akan tetapi lebih karena faktor-faktor berikut ini: *pertama*, buku ini berusaha menawarkan ide-ide baru ketika penulisnya merasa tidak lagi puas terhadap ide-ide salaf dengan menyandarkan pada produk abad ke- 20 dan memanfaatkan kemajuan dan penemuan ilmiah modern. *Kedua*, tidak adanya karya-karya pemikir lain yang dengan berani menyodorkan tema-tema yang berbahaya dan rawan sebagaimana yang dikaji dalam bukunya *qirâ'ah mu'âshirah*. *Ketiga*, buku

Terbukti, buku ini telah terjual kurang lebih 20.000 eksemplar buku pada terbitan perdananya dan telah empat kali cetak ulang dalam kurun waktu satu setengah tahun. Bahkan, versi bajakan dan photocopy banyak beredar di Lebanon, Yordania, Mesir, termasuk di Indonesia. Terbitnya buku ini tentunya menimbulkan respon yang beragam, baik pro maupun kontra.[16]

Bagi kalangan yang kontra dan menolak, gagasan dekonstruktif M. Syahrûr tersebut dinilai sebagai pendangkalan terhadap agama, sehingga menyebabkan dirinya dituduh sebagai "*an enemy of Islam*" dan "*a western zionist agent*" serta ingkar sunnah.[17] Gugatan terhadap bukunya, sempat mewarnai polemik di berbagai media, baik cetak maupun elektronik di Timur Tengah. Syeikh Sa'id Ramadhân al-Bûthy, misalnya, di sebuah jurnal Timur Tengah yang bernama *Nahj al-Islâm* menulis gugatannya dengan tajuk "*al-Khilfiyah al-Yahûdiyah li Syi'âri Qirâ'ah Mu'âshirah*". Lebih lanjut Dr. Syauqi Abu Khalil sembari mengulangi gugatan al-Bûthî menganggap karya Syahrûr tersebut sebagai perpanjangan tangan zionis (*tanfîzhan li washiyati al-shahyûniyah*). Adapun kritikan dan bantahan dalam bentuk buku antara lain misalnya, Salîm al-Jâbî, MA yang menulis tesis yang bertajuk *Al-Qirâ'ah al-Mu'âshirah li al-Duktûr Syahrûr: Mujarrad Tanjîm* (3 jilid terbit tahun 1991). Menurut Salîm bahwa karya Syahrûr tersebut "hanyalah dugaan semata" (*mujarradu tanjîm*) bukan karya hasil dari penelitian yang akurat dan komprehensif.[18] Gugatan serupa dilancarkan oleh Muhammad Thâhir al-Syawwaf (ahli hukum dari Lebanon) dalam bukunya, *Tahâfutu al- Qirâ'ah al- Mu'âshirah* (terbit tahun 1993). Menurutnya bahwa buku Syahrûr tersebut telah "diracuni" idiom-idiom dan retorika Marxian.[19] Terdapat juga kritik yang secara tajam menganalisa metode dan pendekatan linguistik Syahrûr yaitu kitab "*Munâqasyât al-Isykâliyah al-Manhajiyah fî al-Kitâb wal al-Qur'ân*" karya Muhammad Mâhir al-Munjid yang juga dimuat dalam majalah 'Alâm al-Ma'rifah. Selain itu kitab "*Baidhot ad-Dîkî; Naqd Lughawî li Kitâb "al-Kitâb wa al-Qur'ân*" Yûsuf ash-Shaidawî yang lebih banyak mengkritisi aspek linguistik yang diusung oleh Syahrûr.[20]

Sebaliknya, bagi kalangan yang setuju dengan pemikiran Syahrûr, memberikan penilain positif dan menganggap bahwa karyanya itu merupakan pembacaan baru yang memberikan pencerahan. Wael Hallaq menyatakan bahwa pandangan-pandangan Syahrûr lebih meyakinkan daripada karya ulama lainnya. Sebab metodologi yang ditawarkannya lebih kuat dan logik. Oleh karena itu,

---

ini juga berusaha melepaskan ikatan-ikatan, larangan-larangan dan sanksi-sanksi hukum yang selama ini telah hidup dalam lingkungan sosial di belahan dunia timur. Lihat Mâhir al-Munjîd, ***Munâqasyat al-Isykâliyah al-Manhâjiyah fî al-Kitâb wa al-Qur'ân*** (Beirut: A'lâm al-Fikr, t.th), 211-213.

[16] Ahmad Fawaid, dalam website htpp://www. islamlib.com.

[17] Gazi Tawbah, ***Syahrûr Yulawwi A'nâq an-Nushûsh li Agrâdh gair al-'Ilmiyyah wa at-Taftaqiru ilâ al-Barâ'ah***, dalam *Majalah al-Mujtama'*. (No. 1302, 26 Mei 1998), 56.

[18] Salîm al-Jâbî, ***Al-Qirâ'ah al-Mu'ashirah li al-Duktûr Syahrûr: Mujarradu Tanjîm*** (Damaskus: Âkad, 1991), 11.

[19] Selain itu, tudingan yang tidak kalah kerasnya, sebagaimana diungkapkan Dale F. Eickelman, bahwa pada tahun 1993 seorang penjual buku di Kuwait menganggap bahwa buku Syahrûr "lebih berbahaya daripada *Satanic Verses*-nya Salman Rusydie, mengingat Syahrûr menulis karya tersebut dalam kapasitasnya sebagai pemeluk Islam sebagaimana kita". Anggapan bahwa pemikirannya berbahaya, menyebabkan sebagian pemerintah negara-negara Arab, semisal Arab Saudi, Mesir, Qatar, dan Emirat Arab secara resmi melarang peredaran buku tersebut di negaranya. Ahmad Fawaid, dalam website htpp://www. islamlib.com

[20] Yûsuf ash-Shaidawî, ***Baidhot ad-Dîkî; Naqd Lughawî li Kitâb "al-Kitâb wa al-Qur'ân*** (ttp: Mathba 'ah at-Ta 'awuniyyah, 1993). Syahrûr sendiri telah menyebutkan karya-karya yang mengkritisi pemikirannya baik dalam bentuk buku maupun artikel dan jumlahnya mencapai puluhan. Lihatwebsite resminya: htpp://www. shahrour.org.

metodologi ini semestinya diterapkan dalam sistem pemikiran Islam karena bersesuaian dengan konteks sosial.[21] Selain itu, terdapat pula karya-karya yang mengaguminya dari para sarjanawan Barat atau Islamolog seperti Peter Clark dalam bukunya "*Review Article: The Syahrûr Phenomenon: A Liberal Islamic Voice from Syiria*", Charles Kurzman dalam bukunya "*Liberal Islam: A Source Book*" dan Dale F. Eickelman dalam dua tulisannya "*Islamic Liberalism Strikes Back*" dan "*Inside the Islamic Reformation*". Andreas Christmann dosen University of Manchester, Inggris, yang memuji usaha Syahrûr yang gigih mendekonstruksi konsesus ulama (*ijmâ' ulamâ'*) tradisional dalam bidang tafsir dalam tulisannya "*The Form is Permanent, but The Content moves: The Qur'anic Text an its Interpretations in Mohamad Shahrour's al-Kitâb wa al-Qur'an*".[22]

Di Indonesia sendiri, kajian tentang pemikiran Syahrûr sudah menjadi diskursus penting di berbagai perguruan tinggi Islam seperti UIN Syarif Hidayatullah-Jakarta dan UIN Sunan Kalijaga-Yogyakarta dan IAIN Sumatera Utara-Medan. Sejumlah karya tulis dalam bentuk skripsi dan artikel telah dilakukan dengan sangat serius. Sebut saja buku "*Konsep Wahyu menurut Muhammad Syahrûr*" karya Ahmad Syarqawi dan "*Kritik Metodologi Muhammad Syahrûr dalam Buku al-Kitâb wa al-Qur'an: qirâ'ah mu'âshirah*" karya Burhanuddin dan buku Ahmad Zaki Mubarok yang berjudul *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir Al-Qur'an Kontemporer "ala" M. Syahrûr*. Selain itu, usaha yang sangat serius Sahiron Syamsuddin (Pembina Forstudia dan dosen Tafsir-Hadits UIN Sunan Kalijaga) yang telah menerjemahkan buku Muhammad Syahrûr *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî; fiqh al-mar'ah* (Metodologi Fiqh Islam Kontemporer) dan bukunya Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer, kedua-duanya diterbitkan oleh Elsaqpress 2004.

2. Dirâsah Islâmiyah Mu'âshirah fî ad-Daulah wa al-Mujtama' (1994);

Pada tahun 1994, percetakan al-Ahâli kembali menerbitkan karya kedua Syahrûr. Buku ini terdiri dari 375 halaman yang dibagi dalam sembilan bab pembahasan. Dengan sangat tajam buku menguraikan tema-tema sosial politik yang terkait dengan persoalan warga negara (*civil*) maupun negara (*state*). Secara konsisten, Syahrûr menguraikan tema-tema sentral seperti *al-usrah, al-ummah, asy-sya'ab, ad-dimuqrâthiyyah wa asy-syûrâ, ad-daulah*, dan *al-jihâd* dengan senantiasa terikat pada rumusan teoritis yang telah beliau gariskan di dalam buku pertamanya. Syahrûr berkesimpulan bahwa urusan negara dan warganya tidak diatur dengan rinci di dalam Al-Qur'an, oleh karena itu para sahabat berijtihad dalam menafsirkan firman Allah dengan melihat kepada praktek yang pernah dicontohkan Nabi saw. oleh karena itu, menurut Syahrûr sangat penting bagi umat Islam untuk senantiasa melakukan pembaharuan pemikiran untuk kemashlahatan umat Islam itu sendiri.[23]

3. Al-Islâm wa al-Îmân; manzhûmah al-qiyam (1996);

---

[21] Wael B. Hallaq, ***A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunni Ushul Fiqh*** (edisi Indonesia), penerjemah E. Kusnadiningrat dkk, (Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2000), 363-377.

[22] Ahmad Zaki, ***op. cit.***, hlm. 141. Tulisan Dr Andreas tersebut telah diterjemahkan oleh Sahiron Syamsuddin dan dimuat dalam pengantar terjemahannya terhadap kitab Muhammad Syahrûr yang berjudul *NahwaUshûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî; fiqh al-mar'ah,* ***Metodologi Fiqh Islam Kontemporer***, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2004), 17-49.

[23] Muhammad Syahrûr, ***Dirâsah Islâmiyah Mu'âshirah fî ad-Daulah wa al-Mujtama'*** (Damaskus: al-Ahali, 1994), 16.

Selanjutnya pada tahun 1996, Syahrûr menelurkan kembali karya terbarunya dengan tajuk "*Al-Islâm wa al-Îmân: manzhûmah al-qiyam*" dengan penerbit yang sama. Buku ini terdiri dari 401 halaman yang dibagi dalam dua bagian. Bagian pertama menjelaskan sekitar pengertian Islam dan Iman serta rukun-rukunnya, sedangkan bagian kedua menjelaskan pengertian *al-'ibâd* dan *al-'abîd* dan perbedaan keduanya di dalam Al-Qur'an serta diakhiri dengan pendapatnya secara lugas dan tegas tentang hubungan Islam dan politik. Buku ini mencoba mendekonstruksi konsep klasik mengenai pengertian dan pilar-pilar (*arkân*) Islam dan Iman.[24] Tentunya, kajian-kajiannya diarahkan pada penelaahan terhadap ayat-ayat yang termaktub dalam kitab suci dengan senantiasa setia pada rumusan teoritis yang ia bangun.

4. NahwaUshûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî; fiqh al-mar'ah (2000)

Buku ini juga diterbitkan oleh percetakan al-Ahâlî di Damaskus. Buku ini terdiri 383 halaman yang dibagi dalam enam bab yang menjelaskan pemikirannya secara rinci seputar wasiat, warisan, kepemimpinan, poligami dan pakaian. Dalam bukunya ini Syahrûr ingin menjelaskan metodologi dan pendekatan baru dalam memahami fikih yaitu teori limit (*hudûd Allah*). Buku ini cenderung mendobrak pendapat ulama klasik yang masih mengakar dalam tradisi keilmuan umat Islam. Metodologi fikih barunya ini muncul didasari atas kesadaran bahwa risalah Muhammad saw merupakan risalah yang sesuai setiap masa dan tempat (!‼ !!!! ‼!!Ë ‼! !!!), tidak hanya risalah bagi masyarakat abad ke-7 hijriah.[25] Syahrûr melihat bahwa perlu adanya pemahaman baru dalam ibadah, muamalah dan akhlak dan tidak lagi bertaklid secara buta terhadap mazhab fikih yang ada seperti Hanafî, Mâlikî, Syafi'î, dan Hanbalî. Kegelisahan inilah yang mendorong Muhammad Syahrûr untuk mengkaji ulang Al-Qur'an dan Sunnah dalam menggagas fikih barunya.[26]

5. Tajfîf Manâbi' al-Tarhîb (2008).

Buku terakhir ini diterbitkan pada pertengahan tahun 2008. Buku ini terinspirasi dari tragedi 11 September (911) yang menggoncang Amerika Serikat ulah dari para teroris. Syahrûr mencoba untuk memaparkan kekeliruan sebagian orang yang menjadikan agama sebagai alasan untuk berbuat kekerasan terhadap orang lain. Oleh karena itu, Syahrûr menjelaskan dalam bukunya ini makna daripada istilah jihad, *qitâl* (perang), *amar ma'ruf nahi mungkar*, murtad, dan *maqasid asy-syari'ah*. Di sisi lain buku ini juga hendak menguraikan bahwa kedatangan Islam adalah rahmat bagi semesta alam.[27]

Selain karyanya yang berbentuk buku, Syahrûr juga banyak menulis artikel di beberapa majalah dan jurnal, seperti artikel yang dimuat dalam majalah dan jurnal seperti "*Reading The Religious Text-a New Approach*", "*The Devine Text and Pluralism in Moslem Societies*"[28] dalam *Muslim Politics Report* (14 Agusutus

---

[24] Muhammad Syahrûr, ***Al-Islâm wa al-Imân: manzhûmah al-qiyam*** (Damaskus: al-Ahâlî, 1994), 33. Dalam pengantar buku ini Syahrûr menyisipkan makalah yang pernah ia sampaikan di Dâr al-Baidhâ'-Maroko dalam seminar yang diadakan pada 07 Desember 1995 oleh majalah "*Muqaddimât*" dengan tema "*ats-tsaqâfah wa al-akhlâq wa ad-dimuqrâtiyah fî dhau'i al-hadâtsah*".

[25] Muhammad Syahrûr, ***NahwaUshûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî; fiqh al-mar'ah*** (Damaskus: al-Ahâlî: 2000), 27.

[26] M. Khoirul Muqtafa, ***Membincang Fiqh al-Mar'ah ala Shahrur***, dalam jurnal Tashwirul Afkar, edisi 14 tahun 2003 yang diterbitkan LAKPESDAM (Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia).

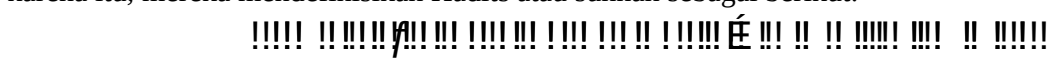
[27] Untuk lebih lengkapnya dapat dilihat pada situs pribadi Syahrûr dengan alamat: www.shahrour.org

[28] Kedua-duanya telah diterjemahkan masing-masing oleh Saifuddin Zuhri Qudsy dan Mohammad Zaki Husein di akhir buku Hermeneutika Alquran Mazhab Yogya dari hlm. 255-273.

1997); “Islam and The 1995 Beijing World Conference on Women” dalam *Kuwaiti Newspaper* yang kemudian diterbitkan dalam buku *Liberal lslam,* Charles Kurzman (ed.) (New York dan Oxford University Press, 1998). Di samping sebagai penulis Syahrûr juga aktif dalam seminar internasional mempresentasikan ide-ide mengenai Al-Qur’an, sosial-politik, pluralisme dan hak-hak wanita, seperti dalam forum MESA conference tahun 1988 di Chicago.

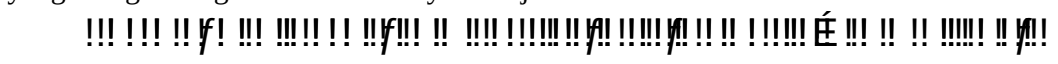
Perspektif Muhammad Syahrûr terhadap Hadits dan Sunnah

Kata “Hadits” atau “*al-hadîth*” secara etimologisnya (*lugatan*) berarti *al-jadîd* sesuatu yang baru atau juga berarti *al-qarîb* dekat, atau *al-kalâm* pembicaraan tentang sesuatu. Menurut jumhur ulama Hadits bahwa tidak ada perbedaan makna antara Hadits dan sunnah, sebab kedua-duanya berasal dari nabi Muhammad saw. Oleh karena itu, mereka mendefinisikan Hadits atau sunnah sebagai berikut:



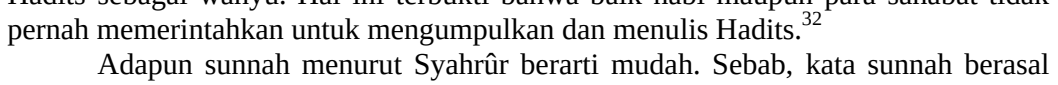
Artinya: *“Sesuatu yang disandarkan kepada Nabi saw. baik perkataan, perbuatan, persetujuan, atau sifatnya”.*[29]

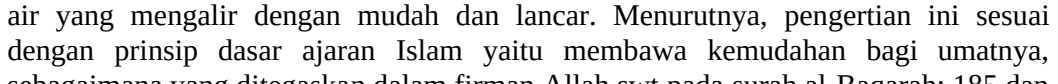
Adapun menurut ulama Ushul Fikih bahwa sunnah lebih khusus daripada Hadits. Jika Hadits adalah seluruh yang berasal dari Nabi saw, maka sunnah hanya yang mengandung makna hukum syara’ saja. Oleh karena itu definisi sunnah adalah:



Artinya: *“Segala perkataan Nabi saw., perbuatan, serta persetujuannya yang dapat dijadikan dalil untuk penetapan hukum syara’.”*[30]

Dalam pada itu ‘Ajjâj al-Khathîb menambahkan bahwa sunnah kerap digunakan dalam pembahasan hukum syara’. Adapun yang dimaksud adalah setiap perintah maupun larangan dan anjuran Rasulullah saw, baik berupa perkataan maupun perbuatannya. Jadi, apabila dalam dalil hukum syara’ disebutkan al-Kitâb dan as-Sunnah, maka yang dimaksud adalah Al-Qur’an dan Hadits.[31]

Berbeda dengan pendapat di atas, Syahrûr menyatakan bahwa Hadits adalah kehidupan nabi Muhammad saw sebagai seorang nabi (pembawa berita) dan manusia yang hidup dalam dunia nyata bukan di alam imajinasi (). Jadi, Hadits merupakan hasil interaksi beliau dengan kejadian-kejadian tertentu dalam situasi tertentu pula pada masa beliau hidup (produk sejarah). Dengan demikian, Hadits bukanlah wahyu dari Allah swt, sebab Nabi saw dan para sahabat tidak menganggap Hadits sebagai wahyu. Hal ini terbukti bahwa baik nabi maupun para sahabat tidak pernah memerintahkan untuk mengumpulkan dan menulis Hadits.[32]

Adapun sunnah menurut Syahrûr berarti mudah. Sebab, kata sunnah berasal dari kata “*sanna*” yang berarti mudah, sebagaimana dikatakan “  ” yang berarti air yang mengalir dengan mudah dan lancar. Menurutnya, pengertian ini sesuai dengan prinsip dasar ajaran Islam yaitu membawa kemudahan bagi umatnya, sebagaimana yang ditegaskan dalam firman Allah swt pada surah al-Baqarah: 185 dan al-Hajj: 78. Hal ini juga dapat dibuktikan bahwa Rasulullah saw senantiasa memilih yang mudah bagi umatnya dan meninggalkan yang sulit. Jadi, perbuatan dan

---

[29] Subhi Shaleh, ***‘Ulûm al-Hadîth wa Mushthalâhu*** (Beirut: Dâr al-‘Ilm li al-Malâyîn, 1959), 3.
[30] Muhammad ‘Ajjâj al-Khathîb, ***Ushûl al-Hadîth ‘Ulûmuhu wa Mushthâlahuhu.*** cet. 3, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1975), 19.
[31] ***Ibid.***, 22.
[32] Syahrûr, ***al-Kitâb…***, 546.

pernyataan Rasulullah saw pada masa lampau itu hanya merupakan penafsiran awal terhadap Al-Qur'an untuk menjaga keutamaan ajaran Islam. Selanjutnya, umat Islam dituntut untuk mampu menafsirkan ajaran agama mereka agar bersifat mudah dan aplikatif dengan pendekatan yang sesuai dengan situasi dan kondisi yang sedang mereka hadapi. Namun perlu diingat bahwa penafsiran tersebut tidak melampaui batasan-batasan yang telah ditetapkan Allah swt (*hudûd Allah*).[33]

Kemudian Syahrûr mengklasifikasikan sunnah kepada sunnah *an-nubuwwah* dan sunnah *ar-risâlah*. Adapun sunnah *an-nubuwwah* adalah pemberitaan dari pengetahuan nabi Muhammad saw yang berkaitan dengan ilmu-ilmu alam, wujud manusia, dan sejarah manusia, sehingga tidak berkaitan dengan halal-haram, taat atau tidak taat. Oleh karena itu tidak dijumpai dalam redaksi Al-Qur'an "**ﺍﻟﻨﺒﻮﺓ**" yang ada hanya "**ﺍﻟﺮﺳﺎﻟﺔ**". Sunnah *an-nubuwwah* berkaitan dengan pengetahuan dan berita seperti Hadits-Hadits yang menjelaskan tentang alam gaib.[34]

Namun, Hadits tersebut mestilah sejalan dengan pemahaman umum Al-Qur'an. Ketika ia bertentangan dengan informasi Al-Qur'an maka sunnah tersebut ditolak (*marfûdh*) seperti Hadits-Hadits yang menjelaskan secara rinci tentang kerajaan Allah dan hari kiamat serta sesuatu yang akan terjadi pada masa akan datang. Hal ini didasarkan bahwa nabi Muhammad saw tidak mengetahui perkara yang gaib, sebagaimana yang dijelaskan dalam firman-Nya: "*katakanlah: "Aku tidak mengatakan kepadamu, bahwa perbendaharaan Allah ada padaku, dan tidak (pula) aku mengetahui yang gaib dan tidak (pula) aku mengatakan kepadamu bahwa aku seorang malaikat. Aku tidak mengikuti kecuali apa yang diwahyukan kepadaku…" (QS. Al-An'anm: 50)*". Selain itu firman-Nya "*… dan sekiranya aku mengetahui yang gaib, tentutlah aku aku membuat kebajikan sebanyak-banyaknya dan aku tidakakan ditimpa kemudharatan…*" (Qs. Al-A'râf: 188). Penjelasan suatu Hadits yang sangat rinci mengenai sesuatu yang gaib yang tidak ditemukan dalam Al-Qur'an, mengindikasikan bahwa Hadits itu palsu sehingga harus ditolak. Sesungguhnya hal-hal gaib yang terdapat dalam kitabullah sudah cukup dan orang yang mengingkarinya berarti telah keluar dari wilayah keimanan.[35]

Adapun sunnah *ar-risâlah* berkaitan dengan hukum-hukum (*ahkâm*) seperti syari'at mengenai hukum ibadah, mu'amalah, dan akhlak. Sunnah ini mestilah ditaati sebab berkaitan dengan hukum. Sunnah *ar-risâlah* tersebut terbagi pula dalam dua bentuk; *pertama*, sunnah *ar-risâlah* yang harus ditaati baik ketika rasul masih hidup maupun setelah beliau wafat, seperti masalah ibadah dan akhlak. Sunnah ini melengkapi penjelasan (*al-bayân*) terhadap kandungan Al-Qur'an dan bukan membawa hukum baru. *Kedua*, sunnah *ar-risâlah* yang hanya ditaati dikala Nabi saw masih hidup, seperti penetapan-penetapan yang beliau tetapkan untuk merespon masalah yang terjadi pada masa itu, sedangkan permasalahan tersebut tidak tercantum dalam Al-Qur'an. Sunnah ini juga berkaitan dengan kebiasaan nabi sehari-hari seperti acara makan, minum, berpakaian, dan berperang. Sunnah tersebut ditaati secara kontektual bukan tekstual yaitu dengan memperhatikan kandungannya dan disesuaikan dengan konteks kekinian.[36] Sebab, menurut Syahrûr, posisi nabi Muhammad saw hanyalah sebagai orang yang memberi penjelasan (*mubayyin*) bukan penetap hukum baru yang tidak terdapat dalam Al-Qur'an (*musyarri'*). Sebab,

---

[33] ***Ibid.***
[34] ***Ibid***., 549.
[35] Syahrûr, ***Nahwa Ushûl…***, 163.
[36] Syahrûr, ***al-Kitâb…***, 550.

menurutnya hanya Allah swt yang berhak untuk menetapkan ajaran agama lewat Al-Qur'an.

Syharûr melandasi pemikirannya ini dengan melihat ayat Al-Qur'an yang terkadang menyebutkan ketaatan kepada Allah dan rasulnya secara bersambung, akan tetapi dijumpai pula ketaatan itu secara terpisah. Di dalam Al-Qur'an ditemui ketaatan kepada Rasulullah dalam bentuk yang bersambung "*thâ'ah muttashilah*" dan ketaatan terpisah "*thâ'ah munfashilah*".[37] Adapun ketaatan yang bersambung "*thâ'ah muttashilah*" sebagaimana yang disebutkan dalam firman-Nya "! !! !ﺍﺍ! È! ﺍﺍ! ﺍ" *taatlah kepada Allah dan Rasul* (QS. âli Imrân: 132) dan (QS. an-Nisâ': 69). Oleh karena Allah adalah zat yang Maha Hidup terus menerus, dan ketaatan terhadap Rasul disatukan dengan ketaatan kepada Allah, maka ketaatan terhadap Rasul dalam hal ini harus diikuti oleh umatnya baik Rasul masih hidup maupun setelah beliau meninggal dunia. Ketaatan seperti ini ada pada permasalahan ibadah dan akhlak saja.[38]

Adapun ketaatan yang terpisah "*thâ'ah munfashilah*" sebagaimana yang disebutkan dalam firman-Nya "! !! !ﺍﺍ ﺍ!ﺍ ﺍ !! È! ﺍ!ﺍ !" *taatlah kepada Allah dan taatlah kepada Rasul* (QS. An-Nisâ': 59) dan (QS. Al-Maidah: 92). Syahrûr memahami bahwa ketaatan yang disebutkan dalam ayat berkaitan dengan ketaatan terhadap pemerintah "*uli al-amri*". Dengan demikian dapat difahami bahwa ketaatan terhadap Rasul hanya berlaku dikala beliau hidup, sedangkan setelah beliau wafat, maka umat Islam dituntut untuk memahami ajaran agama mereka dengan hal yang sesuai pula dengan zaman mereka.[39] Jadi, dalam memahami sunnah *ar-risâlah* seperti ini umat Islam lebih dituntut untuk berijtihad dan memahami Hadits-Hadits Nabi saw secara kontekstual bukan tekstual, selama hal itu tidak bertentangan dengan batasan-batasan yang telah ditetapkan Allah di dalam Al-Qur'an.

Dengan demikian bagi Syahrûr, kehidupan yang dicontohkan Nabi Muhammad saw hanyalah merupakan sebuah model bagi manusia kontemporer. Dalam pengertian bahwa beliau telah hidup sesuai dengan pesan Allah, bukan dalam pengertian bahwa umat Islam harus membuat pilihan yang sama dengan Nabi saw secara mutlak. Kehidupan nabi Muhammad adalah sebuah variasi pertama dalam sejarah bagaimana aturan Islam dapat diterapkan dalam masyarakat kesukuan pada saat itu.

Hal ini berarti bahwa bukan hanya tradisi dan ucapan Nabi saw saja, tetapi juga tradisi masyarakat beriman pertama (sahabat) yang dianggap mayoritas umat Islam sebagai masyarakat ideal, masih perlu dipahami berdasarkan pembacaan kontemporer Al-Qur'an. Seseorang harus menjunjung tinggi nabi Muhammad dan para sahabatnya sebagai penafsir, tetapi bukan mengagung-agungkan penafsiran mereka, semata-mata karena mereka "membaca" wahyu yang diterima berdasarkan sinaran kapasitas intelektual dan pandangan dunia mereka, sehingga umat Islam

---

[37] Klasifikasi ini mirip dengan kalsifikasi sunnah *tasyri'iyyah* dan *gair tasyri'iyyah* yang disebutkan Mahmud Syaltût dalam kitabnya *al-Islâm Aqîdah wa Syarî'ah.* Hanya saja Syahrûr lebih memperluas makna sunnah *gair tasyri'iyyah* tidak hanya kebiasaan Nabi saw dalam sehari-hari akan tetapi juga menyangkut penetapan-penetapan Rasul terhadap masalah hukum yang dipandang Syahrûr sebagai ijtidah nabi semata untuk merespon kondisi ketika itu. Agus Moh Najib, ***As-Sunnah sebagai Sumber Hukum Islam dalam Pandangan Muhammad Syahrûr***, dalam Jurnal Penelitian Agama IAIN Sunan Kalijaga: Vol. XI, no. 2: 2002, 208.

[38] Syahrûr, ***al-Kitâb…***, 551-55.

[39] ***Ibid***.

kontemporer hendaknya membaca teks berdasarkan sinaran pandangan dunia mereka sendiri.[40]

Hadits dan Sunnah Bukan Wahyu dari Allah.

Muhammad Syahrûr berpandangan bahwa baik Hadits maupun sunnah bukanlah wahyu dari Allah swt. Oleh karena itu, ia tidak merestui istilah "*al-wahyu ats-tsânî* " (wahyu kedua) bagi Hadits maupun sunnah nabi Muhammad saw. Pendapat ini dibangun Syahrûr atas penafsirannya terhadap firman Allah dalam surah an-Najm ayat: 3-4: "*Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya), (3) dan tiadalah yang diucapkannya itu (Al-Qur'an) menurut kemauan hawa nafsunya (4)*". Menurut Syahrûr bahwa maksud tunjukan *dhamîr* (kata ganti) "**!!**" pada ayat ini tersebut adalah kepada Al-Qur'an bukan kepada nabi Muhammad saw. dan tidak ada pula kaitannya dengan *dhamîr* pada kata kerja "**! ! !!**".[41]

Penafsiran ini didasarkan kepada dua argumen penting yang mendasar:

1. Nabi saw terlepas sama sekali sejak awal dari perbuatan dan perkataan yang bersumber dari hawa nafsu dan tidak pula dipengaruhi dengan perasaan jiwa. Namun, bukan berarti bahwa setiap perkataan Nabi saw adalah wahyu.
2. Kemudian, ayat ini diturun di Mekkah dimana bangsa Arab pada saat itu meragukan otentisitas wahyu yang diturunkan kepada nabi Muhammad saw. Mereka (penduduk Mekkah) tidak meragukan kepribadian Nabi saw. Oleh karena itu, fokus ayat ini ditujukan terhadap esensi Al-Qur'an sebagai wahyu yang diturunkan kepada Muhammad bukan kepribadian Muhammad saw.[42]

Dari pemahaman yang dibangun Syahrûr di atas, maka dapat disimpulkan bahwa beliau memposisikan Hadits atau sunnah sebagai hasil dari produk sejarah yang terjadi dalam kehidupan Nabi saw. Sejarah kehidupan itu merupakan hasil ijtihad beliau yang boleh jadi benar atau salah. Kesalahan yang terjadi pada diri Nabi saw dalam kehidupannya seperti berpalingnya Nabi saw dari hadapan Ummu Maktûm sehingga turun surah 'Abasa 1-3, menunjukan bahwa kesalahan itu hasil ijtihad Nabi saw bukan wahyu. Jika wahyu, maka mustahil perkara itu salah, sehingga beliau mendapat ditegur dari Allah swt.[43]

Kodifikasi Hadits adalah Ambisi Politik Penguasa Semata.

Menurut Syahrûr, bahwa kodifikasi Hadits sarat muatan politik dan intrik-intrik penguasa pada masa itu. Hal ini terbutkti bahwa Nabi saw sendiri dan para sahabat tidak pernah memerintahkan untuk membukukan Hadits, karena mereka mengetahui bahwa Hadits bukanlah wahyu, melainkan hanya ijtihad Nabi semata. Oleh karena itu, menurut Syahrûr, motivasi para ulama dari kalangan *tabi'în* dan *tâbi tabi'în* dalam membukukannya tidak lain adalah motivasi politik belaka (**!! ! !!! !! !!** **! ! !**).[44]

---

[40] Nasr Hamid Abu Zaid sangat mendukung dan sependapat dengan Muhammad Syahrûr dalam memahami sunnah. Lihat tulisannya "*mengurai benang kusut teori pembacaan kontemporer (penjelasan tentang proyek Muhammad Syahrur)*" dalam pengantar edisi karya Muhammad Syahrûr "*al-Kitâb wa al-Qur'an; qirâ'ah mu'ashirah*", ***Prinsip dan Dasar Hermeneutika Alquran Kontemporer***, penerjemah: Sahiron Syamsuddin, MA dan Burhanuddin Dzikri, S.Th. I, (Yogyakarta: Penerbit Elsaq Press, 2004), 10.

[41] Syahrûr, ***al-Kitâb…***, 545-546.

[42] ***Ibid.***

[43] ***Ibid.***, 547.

[44] ***Ibid***., 566.

Setelah priode kepemimpinan Khulafa' ar-Rasyidin dan berdirinya dinasti Bani Umaiyah, perpecahan di kalangan umat Islam semakin tidak terbendung lagi. Hal ini ditandai dengan bermunculannya berbagai aliran seperti Syi'ah, Khawarij, Jahmiyah, Qadariyah dan Jabariyah dalam masyarakat Islam. Aliran-aliran ini membutuhkan sandaran ideologi agar ajaran yang mereka kembangkan dapat berterima di tengah-tengah masyarakat. Oleh karena itu pula, sejumlah Hadits palsu dibuat-buat mengatas namankan nabi Muhammad saw. Ambisi politik kekuasaan berhubungan secara simetris dan timbal-balik dengan perkembangan Hadits-Hadits *maudhû'*.[45] Sejalan dengan pandangan tersebut, Nurcholish Madjid (w. 2005 M) menyatakan bahwa dari sudut analisa politik, tindakan Umar II (gelar kehormatan bagi 'Umar bin 'Abd al-'Aziz w. 101 H) ini adalah untuk menemukan dan mengukuhkan landasan pembenaran bagi ideology *jama'ah*-nya, yang dengan ideology itu ia ingin merangkul seluruh kaum muslim tanpa memandang aliran politik atau pemahaman keagamaan mereka, termasuk kaum Syi'ah dan Khawârij yang merupakan barisan oposisi terhadap rezim Bani Umayyah.[46]

Pada saat yang bersamaan juga, menurut Syahrûr, berkembang pemikiran filsafat yang sebelumnya tidak dikenal oleh masyarakat Arab. Hal ini semakin terasa pada era dinasti Bani Abbasiyah, seperti aliran Mu'tazilah yang mendapat tempat pada masa pemerintahan Makmun. Kehadiran Mu'tazilah yang rasional dan mengedepankan kebebasan berpikir menyebabkan mereka dituduh telah menyimpang dan keluar dari Islam. Dalam pada itu pula muncul desakan agar dibukukan Hadits-Hadits guna menyanggah pendapat "sesat" Mu'tazilah. Tidak sampai disitu, berbagai usaha untuk memenangkan ide aliran "*an-naql*", yang berpihak pada teks, dilakukan tanpa memperhatikan kaidah-kaidah ilmiah dalam melakukan penelitian. Inilah yang terjadi ketika pembukuan Hadits dilakukan sehingga banyak Hadits-Hadits yang bertentangan dengan kandungan Al-Qur'an.[47]

Kekeliruan ini disebabkan dua faktor utama:

1. Memposisikan dan menjadikan kehidupan Nabi saw sebagai sesuatu yang absolut/mutlak, sementara kehidupan yang dijalani beliau adalah kehidupan pada abad ke-7 H di jazirah Arab dengan kondisi sosial, politik dan ekonomi pada saat itu.
2. Keyakinan bahwa perintah Nabi saw dan larangannya adalah wahyu. Jika sunnah adalah wahyu yang berasal dari Allah yang mutlak, maka kemutlakan itu juga ada pada sunnah dan hal ini bertentangan dengan Al-Qur'an bahwa yang mutlak itu hanya Allah. Oleh karena itu ketaatan kepada Nabi hanya sebatas *hudûd Allah,* ibadah, dan akhlak.[48]

Kekeliruan ini pula yang menyebabkan umat Islam terperosok dalam kemunduran dan kesalahan yang dilakukan kaum Masihi. Kaum Masihi menjadikan Nabi 'Isa sebagai figur yang setiap perkataan dan perbuatannya merupakan wahyu dari Allah. Oleh karena itu, dijumpai dalam kitab injil dengan berbagai versinya itu, merupakan riwayat kehidupan 'Isa al-Masih itu sendiri. Tak jauh berbeda dengan kitab-kitab Hadits yang banyak itu merupakan rangkuman identitas nabi Muhammad saw. Jadi, mengapa kita menghina kaum Masihi, sementara apa yang mereka yakini juga terdapat kesamaannya dalam agama kita? Daripada itulah saya (Syahrûr)

---

[45] Mohamad Najid, ***Pergolakan Politik Umat Islam dalam Kemunculan Hadis Maudhu'*** (Bandung; Pustaka Setia, 2001), 267.
[46] Nurcholish Madjid, ***Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*** (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1994), 217.
[47] Syahrûr, ***al-Kitâb…***, 567.
[48] ***Ibid***.

berpendapat bahwa pembukuan Hadits dan menjadikannya sebagai sesuatu yang mutlak serta peletakkan dasar-dasar ilmu Hadits merupakan kesalahan fatal yang dilakukan oleh umat Islam pada masa klasik yang terus diderita umat ini sampai sekarang.[49]

Di samping itu semua, keanehan juga dapat dilihat dengan jelas dalam kitab-kitab Hadits yang tersebar di tengah-tengah umat Islam saat ini. Sebagaimana diketahui bahwa Abu Bakr ash-Shiddîq adalah orang terdekat Nabi saw dan paling lama hidup bersama dengannya dibandingkan dengan seluruh sahabat Nabi saw. Namun, Hadits-Hadits yang diriwayatkan darinya sangat sedikit jumlahnya dalam kitab-kitab Hadits tersebut. Sementara ratusan Hadits diriwayatkan oleh Abu Hurairah, padahal ia memeluk Islam pada tahun ke-7 H dan hidup bersama Nabi saw hanya tiga tahun. Semua ini menjadi pertanyaan penting dalam pembahasan kodifikasi Hadits yang sulit ditemukan jawaban yang memuaskan hati. Jika para Sufi memposisikan Nabi saw sebagai wujud yang absolute (mutlak) dari aspek jasadnya, maka para Fuqahâ' telah memposisikan beliau sebagai wujud yang absolut dari aspek syari'atnya. [50]

Perspektif Muhammad Syahrûr mengenai Hadits dan sunnah sangat berbeda dengan pendapat jumhur ulama. Perbedaan itu sangat mendasar ketika Syahrûr menyatakan bahwa Hadits dan sunnah bukanlah wahyu sehingga mesti ditaati umat Islam. Kehadiran Muhammad sebagai utusan Allah tidaklah berarti bahwa beliau memiliki wewenang untuk menetapkan syari'at, akan tetapi hanya sekedar menjelaskan kandungan Al-Qur'an. Oleh karena itu pula, setiap Hadits maupun sunnah ditolak jika bertentangan dengan Al-Qur'an. Munculnya kitab-kitab Hadits tersebut juga tidak terlepas dari intrik-intrik politik penguasa, dan kecenderungan-kecenderungan mazhab dan kelompok tertentu untuk mendukung fahamnya serta banyaknya Israiliyât yang dimasukkan dalam kitab-kitab tersebut. Hal ini terjadi menjelang wafat Nabi saw sampai priode akhir masa dinasti Abbasiyah, dimana konsekuensi-konsekuensinya masih tampak sampai saat ini.[51]

Namun, pendapat tersebut tidaklah semuanya baru, bahkan sebagian besar adalah pengulangan. Kekhawatiran beliau terhadap originalitas dan validitas Hadits maupun sunnah telah dijawab para ulama klasik bahkan kontemporer dengan melakukan penelitian terhadap Hadits Nabi s.a.w. Ketelitian para ulama Hadits pada masa lampau dan keseriusan mereka dalam memilah dan memilih di antara ribuan Hadits telah dijelaskan dengan sangat luas dan mendalam oleh Prof. Dr. M. Mushthafa A'zhamî dalam kitabnya "*Dirâsah fî al-Hadîts an-Nabawî wa Târîkh Tadwînihi*". Demikian juga dengan buku Syeikh Mushthafa as-Sibâ'î yang berjudul "*as-Sunnah wa Makânatuhâ fî at-Tasyrî' al-Islâmî*", dan masih banyak kitab lain yang menjawab kekhawatiran tersebut. Penelitian yang dilakukan para ulama itu tetap berpegang teguh kepada prinsip-prinsip penelitian ilmiah. *'Ala kulli hal*, penelitian yang mendalam dan objektif yang dilakukan para ulama terdahulu tidak dapat diabaikan begitu saja. Mereka telah melimpahkan segenap kemampuan dan kesungguhan (*juhûd*) mereka dalam menjaga originalitas dan validitas Hadits Nabi saw.

Tidak dapat dinafikan bahwa intrik politik dan ambisi kekuasaan boleh jadi menyebabkan seseorang berani melanggar aturan agama dan membuat Hadits palsu. Bahkan boleh jadi ia memalsukan Hadits atas "niat baik" agar orang rajin beramal, seperti pengakuan Muhammad ibn Sa'îd al-Urdunî al-Mashlûb, salah seorang *al-*

---

[49] ***Ibid***, 568.
[50] ***Ibid***, 572.
[51] ***Ibid.***

wadda' (orang yang membuat-buat hadith Nabi s.a.w.) sebanyak 4000 hadith, menyatakan: "setiap kali aku menemukan perkataan yang mengandungi makna yang baik, maka aku buat-buat sanadnya (jalur periwayatan)".[52] Namun, kejadian yang parsial tersebut, tidaklah dapat dijadikan argumentasi untuk mengeneralisir bahwa seluruh kitab Hadits telah tercemar dengan Hadits-Hadits palsu. Bahkan dengan izin Allah swt, para ulama Hadits klasik telah menemukan para pemalsu Hadits dan telah pula menyampaikannya kepada generasi berikutnya lewat karya-karya mereka seperti kitab yang berisikan *jarah wa ta'dil* terhadap para perawi Hadits.

Kritik Hadits ala perspektif Muhammad Syahrûr.

Telah dijelaskan di atas bahwa Syahrûr melihat bahwa perkataan da perbuatan Nabi saw adalah produk sejarah dan bukan wahyu. Di sisi lain, Syahrûr menyerukan kepada umat Islam untuk melakukan pembacaan ulang terhadap Al-Qur'an dengan pendekatan yang kontemporer pula. Metodologi yang telah ia tuangkan dalam buku-bukunya menunjukkan keseriusan Syahrûr untuk mengembangkan "ideologinya" tersebut sebagai suatu pendekatan alternative baru yang lebih mencerahkan.

Untuk menguatkan penekanannya terhadap pembacaan Al-Qur'an gaya barunya itu, Syahrûr terlihat sangat kritis terhadap Hadits dan sunnah Rasul saw. Syahrûr berpendapat bahwa setiap Hadits yang bertentangan dengan Al-Qur'an, maka Hadits tersebut ditolak (*marfûdh*), sekalipun sunnah *ar-risâlah* yang berkaitan mengenai ibadah dan akhlak. Sekalipun para ulama terkemuka di era klasik menerima Hadits itu sebagai Hadits shahih yang wajib diamalkan dan diimani. Syahrûr menolak sejumlah Hadits Nabi saw sekalipun diriwayatkan oleh Bukhârî dan Muslim serta *ashhâb kutub as-sittah* lainnya.[53] Berikut ini beberapa kriteria Hadits yang mesti ditolak menurut Syahrûr:

1. Menolak setiap Hadits yang berbicara tentang perkara gaib, mulai dari yang berbicara tentang kematian hingga hari kiamat, surga dan neraka. Sebab, pengetahuan akan hal-hal tersebut adalah hak eksklusif Allah semata. Bahkan, seandainya Rasulullah diberi pengetahuan tentangnya, maka hal itu bukan untuk dikatakan kepada manusia, karena ia dengan demikian tidak lagi gaib. Sebagaiaman firman Allah swt pada ayat-ayat berikut ini: "*Mereka menanyakan kepadamu tentang kiamat: "Bilakah terjadinya?" Katakanlah: "Sesungguhnya pengetahuan tentang kiamat itu adalah pada sisi Tuhanku; tidak seorangpun yang dapat menjelaskan waktu kedatangannya selain Dia...*" (QS. al-A'râf: 187), "*Sesungguhnya Allah, hanya pada sisi-Nya sajalah pengetahuan tentang Hari Kiamat; dan Dia-lah Yang menurunkan hujan, dan mengetahui apa yang ada dalam rahim. Dan tiada seorangpun yang dapat mengetahui (dengan pasti) apa yang akan diusahakannya besok. Dan tiada seorangpun yang dapat mengetahui di bumi mana dia akan mati. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.*" (QS. Luqmân: 34). Ayat-ayat tersebut menjelaskan bahwa tidak ada seorangpun yang mengetahui yang gaib kecuali Allah dan memerintahkan kepada Rasulullah agar menyerahkan segala urusan kepada-Nya, baik tentang hari kiamat

[52] Lihat juga Ibn Shâhîn Abu Hafsh 'Umar ibn Ahmad, ***Târîkh Asmâ' al-Du'afâ' wa al-Kadhdhâbîn***, (al-Madinah al-Munawwarah: Mathba'ah al-Jâmi'ah al-Islâmiyyah,1989), 168. Ibn Hajar menjelaskan bahwa beliau ditangkap karena tuduhan zindiq dan dihukum mati serta disalib oleh khalifah al-Manshûr. Lihat Ibn Hajar al-'Asqalânî, ***Taqrîb al-Tahdzîb*** (Damaskus: Dâr al-Rashîd 1992), 480.

[53] Pendapat Syahrûr ini sebenarnya ia nukil seluruhnya dari pendapat Jamâl al-Banna. Pendapat ini direstuinya bahkan ia memberikan komentar yang menguatkan pendapat tersebut. Adapun penjelasan Jamâl al-Banna tersebut dapat dilihat dalam bukunya, ***as-Sunnah wa Dauruhâ fî al-Fiqh al-Jadîd*** (Kairo: Dâr al-Fikr, 1997), 249-260. Lihat juga Syahrûr, ***Nahwa Ushûl…***, 194-206.

maupun sesuatu yang terjadi setelahnya. Jikalau persoalannya demikian, maka tidak ada salahnya bagi kita apabila berhenti (*mauqûf*) pada setiap Hadits yang berisi tentang penjelasan rinci mengenai hal-hal yang gaib.

2. Menolak setiap Hadits yang secara zahir teksnya bertentangan dengan dasar-dasar Al-Qur'an terutama keadilan dan bertentangan dengan sesuatu yang disampaikan Al-Qur'an mengenai penegasan tanggung jawab individual, dan bahwasanya seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain, seperti Hadits-Hadits tentang penyiksaan mayit karena tangis keluarganya.
3. Menolak dan membuang jauh-jauh Hadits-Hadits yang mengulang-ulang tentang mukjizat Rasulullah saw seperti pembelahan dada (*hanîn al-jadza'*) dan seterusnya karena bertentangan dengan kaidah pokok dalam Islam bahwa yang dinamakan mukjizat Islam adalah Al-Qur'an bukan yang lain.
4. Menolak seluruh Hadits-Hadits yang menetapkan keistimewaan khusus bagi individu-individu, tempat-tempat, suku-suku, dan seterusnya, karena hal itu semua bertentangan dengan kaidah pokok Islam. Sebab keistimewaan dapat diperoleh hanya dengan amal perbuatan dan takwa, bukan dengan kedudukan dan keturunan.
5. Menolak Hadits-Hadits yang bertentangan dengan sejumlah ayat-ayat Al-Qur'an mengenai kemerdekaan dalam memilih agama seperti Hadits: "*Aku diperintahkan untuk memerangi manusia sehingga mereka menyatakan: la ilaha illa Allah, Muhammadun Rasulullah, jika mereka telah mengucapkannya, maka mereka telah memelihara dariku darah dan harta benda mereka kecuali karena alasan yang dibenarkannya*" (HR. Bukhari dan Muslim).[54] Menurut Syahrûr sekalipun Hadits itu shahih, maka masa berlakunya telah berakhir. Sebab Hadits tersebut menggambarkan tentang pergumulan dalam kondisi-kondisi tertentu yang muncul dalam berdakwah pada masa Nabi saw dahulu. Oleh karena itu, adalah menjadi kesalahan besar untuk mengutipnya saat ini, karena bertentangan dengan prinsip Al-Qur'an tentang kemerdekaan berakidah dan memilih agama.[55]

Penolakan Syahrûr terhadap Hadits-Hadits gaib dan lainnya yang telah disebutkan di atas sekalipun shahih tidaklah aneh. Hal ini muncul karena prinsip dasar yang telah ia letakkan sejak awal bahwa baik Hadits maupun sunnah bukanlah wahyu. Pendapat ini tidak sepenuhnya benar, sebab metodologi kritik Hadits (sanad dan matan) dalam ilmu-ilmu Hadits begitu ketat dilakukan para ulama terdahulu. Hal ini dapat dilihat dari karya ilmiah dan hasil penelitian mereka yang dibukukan seperti karya al-Mizzî, Abû Hâtim ar-Râzî dan Ibnu Hajar al-'Asqalânî. Sekalipun Syahrûr sendiri berpendapat bahwa penetapan ilmu-ilmu Hadits tersebut adalah kekeliruan ulama terdahulu yang diwariskan hingga saat ini.[56] Penolakan Syahrûr terhadap Hadits apalagi secara zahirnya bertentangan dengan Al-Qur'an, sebenarnya telah "diantisipasi" para ulama klasik dengan pendekatan *al-jam'u* (kompromi), *nâsikh-mansukh*, *tarjîh* dan *tawaqquf*. Keempat pendekatan tersebut dapat diterapkan terlebih dahulu sebelum melakukan penolakan terhadap Hadits yang jelas *shahîh* sanadnya.

Pendapat Syahrûr tersebut bukanlah hal baru dalam pembahasan kritik Hadits. Syeikh Muhammad Gazali, ulama terkemuka dari Mesir, juga menolak sejumlah Hadits *shahîh*. Beliau menolak Hadits mengenai lalat yang masuk dalam air minum, sekalipun Hadits tersebut diriwayatkan oleh Bukhari dan Abu Daud dengan sanad

---

[54] Hadis ini diriwayatkan Bukhari dalam Shahihnya kitab *al-Îmân*, bab *fain tâbû wa…*, hadis no. 24. Sementara Muslim meriwayatkan dalam Shahihnya kitab *al-Îmân*, bab *al-Amru bi qitâl an-nâs…*, hadis no. 29.

[55] Syahrûr, ***Nahwa Ushûl…***, 194.

[56] Syahrûr, ***al-Kitâb…***, 546.

yang *shahîh*.[57] Bahkan menurutnya, Hadits *Âhâd* tidak dapat dijadikan dalil dalam permasalahan akidah sekalipun *shahîh*. Sebab Hadits *Âhâd* bersifat *zhannî ats-tsubût*, sedangkan perkara akidah haruslah dilandasi dengan dalil yang *qat'î ats-tsubut*.[58] Namun, pendapat ini telah pula dibantah dengan sangat baik dan bernash sekaligus santun oleh Salmân bin Fahd al-'Audah lewat bukunya *Hiwâr Hâdi' ma'a Muhammad Gazali*, terbit tahun 1993. Lebih dahsyat lagi adalah penolakan yang dilakukan oleh Dr. Rasyâd Khalîfah dengan gerakan anti Hadits yang beliau beri nama "*The Quranic Society*" yang berpusat di Universitas Tueson Amerika Serikat pada tahun 1959. Dengan angkuhnya beliau menyatakan bahawa "*Hadits-Hadits adalah ciptaan iblis, mempercayai Hadits bermakna mempercayai ajaran iblis*".[59]

Kesimpulan

Perkembangan wacana kritik Hadits tidak pernah sunyi dari perdebatan. Masing-masing ulama memberikan metodologi tersendiri yang dianggap paling baik untuk menentukan kualitas suatu Hadits. Hal ini disebabkan antara lain karena periwayatan Hadits dengan cara *bi al-ma'na,* bukan *bi lafzhi*. Sehingga teks asli yang disampaikan Nabi saw tidak lagi diketahui dengan pasti. Periwayatan *bi al-ma'na* menyebabkan perubahan kosa kata yang digunakan sehingga berbeda dengan ucapan yang sebenarnya disebutkan oleh Nabi saw sendiri. Selain itu, boleh jadi seorang perawi mencoba pula untuk menangkap makna dari perkataan Nabi saw, kemudian pemahamannya itulah yang ia sampaikan kepada murid-muridnya dan orang lain. Interpretasi yang dilakukan perawi itu boleh jadi sesuai dengan maksud Nabi saw dan boleh jadi tidak, apalagi teks aslinya sudah tidak lagi diketahui secara tepat dan pasti. Oleh karena itu dapat dimaklumi sumber perdebatan di kalangan ulama, dan masih banyak lagi seab lain yang telah pula disebutkan dalam pembahasan ilmu Hadits. Al-Qur'an saja yang disampaikan dengan lafaznya dan tidak boleh diubah sedikitpun, masih saja terjadi perbedaan pendapat dalam menafsirkan dan memahami kandungannya.

Metodologi pembacaan baru ala Syahrûr terhadap Al-Qur'an dan Sunnah memberikan alternatif pemikiran yang perlu terus dikaji oleh umat Islam dewasa ini. Hal ini dalam rangka merealisasikan bahwa ajaran Islam sesuai untuk setiap situasi dan kondisi. Kendatipun Muhammad saw adalah produk sejarah dan perbuatannya adalah penafsiran awal terhadap Al-Qur'an, namun tetap saja penafsiran itu adalah yang terbaik bagi umat Islam. Sebab, mustahil pula Allah swt memberikan contoh awal yang tidak baik bagi umat Islam dalam memahami agama mereka. Oleh karena itu, Hadits dan sunnah yang shahih dan telah pula disepakati para ulama terkemuka dalam kritik Hadits adalah sumber utama dalam memahami kandungan Al-Qur'an itu sendiri. Adapun tugas umat Islam selanjutnya adalah melakukan penelitian dan kontektualisasi kandungan Al-Qur'an dan Sunnah agar mudah dipahami dan lebih aplikatif. Hanya dengan usaha yang mulia ini dan tidak pernah henti melakukan penelitian dan penelaahan secara mendalam dan komprihensif terhadap Al-Qur'an dan Sunnah diharapkan dapat memberikan jawaban terhadap permaslaahan yang terus berkembang.

---

[57] Muhammad Gazâlî, ***Qadzâif al-Haqq***, (Beirut: Dâr al-Qalam, 1997), 148-149.

[58] Muhammad Gazâlî, ***as-Sunnah an-Nabawiyyah; baina ahl al-fiqh wa ahl al-hadîth***, (Beirut: Dâr asy-Syurûq, 1989), 64.

[59] Dr. Habeeb Rahman Ibramsa, ***Pemikiran anti Hadith dan Perkembangan Semasa***, dalam Haziyah Hussin et al., (Kuala Lumpur: Jabatan al-Qur'an dan al-Sunnah, Fakulti Pengajian dan Peradaban Islam, Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor, 2006), 76.

Muhammad Syahrûr telah melakukan pemahaman terhadap konsep sunnah untuk dapat diterapkan di tengah-tengah masyarakat Islam. Konsep ini diharapkan dapat menjadi cara baru yang lebih efektif dalam pemahanan agama Islam. Hanya dengan pemahaman yang seperti dijelaskan di atas, maka Islam akan benar-benar terlihat ramah dan damai bagi segenap umat manusia tanpa membedakan agama, ras dan warna kulitnya. Ini pula yang menjadi tujuan utama dari ajaran Islam yang dibawa nabi Muhammad saw.Namun, pandangan ini perlu dikritisi lebih lanjut agar tidak menimbulkan hal yang kontra produktif bagi umat Islam itu sendiri.

Daftar Pustaka

‘Umar, Ibn Shâhîn Abu Hafsh. ***Târîkh Asmâ’ al-Du‘afâ’ wa al-Kadhdhâbîn***. al-Madinah al-Munawwarah: Mathba‘ah al-Jâmi‘ah al-Islâmiyyah,1989.

al-‘Asqalânî, Ibn Hajar. ***Taqrîb al-Tahdzîb.*** Damaskus: Dâr al-Rashîd 1992.

al-Banna, Jamâl. ***as-Sunnah wa Dauruhâ fî al-Fiqh al-Jadîd.*** Kairo: Dâr al-Fikr, 1997.

al-Jâbî, Salîm. ***Al-Qirâ’ah al-Mu’ashirah li al-Duktûr Syahrûr: Mujarradu Tanjîm.*** Damaskus: Âkad, 1991.

al-Khathîb, Muhammad ‘Ajjâj. ***Ushûl al-Hadîth ‘Ulûmuhu wa Mushthâlahuhu.*** Beirut: Dâr al-Fikr, 1975.

al-Munjîd, Mâhir. ***Munâqasyat al-Isykâliyah al-Manhâjiyah fî al-Kitâb wa al-Qur’ân.*** Beirut: A‘lâm al-Fikr, t.t.

ar-Rajul al-Yaum, edisi I tanggal 01-07-2004. Muassasah al-‘Arabiyah li ash-Shahafah wa ath-Thibâ’ah; Uni Emirat Arab.

ash-Shaidawî, Yûsuf. ***Baidhot ad-Dîkî; Naqd Lughawî li Kitâb “al-Kitâb wa al-Qur’ân.*** ttp: Mathba ‘ah at-Ta ‘awuniyyah, 1993.

Clark, Peter. ***The Shahrorur’s Phenomenon; A Liberal Islamic Voice From Syiria***”, Islam and Christian-Muslim Relation, Vol. VII, No. 3, Oktober, 1996. hlm. 339.

Gazâlî, Muhammad. ***as-Sunnah an-Nabawiyyah; baina ahl al-fiqh wa ahl al-Hadîth.*** Beirut: Dâr asy-Syurûq, 1989.

Gazâlî, Muhammad. ***Qadzâif al-Haqq.*** Beirut: Dâr al-Qalam, 1997.

Glasse, Cyril. ***Ensiklopedi Islam.*** Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1996.

Hallaq, Wael B. ***A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunni Ushul Fiqh***, (edisi Indonesia), penerjemah E. Kusnadiningrat dkk. Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2000.

Ibramsa, Habeeb Rahman. ***Pemikiran anti Hadith dan Perkembangan Semasa***, dalam Haziyah Hussin et al., Kuala Lumpur: Jabatan al-Qur'an dan al-Sunnah, Fakulti Pengajian dan Peradaban Islam, Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor, 2006.

Inam Esha, In'am Esha Moh. ***Rekonstruksi Historis Metodologis Pemikiran M. Syahrûr***". Jurnal al-Huda, Vol. 2 no. 4, 2001.

Madjid, Nurcholish. ***Dialog Keterbukaan; Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer***. Jakarta: Paramadina, 1998.

_____. ***Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah.*** Jakarta: Yayasan Paramadina, 1994.

Mubarok, Ahmad Zaki. ***Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir Alquran Kontemporer "ala" M. Syahrur.*** Yogyakarta: Elsaq Press, 2007.

Muqtafa, M. Khoirul. ***Membincang Fiqh al-Mar'ah ala Shahrur***, dalam jurnal Tashwirul Afkar, edisi 14 tahun 2003 yang diterbitkan LAKPESDAM (Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia).

Mustaqim, Abdul. ***Mempertimbangkan Metodologi Tafsir Muhammad Syahrûr***, dalam buku Hermeneutika Alquran Mazhab Yogya. Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003.

Najib, Agus Moh. ***As-Sunnah sebagai Sumber Hukum Islam dalam Pandangan Muhammad Syahrûr***, dalam Jurnal Penelitian Agama IAIN Sunan Kalijaga: Vol. XI, no. 2: 2002, hlm. 208

Najid, Mohamad. ***Pergolakan Politik Umat Islam dalam Kemunculan Hadis Maudhu'.*** Bandung; Pustaka Setia, 2001.

Shaleh, Subhi. ***'Ulûm al-Hadîth wa Mushthalâhu.*** Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1959.

Sjadzili, Ahmad Fawaid. ***Muhammad Shahrur: Figur Fenomenal dari Syria***, dalam website htpp://islamlib.com priode 30-06-2006.

Syahrûr Muhammad. "***al-Kitâb wa al-Qur'ân; qirâ'ah mu'âshirah***. Damaskus: al-Ahâli, 1990.

_____. ***Al-Islâm wa al-Imân: manzhûmah al-qiyam***. Damaskus: al-Ahâlî, 1994.

_____. ***Dirâsah Islâmiyah Mu'âshirah fî ad-Daulah wa al-Mujtama'***. Damaskus: al-Ahali, 1994.

_____. *NahwaUshûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî; fiqh al-mar'ah,* ***Metodologi Fiqh Islam Kontemporer.*** Yogyakarta: Elsaq Press, 2004.

_____. ***NahwaUshûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî; fiqh al-mar'ah***. Damaskus: al-Ahâlî: 2000.

Tawbah, Gazi. ***Syahrûr Yulawwi A'nâq an-Nushûsh li Agrâdh gair al-'Ilmiyyah wa at-Taftaqiru ilâ al-Barâ'ah***, dalam *Majalah al-Mujtama'*. (No. 1302, 26 Mei 1998), hlm. 56.

Tim Penulis. ***Ensiklopedi Islam.*** Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2003.