
REKONSEPTUALISASI IJTIHAD MUHAMMAD (TELAAH HERMENEUTIS PEMIKIRAN MUHAMMAD SYAHRUR TENTANG AS-SUNNAH)

M. Alim Khoiri *

alimchoy@iainkediri.ac.id

Abstract

This study aims to explain and analyze the reconceptualization of the Prophet Muhammad's ijtihad in Muhammad Syahrur's view. This type of research is library research, namely, examining data related to the discussion by examining two primary books written by M. Syahrur, namely al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'āshirah and Nahwa al- Ushl al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī. This study concludes that the product of the Prophet's ijtihad outside of matters of hudud, worship, hudud and unseen matters is not a revelation. Syahrur gave a new definition of as-Sunnah. As-Sunnah in language means ease or easy flow. This is in accordance with what the Prophet did by applying the laws easily and moving within the scope of God's limits.

Keywords:

Syahrur, reconceptualization, as-sunnah

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan dan menganalisis reconseptualisasi ijtihad nabi Muhammad dalam pandangan Muhammad Syahrur. Jenis penelitian ini adalah library research (penelitian pustaka) yaitu, meneliti data yang berkaitan dengan pembahasan dengan cara menelaah dua kitab primer yang ditulis oleh M. Syahrur yakni al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'āshirah dan Nahwa al-Ushūl al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī. Penelitian ini menghasilkan kesimpulan bahwa Produk ijtihad Nabi di luar persoalan hudud, ibadah, hudud dan hal-hal ghaib bukanlah termasuk wahyu. Syahrur memberikan definisi baru tentang as-Sunnah. As-Sunnah secara bahasa berarti kemudahan atau aliran yang mudah. Hal ini sesuai dengan apa yang dilakukan oleh Nabi dengan menerapkan hukum-hukum dengan mudah dan bergerak dalam cakupan batasan-batasan Tuhan.

Kata kunci:

Syahrur, reconseptualisasi, as-sunnah

A. PENDAHULUAN

Dalam kajian as-Sunnah, masalah pemahaman (*understanding*) dan pemaknaan (*meaning*) terhadap teks¹ sunnah (matan) tidak hanya menempati posisi signifikan dalam wacana metodologi hukum Islam kontemporer, tetapi juga secara substantif memberikan spirit reevaluatif dan reinterpretatif terhadap berbagai macam pemahaman dan penafsiran terhadap as-Sunnah yang selama ini *taken for granted* di kalangan umat Islam. Signifikansi problem ini akan terlihat lebih jelas lagi ketika normativitas sunnah Nabi dihadapkan dengan realitas dan tuntutan perkembangan zaman.

Model pemahaman seperti ini bertumpu pada adanya sebuah asumsi bahwa teks sunnah atau matan hadis bukanlah sebuah narasi yang berbicara dalam ruang yang hampa sejarah, melainkan ia berada ditengah-tengah sekian banyak variabel serta gagasan yang tersembunyi di balik sebuah teks atau matan yang harus dipertimbangkan ketika seorang ingin memahami makna sebuah hadis.² Teks akan selalu berdialog dengan konteks. Ia senantiasa berdialektika dengan kondisi di mana teks itu lahir. Oleh karenanya, dalam memahami sebuah teks pemahaman seputar konteks menjadi sebuah keniscayaan yang harus dilakukan. Tak terkecuali pemahaman terhadap teks hadis. Tanpa memahami berbagai variabel dan situasi dibalik teks tersebut yang meliputi aspek historis, sosiologis, psikologis dan sebagainya, maka

hal ini akan berpotensi pada kesalahpahaman penafsiran.

Lepasnya pesan-pesan hadis dari konteks yang mengitarinya ditambah dengan abainya sang pembaca terhadap maksud tekstual sebuah teks bisa berdampak kesewenangan dalam memahami teks. “Maksud tekstual” di sini adalah visualisasi yang tergelar dalam struktur linguistik bahasa. Dengan menampik maksud tekstual dan struktur ekstra tekstual sebuah teks, maka seorang pembaca akan terjatuh pada apa yang disebut sebagai pembacaan ideologis tendensius (*Qira’ah Talwiniyah Mughridlah*) atas teks. Pembacaan yang ideologis dan tendensius ini pada akhirnya akan melahirkan apa yang disebut oleh Khaled Abou al-Fadl sebagai hermeneutika otoriter. Baginya, model pembacaan teks seperti ini terjadi ketika pencarian makna teks terampas dan ditundukkan dari teks ke dalam pembacaan yang subyektif dan selektif. Subyektifitas dan selektifitas yang dipaksakan dengan mengabaikan maksud tekstual dan realita ekstra tekstual teks inilah yang menjadikan teks diombang ambing sesuai selera pembaca. Pembaca menjadi satu dengan teks dan berada pada posisi yang tertutup, tak tersentuh dan transenden. Teks dibuat tunduk pada pembaca, akibatnya pembaca menjadi pengganti dari teks. Pembaca tidak hanya telah berusaha mengkonstruksi makna teks, tetapi lebih dari itu, ia bahkan telah mengkonstruksi teks itu sendiri. Model pembacaan seperti inilah yang dalam bahasa agak kasarnya³ disebut sebagai “pemeriksaan terhadap teks. Otonomi teks diabaikan dan kandungan teks dipahami sesuai dengan maksud dan kepentingan pembaca.

Dengan demikian, dalam kasus teks-teks suci, otoritarianisme akan membawa dampak yang tidak kecil. Sebab, “otoritas suci” yang dikandung teks –yang diandaikan oleh kaum beriman sebagai otoritas ilahi-

¹ Istilah teks dalam bahasa arab disebut an-Nassh. Pada perkembangan selanjutnya ia mengalami berbagai macam konotasi. Ia mengalami pergeseran secara semantik dari suatu yang bersifat fisik kepada wilayah gagasan-gagasan (*fiels of ideas*). Teks adalah bagian dari sebuah wacana yang hidup. Dalam ulumul hadis term “*Nassh al-Hadis*” bermakna memelihara sesuatu yang disandarkan melalui jalan transmisi dari apa yang dilaporkan. Lihat pada Hilman Latif, *Nashr Hamid Abu Zayd Kritik Teks Keagamaan*, (Yogyakarta: Elsaq Pres, 2003) hlm. 94.

² Lukman S Thahir, *Studi Islam Interdisipliner*, (Yogyakarta: Qirtas, 2004), hlm. 4.

³ M. Shofan, *Jalan ketiga pemikiran Islam*, (Yogyakarta: Ircisod, 2006), hlm. 136.

dapat dengan mudah dianggap sama dengan otoritas sang pembaca. Otoritarianisme dengan mengatasmakan Tuhan sudah bermula dari pra-andaian hermeneutis ketika sang pembaca berjumpa dengan teks-teks yang hendak diinterpretasikan, khususnya teks-teks keagamaan. Apa yang disuarakan penafsir dianggap dan diterima sebagai suara Tuhan itu sendiri. Pembacaan seperti inilah yang pada akhirnya melahirkan “otoritarianisme moral” dan model pembacaan seperti ini layak ditolak. Sebab, pembacaan seperti ini akan melahirkan kesewenang-wenangan pembaca. Hasil pembacaannya terhadap teks dianggap sebagai satu-satunya kebenaran yang kebal kritik, kebal rekonstruksi maupun dekonstruksi. Pemahamannya dianggap sebagai pemahaman final. Ia bersifat sakral layaknya sakralitas firman Tuhan.

Pemeriksaan terhadap teks tersebut juga acapkali terjadi pada sunnah Nabi, (baca; teks hadis/ matan). Oleh karenanya diperlukan suatu model pembacaan teks Sunnah yang benar-benar obyektif-progresif supaya kandungan as-Sunnah selalu dapat menemukan bentuk dan relevansinya di setiap tempat dan masa.

Model pembacaan seperti ini sangat penting untuk dikembangkan supaya ke depan tidak terjadi sakralisasi pemahaman terhadap teks-teks suci Islam, khususnya di bidang metodologi hukum Islam. Berpijak dari asumsi di atas, pendekatan hermeneutik⁴ setidaknya bisa menjadi solusi

terhadap eksklusifitas pemahaman sekaligus menjadi obat penawar dari “virus” otoritarianisme terhadap teks sunnah. Sebab, ia berangkat dari filsafat bahasa yang kemudian melangkah pada analisis psiko-historis-sosiologis. Jika pendekatan ini diaplikasikan pada kajian as-Sunnah, maka persoalan yang muncul adalah bagaimana menjelaskan isi sebuah matan kepada masyarakat yang hidup dalam tempat dan kurun waktu yang jauh berbeda dari pengarangnya (Nabi Muhammad) untuk kemudian dipahami dalam rangka menafsirkan realitas sosial kekinian.

Model pembacaan hermeneutik terhadap teks sunnah ini sesungguhnya telah dilakukan oleh Dr. Ir. Muhammad Syahrur, pemikir liberal kontroversial berkebangsaan Siria yang dijuluki sebagai “Immanuel Kant”-nya dunia Arab dan “Marthin Luther”-nya dunia Islam adalah salah seorang intelektual yang memiliki kesadaran akan pentingnya memahami teks sunnah secara kontekstual. Ia dengan keras dan tajam mengkritik konservatisme pemikiran Islam dan berusaha mendekonstruksi hegemoni pemikiran klasik yang masih tertanam kuat dalam pengetahuan dan kesadaran umat Islam. Dengan lantang ia menyerukan kepada segenap umat Islam untuk membedah dan menguliti pemikiran keislaman selama ini sampai ke akar-akarnya yang paling dalam, yakni sistem pemikiran (epistemologi) yang dianut umat Islam sampai sekarang. Salah satu upaya nyata dari Muhammad Syahrur dalam membentuk metodologi hukum Islam kontemporer adalah mengkonsep kembali ijtihad Nabi dengan pembacaan hermeneutik yang menjadi ciri khasnya.

⁴Secara etimologis, kata “Hermeneutik” berasal dari bahasa Yunani *Hermeneuein*, yang berarti menafsirkan. Maka kata benda *Hermeneia* dapat diartikan sebagai penafsiran atau interpretasi. Term ini memiliki asosiasi etimologi dengan sebuah nama dalam mitologi Yunani yaitu Hermes. Hermes adalah salah satu dewa yang bertugas menyampaikan dan menjelaskan pesan-pesan Tuhan kepada manusia. Ia digambarkan sebagai seorang yang mempunyai kaki bersayap dan lebih banyak dikenal dengan sebutan merkurius dalam bahasa latin. Hermeneutik pada akhirnya diartikan sebagai suatu proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi situasi yang diketahui. Dengan kata lain, metode hermeneutik adalah sebuah metode yang mencoba

menganalisis dan menjelaskan teori penafsiran teks (*Nazhariyat Ta'wil an-Nushus*) dengan mengajukan pendekatan-pendekatan disiplin ilmu lain yang dengan sendirinya menguji proses pemahaman, mekanisme penafsiran dan penjelasan teks. Lihat selengkapnya pada Hilman Latif, *Nashr hamid Abu Zayd Kritik Teks Keagamaan*, (Yogyakarta: Elsaq Pres, 2003), hlm.71.

Berpijak dari latar belakang inilah penulis kemudian mengangkat sebuah penelitian yang berjudul; **Rekonseptualisasi Ijtihad Muhammad; (Telaah Hermeneutis atas Sunnah Nabi Perspektif Muhammad Syahrur).**

B. PEMBAHASAN

1. Kajian Seputar as-Sunnah dan Hermeneutik

a. Konsepsi as-Sunnah

Secara umum sunnah adalah segala sesuatu yang disandarkan kepada Rasulullah SAW, baik perbuatan, perkataan, maupun taqrirnya. Pengertian tersebutlah yang selama ini dipegang teguh oleh umat Islam klasik hingga modern. Menurut Fazlur Rahman, -sesunnah tidak hanya terbatas pada pengertian tersebut. Menurutnya sunnah adalah sebuah konsep perilaku, baik yang diterapkan pada aksi-aksi fisik maupun kepada aksi-aksi mental. Sunnah tidak hanya tertuju kepada sebuah aksi sebagaimana adanya, tetapi aksi ini secara aktual berulang atau mungkin sekali dapat berulang kembali. Dengan perkataan lain, sebuah sunnah adalah sebuah hukum tingkah laku, baik yang terjadi sekali saja maupun yang terjadi berulang kali. Dan sesungguhnya tingkah laku yang dimaksudkan adalah tingkah laku dari para pelaku-pelaku yang sadar, pelaku-pelaku yang dapat “memiliki” aksi-aksinya, sebuah sunnah tidak hanya merupakan sebuah hukum perilaku tetapi juga merupakan sebuah hukum moral yang bersifat normatif. Keharusan moral adalah sebuah unsur yang tak dapat dipisahkan dari pengertian konsep sunnah. Menurut pendapat yang dominan dikalangan sarjana Barat di masa-masa sekarang ini, sunnah adalah praktik aktual yang karena telah lama ditegakkan dari satu generasi ke generasi selanjutnya, ia memperoleh status normatif sehingga menjadi sunnah.¹ Pada dasarnya, sunnah berarti tingkah laku yang merupakan teladan dan kepatuhan terhadap teladan tersebut telah diikat kuat oleh adanya keyakinan

religius terhadap aspek-aspek diluar pemahaman rasio. Sunnah adalah tradisi normatif yang mengedepankan transendentalisasi perilaku disebabkan rujukan awal seorang utusan Allah. Oleh karena itu, terjadi aktualisasi perilaku terus menerus yang merupakan pengejawantahan dari perilaku Rasulullah SAW. Sunnah Nabi yang termuat dalam teks hadits banyak dijadikan rujukan utama dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an sebelum merujuk kepada kekuatan akal. Para mufassir menggali ajaran-ajaran sunnah Nabi lebih dahulu untuk mengetahui makna dan tujuan al-Qur'an, karena perilaku dan perkataan Nabi diyakini merupakan penjelasan dan penjabaran paling valid, tepat dan kredibel terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Maksud al-Qur'an hanya dapat dipahami dengan bantuan sunnah (seperti riwayat tentang asbabun nuzul). Sunnah berdiri sebagai penjelas maksud al-Qur'an, penjamin makna al-Qur'an dan pelengkap perintah-perintah yang ada dalam al-Qur'an, sehingga al-Qur'an tidak bisa dipahami tanpa sunnah, Qur'an tidak bisa mandiri tanpa sunnah. Misalnya al-Qur'an memberikan perintah-perintah umum, maka sunnah menjelaskan maksudnya secara spesifik. Sunnah juga memberikan informasi tambahan yang mutlak diperlukan dalam praktek peribadatan yang tidak ada dalam al-Qur'an. Karena itu muncul anggapan bahwa, kebutuhan al-Qur'an terhadap sunnah lebih besar daripada kebutuhan sunnah terhadap al-Qur'an.⁵

Menurut Fazlur Rahman, perilaku generasi setelah Nabi adalah personifikasi dari perilaku Rasulullah SAW yang dihidupkan secara turun temurun. As-sunnah sebagai tradisi yang hidup, yang bermula dari perilaku Muhammad SAW, diikuti para sahabatnya, diikuti oleh pengikut sahabat, demikian seterusnya sehingga perilaku itu menjadi melembaga dan mendarah daging.

⁵ Hairillah, Kedudukan as-Sunnah dan Tantangannya dalam hal Aktualisasi Hukum Islam, Mazahib, Vol. 14, No. 02, 2015, Hlm.193

Apabila proses internalisasi telah terjadi, institusionalisasi perilaku akan membuahkan kesepakatan sosio-kultural. Secara sosiologis, adanya kesesuaian antara sistem nilai, sistem sosial dan sistem budaya sehingga membentuk kolektifitas tingkah laku.⁵ Sedangkan menurut Hasbi Ash-Shidieqie, sunnah adalah pengejawantahan perilaku menurut contoh Rasulullah SAW yang merujuk pada hadits (perbuatan yang terus menerus dilakukan sehingga menjadi semacam tradisi).

Masyarakat Arab pra Islam menggunakan kata sunnah untuk menyebut praktik kuno dan berlaku terus menerus dari masyarakat yang diwariskan oleh nenek moyang mereka. Oleh karena itu, konon suku-suku Arab pra-Islam memiliki sunnah masing-masing yang dianggap sebagai dasar dari identitas dan kebanggaan mereka.⁷ Perbuatan Rasulullah SAW, merupakan perbuatan yang dibimbing oleh wahyu sehingga merupakan keteladanan, bahkan disebut sebagai uswah hasanah. Manakala perbuatan tersebut ditiru oleh para sahabat, para sahabat ditiru oleh para tabi'in, para tabi'in ditiru oleh para pengikutnya, dan seterusnya hingga umat Muhammad SAW sekarang ini, keteladanan tersebut menjadi tradisi normatif yang membentuk menjadi sistem sosial, maka hal itulah yang paling fundamental dalam memaknakan sunnah sebagai keteladanan yang berawal dari perilaku Rasulullah SAW.⁸ Sedangkan hadits secara harfiah berarti baru, cerita, kisah, perkataan atau peristiwa. Istilah ini mempunyai definisi yang baku. Menurut para ahli hadits, kata ini menunjuk pada segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Muhammad SAW yang berupa ucapan, perbuatan, taqrir (sesuatu yang dibiarkan, dipersilakan dan disetujui secara diam-diam), sifat-sifat dan perilaku yang terjadi sebelum ia menjadi Nabi atau sesudahnya. Sementara menurut para ahli ushul fiqh, hadits adalah segala sesuatu yang bersumber dari Nabi SAW, berupa ucapan, perbuatan dan takrir yang dapat menjadi hukum syara'.⁹ Istilah lain yang dianggap

sinonim dan biasa dipakai adalah khabar, atsar dan sunnah. Dalam perkembangannya, para ulama ahli hadits menganggap sunnah sinonim dengan hadits. Oleh karena itu semua buku yang mencantumkan kata "sunnah" dalam judulnya, maka dapat dipastikan selalu yang dimaksudkan adalah hadits.¹⁰ Sebagian ulama membedakan antara sunnah dan hadits. Sunnah merujuk pada praktik (amaliyah) dan takrir Nabi SAW, sedangkan hadits hanya mencakup ucapan. Atau dalam perspektif lain dikatakan bahwa, pemahaman Nabi terhadap pesan atau wahyu Allah itu teladan beliau dalam melaksanakannya membentuk "tradisi" atau "sunnah" kenabian (al-sunnah al-Nabawiyah). Sedangkan hadits merupakan bentuk reportase atau penuturan tentang apa yang disebabkan Nabi atau yang dijalankan dalam praktik tindakan orang lain yang "didiamkan" beliau (yang dapat diartikan sebagai "pembenaran"). Itulah makna asal kata hadits, yang sekarang ini definisinya makin luas batasannya dan komprehensif.⁶

b. Kilas Teori Hermeneutik

Secara etimologis, kata "Hermeneutik" berasal dari bahasa Yunani Hermeneuein, yang berarti menafsirkan. Maka kata benda Hermeneia dapat diartikan sebagai penafsiran atau interpretasi. Term ini memiliki asosiasi etimologi dengan sebuah nama dalam mitologi Yunani yaitu Hermes. Hermes adalah salah satu dewa yang bertugas menyampaikan dan menjelaskan pesan-pesan Tuhan kepada manusia.⁷ Ia digambarkan sebagai seorang yang mempunyai kaki bersayap dan lebih banyak dikenal dengan sebutan merkurius dalam bahasa latin.⁸ Dengan demikian, hermeneutik pada akhirnya diartikan sebagai

⁶ Ibid., hlm. 295.

⁷ Hilman Latif, Kritik Teks Keagamaan, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2003), hlm. 71.

⁸ M. Shofan, Jalan Ketiga pemikiran Islam, (Yogyakarta: Ircisod, 2006), hlm. 228.

suatu proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi situasi yang diketahui. Dengan kata lain, metode hermeneutik adalah sebuah metode yang mencoba menganalisis dan menjelaskan teori penafsiran teks (*Nazhariyat Ta'wil an-Nushus*) dengan mengajukan pendekatan-pendekatan disiplin ilmu lain yang dengan sendirinya menguji proses pemahaman, mekanisme penafsiran dan penjelasan teks.⁹

Sejarah hermeneutik adalah sejarah panjang dan fluktuatif. Lebih-lebih ketika ia disandingkan dengan teks suci. Istilah hermeneutik pertama kali dipopulerkan oleh plato (347 SM) dalam salah satu karyanya *definition*. Dalam karya tersebut, Plato mendefinisikannya sebagai penunjuk sesuatu. Dari sini kemudian hermeneutik berkembang menjadi ilmu interpretasi alegoris di bawah pelopor Stoicisme (300 SM) yang mencoba memahami teks dengan mencari makna yang lebih dalam dari sekedar pengertian literal. Dari alegoris, selanjutnya hermeneutik berkembang ke semiotika (teori tentang simbol) di bawah pelopor Augustune of Hippo (230 SM). Setelah itu, metode ini merambah ke wilayah teologis, yang pada saat itu digunakan untuk membedah kandungan Bibel.¹⁰

Hermeneutik dalam tradisi barat, pada asalnya merupakan bagian dari ilmu filologi, yakni sebuah disiplin ilmu yang mengkaji tentang asal-usul bahasa dan teks. Maka kajian hermeneutik sangat erat kaitannya dengan konsep historiografi. Mulai abad ke 16, hermeneutik mengalami perkembangan dan memperoleh perhatian serius ketika kalangan ilmuwan gereja di Eropa terlibat diskusi dan debat mengenai autentisitas Bibel. Mereka ingin memperoleh kejelasan serta pemahaman yang benar mengenai kandungan Bibel yang dalam berbagai hal dianggap bertentangan.

Memasuki akhir abad ke 18, hermeneutika mulai dirasakan sebagai teman dan sekaligus tantangan bagi ilmu-ilmu sosial, terlebih sejarah dan sosiologi. Hal ini disebabkan karena metode ini lebih banyak menggugat konsep ilmu sosial secara umum.¹¹

Sebenarnya term Hermeneutik memiliki banyak pengertian. Setidaknya ada 3 definisi yang perlu diketahui sebelum melangkah lebih jauh pada cara kerja hermeneutik. Pertama, ia diartikan sebagai peralihan dari sesuatu yang relatif abstrak - seperti ide pemikiran- ke dalam bentuk ungkapan-ungkapan yang kongkrit, misalnya dalam bentuk bahasa. Kedua, ia juga bisa bermakna sebagai usaha transformasi dari bahasa asing yang gelap makna menuju bahasa lain yang bisa dimengerti oleh pembaca. Ketiga, yakni sebuah proses pemindahan suatu ungkapan pikiran yang kurang jelas diubah menjadi ungkapan yang lebih jelas.¹² Berbagai macam jenis artikulasi tentang hermeneutik di atas, menurut hemat penulis, mempunyai esensi maksud yang sama, yakni dengan menganggap metode hermeneutik sebagai metode penjelas terhadap sesuatu yang masih kabur makna menjadi sesuatu yang terang makna. Sehingga pada akhirnya, pembaca mampu memahami sesuatu tersebut secara komprehensif walau berada di situasi dan kondisi yang berbeda. Hal ini memberikan indikasi kuat bahwa teori hermeneutik berusaha untuk memahami teks secara radikal supaya relevansi sebuah teks dengan kondisi sosial budaya yang melingkupi pada saat teks itu berdialog menjadi terpelihara.

Sebagai sebuah metode interpretasi, hermeneutik tidak hanya terfokus pada teks kemudian menyelami makna literal semata. Namun, lebih dari itu hermeneutik berusaha menggali makna terdalam dengan mempertimbangkan beberapa aspek penting atau dengan kata lain hermeneutik berusaha

⁹Opcit, hlm. 71.

¹⁰M. Shofan, *Jalan Ketiga pemikiran Islam*, (Yogyakarta: Ircisod, 2006), hlm. 229.

¹¹Ibid., hlm. 138.

¹²Lukman Thahir, *Studi Islam interdisipliner*, (Yogyakarta: Qirtas, 2004), hlm. 8

menggapai narasi tak terbaca dari narasi permukaan (terbaca). Ketiga unsur prinsipil dalam kerja hermeneutik tersebut adalah unsur teks, unsur pengarang dan unsur pembaca.¹³

Cara kerja hermeneutik yang tidak hanya sekedar menggali dari makna literal teks inilah yang kemudian menurut hemat penulis menjadi suatu ciri khas sekaligus kelebihan tersendiri di antara model-model interpretasi ulama klasik yang lain. Hermeneutik berusaha mengungkap makna tersembunyi dibalik teks yang sebelumnya tidak terbaca. Sementara model interpretasi yang selama ini banyak dikembangkan oleh ulama klasik dalam memahami teks suci al-Qur'an belum menyentuh apa yang oleh M. Shofan disebut sebagai "narasi tak terbaca". Model interpretasi klasik masih bertumpu pada makna literal teks. Akibatnya, model penafsiran semacam ini akan mudah terjebak pada sesuatu yang disebut oleh Nashr Hamid Abu Zayd sebagai pembacaan ideologis-tendensius (*Qira'ah Talwiniyah Mughridlah*). Selanjutnya dari pembacaan semacam ini melahirkan model pembacaan yang oleh Khaled Abou al-Fadl disebut sebagai "Hermeneutik otoriter".

Proses kerja dalam hermeneutik, sebagaimana yang telah disinggung di atas sangat bergantung pada ketiga unsur pokok yang merupakan ruh dari mekanisme metode ini. Demikian pula dalam menginterpretasikan teks suci al-Qur'an maupun as-Sunnah. Pengarang (Allah/Muhammad), teks (al-Qur'an/ matan hadis) dan penafsir (manusia) harus senantiasa diperhatikan. Ketiganya hendaknya selalu berdialektika satu sama lain.

Teks al-Qur'an atau as-Sunnah akan dapat berfungsi dan berkomunikasi bila maknanya dibangun atas sistem tanda yang ada. Makna itu berada dalam teks, otak pengarang, dan benak pembacanya (The

world of the text, The world of author dan The world of reader).¹⁴

Dalam manhaj ini, manusia yang statusnya sebagai penafsir menduduki posisi penting. Oleh karenanya, dalam paradigma hermeneutik tidak ada kebenaran tunggal penafsiran. Yang ada hanyalah relativitas penafsiran yang bersumber pada maksud dan tujuan manusia. Yang dimaksud di sini bukan berarti tidak ada kebenaran tafsir sama sekali, namun sebuah karya tafsir bisa masih mempunyai kesempatan untuk direkonstruksi dan direlevansikan dengan kondisi dan konteks yang berkembang.

Dalam setiap penafsiran, tentunya memunculkan suatu pemahaman kebenaran yang bersifat relatif. Relativisme kebenaran ini berbeda dengan nihilisme yang oleh Gianni Vattimo didefinisikan dengan situasi kehidupan di mana manusia mengingkari secara tegas adanya landasan yang dianggap mutlak. Paham ini kemudian diekspresikan oleh Nietzsche sebagai "Kematian Tuhan". Karena Paham nihilisme ini tidak mengakui sumber absolut, maka yang terjadi kemudian adalah adanya anggapan bahwa teks tak ubahnya rentetan jejak yang tidak memiliki batas akhir, ia berlari dari satu teks ke teks lain, dari penafsiran ke penafsiran lain yang tiada berkesudahan, hingga pada akhirnya terjatuh pada nihilisme.¹⁵

Dengan melakukan ziarah historis dan dialog hermeneutik maka yang muncul adalah sebuah pemahaman utuh terhadap pesan al-Qur'an/ as-Sunnah dan tradisi keislaman selalu dapat diperbaharui dan diperluas horisonnya, sehingga tidak statis dan menutup diri menjadi ideologi sakral. Pesan teks suci harus senantiasa relevan dengan kondisi dan situasi di mana teks itu berada. Sebab bagaimanapun juga sebuah teks tidak lahir dari sesuatu yang hampa. Ia lahir dan berdialektika dengan zaman.

¹³M. Shofan, Jalan Ketiga pemikiran Islam, (Yogyakarta: Ircisod, 2006), hlm. 233.

¹⁴Ilyas Supena, Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam, (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hlm.258.

¹⁵M. Shofan, Jalan Ketiga pemikiran Islam, (Yogyakarta: Ircisod, 2006), hlm. 236.

Maka, menurut penulis, bisa dibenarkan ketika seorang Nashr Hamid mengatakan bahwa sebenarnya al-Qur'an adalah produk budaya (*al-Muntaj ats-Tsaqafiy*), karena memang al-Qur'an muncul sebagai akibat dan respon dari budaya di mana al-Qur'an itu hadir. Namun, pada akhirnya teks sakral itu kemudian menjelma menjadi produser budaya (*al-Muntaj ats-Tsaqafiy*), yang menciptakan budaya baru sesuai dengan pandangan dunianya.

Sebenarnya Teori-teori dasar hermeneutik, secara tidak langsung sudah disentuh oleh mufassir-mufassir klasik seperti Jalalayn. Namun baru langkah kecil dari analisis kebahasaan yang disentuhnya. Ia belum sampai pada taraf analisis redaksi, gaya bahasa dan sebagainya. Sebagai bukti, dalam kitab tersebut –sebagaimana dikutip Machasin- dijelaskan bahwa yang dimaksud dengan tafsir adalah usaha memaknai firman Allah sesuai dengan kemampuan manusia). Dari sini terlihat bahwa seorang mufassir klasik pun sebetulnya sudah menyadari bahwa apa yang dihasilkan sebuah tafsir hanyalah percobaan untuk mengerti maksud Allah.¹⁶

Untuk mempermudah memahami cara kerja hermeneutik, ada baiknya penulis mengulas sedikit tentang metode penafsiran yang dilakukan oleh seorang pemikir kontemporer, Fazlur Rahman. Dalam petualangan tafsirnya, ia sudah memasukkan unsur hermeneutik di dalamnya. Ia menyatakan bahwa untuk mencapai pesan inti dari teks suci al-Qur'an haruslah dengan menggunakan dua pergerakan atau yang lebih sering disebut dengan istilah “*Double Movement*”. Gerakan ini menjalankan perumusan visi al-Qur'an yang utuh untuk kemudian menerapkan prinsip umum sesuai dengan masa sekarang atau dengan ungkapan lain, dari situasi sekarang ke masa

di mana al-Qur'an itu turun, kemudian kembali lagi ke masa kini.

Pergerakan pertama, adalah memahami al-Qur'an secara keseluruhan. Dalam gerak pertama ini terdapat dua tahap. Tahap pertama adalah mempelajari situasi historis dan kajian atas teks-teks al-Qur'an dalam situasi spesifik, kemudian mencari nilai moral etisnya. Tahap kedua adalah melakukan generalisasi jawaban-jawaban spesifik dengan melihat latar belakang sosio historisnya dan alasan-alasan dibalik pemberlakuan hukum.

Pergerakan kedua, adalah menerapkan tujuan umum yang telah diperoleh dari pergerakan pertama ke dalam konteks sosial budaya masa kini. Aplikasi gerak ini membutuhkan kajian tentang situasi masa kini untuk mengubahnya, kemudian menetapkan prioritas untuk penyegaran implementasi nilai-nilai al-Qur'an.¹⁷

2. Biografi Muhammad Syahrur

a. Masa Kelahiran dan Perjalanan Intelektual

Tokoh kontroversial yang pernah mengguncangkan dunia pemikiran Islam ini bernama lengkap Muhammad Syahrur ibn Deyb. Ia lahir di perempatan Shalhiyyah, Damaskus, Syiria, pada 11 April 1938, pada saat negeri tersebut masih dijajah oleh prancis, meskipun sudah mendapat status setengah merdeka. Ayahnya bernama Deyb ibn Deyb Syahrur dan ibunya bernama siddiqah binti Shalih Filyun.¹⁸ Syahrur adalah anak kelima dari seorang tukang celup.¹⁹ Ia dikaruniai lima orang anak:

¹⁷M. Shofan, *Jalan Ketiga pemikiran Islam*, (Yogyakarta: Ircisod, 2006), hlm. 241.

¹⁸Achmad Syarqawi Ismail, *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrur*, (yogyakarta: Elsaq Press, 2003), hlm. 43.

¹⁹Andreas Chritsmann, “Bentuk teks (wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (Selalu) berubah: Tekstualitas dan Penafsirannya dalam Al-Kitab wa Al-Qur'an”, dalam Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010), hlm. 19.

¹⁶Lihat selengkapnya pada Jurnal Gerbang, Sumbangan Hermeneutik terhadap Ilmu Tafsir, Edisi 14, 2003, hlm.126

Tariq, al-Lais, Basul, Masul dan Rima, sebagai buah pernikahannya dengan Azizah.²⁰

Pendidikan tingkat persiapan (i'dād) dan dasar (ibtidā')nya dimulai dari madrasah Damaskus. Sementara pendidikan tingkat menengah (wustha) diperoleh dari madrasah Abdur Rahman al-Kawakib Damaskus, sebuah madrasah yang namanya diambil dari nama penulis Arab terkenal yang hidup pada tahun 1849-1903 dan gigih menyerukan perlawanan bangsa Arab atas bangsa Turki yang korup. Syahrur lulus dari madrasah tersebut pada tahun 1957. Setahun kemudian, tepat pada saat usianya 19, ia mendapat beasiswa dari pemerintah setempat untuk melanjutkan pendidikannya ke Uni Soviet di *Faculty of Engineering, Moscow Engineering Institute*. Saat itu, ia tinggal di Saratow, sebuah daerah dekat Moskow.²¹

Pada tahun 1964, Syahrur mendapat gelar diploma di bidang teknik sipil dari fakultas tersebut. Setelah itu, ia kembali ke negara asalnya untuk mempersiapkan karirnya di Damaskus. Setahun setelah lulus, tepatnya pada tahun 1965, ia diterima Sebagai pengajar di Universitas Damaskus dengan berbekal ijazah diplamanya itu. Selanjutnya, pada tahun 1967 sebenarnya ia ingin melanjutkan penelitian ke *Imperial College London*. Namun, karena pada saat itu terjadi perang Juni antara Syiria dan Israel yang menyebabkan putusnya hubungan diplomatik antara Inggris dan syiria, maka keinginannya pun harus tertunda. Sebagai pelipur atas kegagalan impiannya itu, akhirnya pihak universitas Damaskus mengirimnya ke *National University of Irland, University College Dublin* di Republik Irlandia untuk mengambil program Magister dan Doktor dalam bidang yang telah digeluti sebelumnya, yaitu teknik sipil dengan spesialisasi mekanika tanah dan teknik

bangunan (*Soil Mechanics and Foundation engineering*). Gelar Master dalam bidang mekanika tanah dan tehnik bangunan diperoleh pada tahun 1969. Sedangkan gelar Dokornya diraih pada tahun 1972. Kedua gelar akademik itu didapat dari Universitas di Irlandia tersebut. Setelah itu, ia pun pulang ke negara asalnya dan kembali mengabdikan diri di Fakultas Tehnik sipil Universitas Damaskus.²²

Masa-masa awal karir Syahrur sebagai dosen bersamaan dengan masa pencarian jati diri masyarakat Syiria setelah sekian lama berada dalam cengkeraman penjajah Prancis. Bahkan, pencarian jati diri yang sama terjadi pula di masyarakat Timur Tengah lainnya. Pendudukan Barat atas Timur Tengah menuntut suatu pembaruan identitas komunal dan politik dunia arab untuk melawannya. Secara umum, pencarian identitas tersebut berpijak pada tiga aliran pemikiran: *pertama*, pemikiran yang berbasis pada kewilayahan (regionalisme) yang pada akhirnya melahirkan ide nasionalisme regional. Pemikiran ini dipimpin oleh Anton Sa'adah (1904-1949) dan Thaha Husein (1889-1973). *Kedua*, pemikiran yang berbasis pada identitas Arab (Arabisme), yang dikomandani oleh Sati al-Husri (1880-1968). *Ketiga*, pemikiran yang berbasis pada Islam yang dipelopori oleh Rasyid Ridha (1865-1935) dan Amir Syakib Arsalan (1869-1946), yang nota bene penganut Syi'ah Druze asal Libanon.

Pertarungan antara tiga pemikiran tersebut berlangsung lama dan cukup sengit hingga turut mempengaruhi gaya berpikir Syahrur di masa kematangannya. Ia pun berpandangan bahwa corak pemikiran yang diusung aliran pemikiran pertama cenderung mengabaikan proses historis (*sayrūrah*) bangsa Arab dan mengedepankan pada proses yang dialami bangsa Barat.

Syahrur adalah seorang pemikir Islam yang memiliki pengalaman panjang

²⁰ *Op.Cit.*, hlm. 44.

²¹ *Op.Cit.*, hlm. 19.

²² Muhyar Fanani, *Fiqh Madani Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, (Yogyakarta: LKIS, 2010), hlm. 33.

berkaitan dengan ilmu yang ditekuninya. Karirnya sebagai ilmuwan dimulai sejak mengajar mata kuliah mekanika tanah di Fakultas Teknik, Universitas Damaskus pada tahun 1964 hingga 1968. Selepas menempuh program pascasarjana di Irlandia (1968-1972), ia diangkat menjadi profesor mekanika tanah dan teknik bangunan sejak 1972 hingga 1999 pada Fakultas Teknik di Universitas yang sama. Bersamaan dengan itu, sejak 1972 hingga 2000, ia juga tercatat sebagai konsultan senior pada asosiasi insinyur di Damaskus.

Selain itu, Syahrur juga termasuk seorang profesional yang sukses. Sepanjang karir profesionalnya, ia telah melakukan investigasi mekanika tanah lebih dari 400 proyek di Syiria. Pengawas kompleks bisnis Yalbougha di pusat Damaskus ini juga tercatat sebagai perancang bisnis di Madinah, Saudi Arabia dan pernah menjadi pengawas untuk pembangunan empat pusat olahraga di Damaskus. Pada 1982-1983, Syahrur pergi ke Saudi Arabia untuk bekerja sebagai konsultan teknik pertahanan. Setelah itu, ia kembali lagi ke Syiria dan membuka konsultan teknik beserta teman-teman kuliahnya. Selain sebagai pengajar di Universitas Damaskus, ia juga bekerja sebagai konsultan di bidang teknik di lembaga konsultan yang didirikannya yang bernama Dār al-Isyārat al-Handasiyah di Damaskus. Di samping itu, ia juga giat melakukan studi di bidang filsafat dan fiqh bahasa.

Dalam bidang bahasa, selain menguasai bahasa Arab sebagai bahasa ibu, Syahrur juga fasih berbahasa Inggris dan Rusia. Kemampuan komunikasi dalam tiga bahasa tersebut mengantarkannya sebagai seorang intelektual yang berwawasan luas. Selain itu, kemahirannya dalam tiga bahasa itu juga amat membantunya berkiprah di kancah internasional. Hal ini dibuktikan dengan seringnya ia diminta berbicara di forum-forum internasional, seperti yang terjadi pada tahun 1998, di mana ia didaulat menjadi pembicara di MESA (Middle East Studies Association).

Dalam bidang keislaman, Syahrur belajar secara otodidak. Ia tidak memiliki pengalaman pelatihan resmi atau sertifikat dalam ilmu-ilmu keislaman. Hal inilah yang kemudian menjadi sasaran kritik untuknya. Musuh-musuh intelektualnya acapkali menyerang secara keras akibat ia tak mempunyai latar belakang pendidikan formal di bidang Islam. Syahrur dianggap sebagai intelektual yang tidak cakap berbicara agama. Stigma negatif inilah yang pada akhirnya membuatnya kehilangan kesempatan untuk berbicara di forum-forum publik. Sangat jarang ia didaulat menjadi pembicara di mimbar-mimbar agama, pengajian di masjid-masjid, jurnal Islam atau program televisi. Akibatnya, Syahrur hanya dihadapkan pada satu pilihan, yaitu dengan menulis buku untuk menyosialisasikan gagasannya atau sekedar untuk menjawab kritik dari para musuh-musuh intelektualnya.²³

Syahrur tergolong pemikir yang gigih. Terbukti, di tengah semakin gencarnya tokoh-tokoh agama dan para ulama menyerangnya secara membabi buta, ia tak pernah goyah sedikitpun untuk membumikan gagasan-gagasannya. Serangan-serangan tersebut membuatnya dicap sebagai kafir, setan, murtad, zindiq, komunis, pencipta agama baru,²⁴ dan berbagai macam stigma negatif lainnya. Bahkan, ia pernah dituduh sebagai musuh Islam, agen Barat dan zionis. Teror tersebut berujung dengan adanya larangan secara resmi terhadap karya-karya Syahrur dari berbagai negara-negara Timur Tengah

²³ *Ibid.*, hlm. 34.

²⁴ Tuduhan negatif ini disampaikan oleh Yusuf al-Qardhawi dalam program televisi “*as-Syar’iyyah wa al-Hayat*”, pada 25 Juni 2001 oleh satelit channel al-Jazirah. Lihat Chritsman, “Bentuk teks (wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (Selalu) berubah: Tekstualitas dan Penafsirannya dalam Al-Kitab wa Al-Qur’an”, dalam Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010), hlm. 19.

seperti Saudi Arabia, Mesir, Qatar dan Uni Emirat Arab.

Dalam memperjuangkan ide-ide inovatifnya, Syahrur harus bekerja sendirian. Hal ini disebabkan tidak adanya jaringan akademik maupun non akademik yang mendukung gagasan liberalnya. Praktis, ia hanya mengandalkan suport dari sejumlah kecil orang dan sokongan tak resmi dari pemerintah Syiria yang tak menginginkan kasus Nashr Hamid Abu Zaid terulang.

Gagasannya yang liberal, kritis dan inovatifnya itu telah mengantarkan dirinya sebagai salah satu pemikir Islam kontemporer yang patut diperhitungkan di dunia muslim kontemporer. Bahkan, menurut Clark, ketokohan Syahrur layak disandingkan dengan al-Jabiri (Maroko), Nashr Hamid Abu Zaid dan Faraj Faudah (keduanya dari Mesir).²⁵

b. Karya-karya Muhammad Syahrur

Salah satu sisi unik Syahrur yang tak dimiliki oleh para pemikir muslim liberal lainnya adalah sisi *back ground* akademiknya. Ia sama sekali tidak memiliki latar belakang keilmuan Islam secara formal. Sebaliknya, perjalanan intelektual formalnya dihabiskan dengan menggeluti keilmuan umum berbasis teknik. Pendidikan formal keagamaannya hanya diperoleh saat ia duduk di bangku SD hingga SMU. Betapapun demikian, Syahrur tidak lantas lupa dan meninggalkan disiplin ilmu keislaman. Di sela-sela kesibukannya sebagai professional di bidang mekanika tanah dan teknik bangunan, ia tetap meyeamatkan diri untuk melakukan refleksi dan penelitian dalam bidang keislaman. Syahrur membuktikan refleksi kritisnya itu dengan menerbitkan buku-buku, seperti *al-Kitāb wa al-Qur'ān, Dirāsah Islāmīyah*

Mu'āshirah, al-Islām wa al-Īmān dan *Nahw Ushūl Jadīdah*. Buku-buku tersebut diterbitkan oleh penerbit al-Ahāli Syiria, salah satu penerbit yang sebenarnya kurang punya nama dan kurang begitu bergengsi, namun sering menerbitkan buku-buku kontroversial, anti kemapanan, gerakan-gerakan sayap kiri dan berbagai macam karya liberal. Selain menerbitkan karya-karya yang berbau keislaman, tak lupa ia juga menerbitkan karya-karya di bidang yang selama ini digeluti di bangku formal, seperti *Handasat al-Asāsāt* (teknik bangunan) dan *Handasat at-Turbah* (teknik pertanian). Akan tetapi, karya-karya di bidang teknik tersebut tidak lebih populer di banding karya-karyanya di bidang keislaman. Bahkan, ia lebih dikenal sebagai seorang pemikir Islam dari pada seorang insinyur.

Terbitnya karya-karya kontroversial Syahrur, membuatnya mendapat banyak kecaman dan tuduhan negatif dari pemikir Islam lainnya. Meskipun demikian, ia terus berkarya dan tak pernah berhenti menyuarakan pemikiran-pemikirannya. Seolah ia terinspirasi dari nasehat Immanuel Kant (1724-1804), yang juga dipopulerkan Rene Descartes; "*Sapere Aude!*" (berani berpikir sendiri!). Kenyataannya Syahrur memang berani berpikir sendiri. Tanpa segan ia berteriak lantang menyuarakan pembaruan hukum Islam. Tanpa takut ia berjuang demi tercipta Islam dinamis yang selalu peka terhadap zaman.²⁶

Buku pertamanya yang berjudul *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah*, lebih banyak membicarakan tentang konsep-konsep yang sama sekali baru dalam Islam. Dalam kitab tersebut, ia menyuguhkan sesuatu yang benar-benar baru dan asing. Ia menjelaskan perbedaan-perbedaan konsep dalam al-Qur'an yang selama ini dianggap sebagai sebuah konsep yang sama oleh mayoritas ulama. Sebagaimana tertulis dalam judul karyanya, ia membedakan

²⁵ Muhyar Fanani, *Fiqh Madani Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, (Yogyakarta: LKIS, 2010), hlm. 36.

²⁶ *Ibid.*, hlm. 37.

antara konsep al-Kitab dan al-Qur'an. Selain itu ia juga membedakan antara adz-Dzikh, Umm al-Kitab dan at-Tanzil al-Hakim. Menurutnya, term-term tersebut mempunyai makna tersendiri yang berbeda satu sama lain. Dalam karyanya ini pula, ia mencetuskan sebuah teori istinbath hukum baru, yaitu dengan menetapkan teori batas (*Nazhariyāt al-Hudūd*). Tak lupa, ia juga mengeksplorasi contoh-contoh permasalahan kontemporer yang dipandang menarik, semisal tentang poligami, pakaian perempuan, warisan dll.²⁷

Buku keduanya yang berjudul *Dirāsah Islāmiyyah Mu'ūshirah fi ad-Dawlah wa al-Mujtama'*, berisikan tema-tema hasil kajiannya antara tahun 1990-1994. Buku setebal 375 halaman tersebut membahas tentang konsepsi keluarga, umat, nasionalisme, bangsa, revolusi, kebebasan, demokrasi, permusyawaratan, Negara, totalitarianisme dan akibatnya serta jihad. Dalam karyanya itu, ia juga menjelaskan sebab sulitnya umat Islam berkembang dan maju. Menurutnya, salah satu faktor pemicunya adalah tirani (*al-istibdād*). Umat Islam masih terjebak pada tirani-tirani yang menghambat kemajuan. Di antaranya adalah tirani teologi. Tirani teologi adalah sikap pasrah bahwa pekerjaan, rezeki dan umur telah ditetapkan sejak zaman azali. Pemahaman seperti inilah yang menurutnya harus ditolak. Sebab Allah tidak menetapkan bahwa seseorang itu miskin semenjak zaman azali, namun yang ditetapkan adalah bahwa miskin dan kaya adalah sesuatu yang bertentangan. Sedangkan yang kaya dan yang miskin tidak ditetapkan bagi seseorang. Persoalan kaya dan miskin adalah kehendak manusia sendiri berdasarkan usahanya masing-masing. Tirani lain yang menghambat laju perjalanan umat Islam menuju gerbang kemajuan adalah tirani pemikiran. Menurutnya, tirani pemikiran ini memiliki kecenderungan yang

termanifestasi dan terbentuk dengan munculnya fenomena *tafwīdl al-ākhar* (menyerahkan diri pada orang lain) dan konsep ad-dūniyah (inferior), *vis a vis* negara eropa. Dengan demikian, menurut Syahrur umat Islam telah terperangkap dalam dua ikatan yaitu simpul inferior di hadapan Barat dan Negara maju dan simpul inferior di hadapan para ulama klasik. Hal tersebut mengantarkan umat Islam menjadi tunduk pada Barat dan ulama klasik. Paradigma seperti inilah yang seharusnya dibuang jauh-jauh. Selain itu, tirani-tirani lain yang juga menjadi penghambat kemajuan Islam adalah tirani pengetahuan, tirani sosial, tirani ekonomi-politik dll.²⁸

Sedangkan karya ketiganya *Al-Islām wa al-Īmān: Manzhūmah al-Qiyām* merupakan hasil kajian Syahrur antara tahun 1994-1996. Buku dengan tebal 375 halaman ini membahas konsepsi-konsepsi baru tentang iman dan Islam beserta rukun-rukunnya, amal salih, sistem, etika serta politik. Dalam karyanya itu membantah pendapat para ulama yang mengatakan bahwa Islam itu berawal dan berakhir pada Muhammad, ia menegaskan bahwa yang benar adalah Islam bermula dari Nuh dan berakhir pada Muhammad. Dalam bukunya itu juga ia berpendapat bahwa Islam selamanya mendahului iman. Muslim adalah mukmin yang percaya pada kerasulan Muhammad. Sedangkan mukmin adalah siapa saja yang menganut agama apapun, yang percaya pada Allah, hari akhir dan beramal shalih.²⁹

Adapun karya keempatnya, *Nahw Ushūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, sebagaimana tercermin dalam judulnya, lebih banyak membahas kerangka teoritik

²⁷ Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'ān, qirā'ah mu'ūshirah*, (Damaskus: al-Ahaliy, t.t.), hlm.453.

²⁸ Lihat pada Muhammad Syahrur, *Dirāsah Islāmiyyah Mu'ūshirah fi ad-Dawlah wa al-Mujtama'*, edisi terjemah: *Tirani Islam; Genealogi Masyarakat dan Negara*, (Yogyakarta: LKIS, 2003), hlm. 233.

²⁹ Muhammad Syahrur, *Al-Islām wa al-Īmān: Manzhūmāt al-Qiyām*, Edisi terjemah: *Islam dan Iman; Aturan-aturan Pokok*, (Yogyakarta: Jendela, 2002), hlm. 5.

baru fiqh Islam dalam mengatasi problem yang tengah dialami fiqh. Buku setebal 383 halaman tersebut merupakan hasil kajian Syahrur selama 1996-2000 dan menyajikan beberapa persoalan fiqh kontemporer yang masih sangat ramai diperbincangkan, seperti persoalan warisan, wasiat, poligami, tanggung jawab keluarga dan pakaian perempuan.

Sejak secara resmi menerbitkan karya pertamanya yaitu *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah*, pada September 1990, Syahrur mulai dikenal dalam percaturan dunia pembaruan pemikiran Islam. Menurut laporan Dale F. Eickelmen, sebagaimana dikutip Fanani, buku pertamanya itu menjadi buku yang paling banyak terjual (*best seller*). Buku tersebut mendapat sambutan dan perhatian yang begitu luas dari masyarakat. Di Syiria, negara asal Syahrur, buku kontroversial tersebut sudah lima kali terbit dalam jangka hanya dua tahun dengan setiap kali terbit sebanyak lima ribu eksemplar. Penerbitan ini belum yang berada di luar Syiria, seperti Mesir dan Libanon. Buku *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah* ini merupakan hasil pemikirannya selama lebih dari 20 tahun sejak ia masih belajar di Moskow (1958). Di sana ia dikenalkan dengan linguistik modern oleh Ja'far Dik al-Bāb, salah seorang temannya yang memberikan kata pengantar dan esai penutup dalam buku tersebut. Setelah itu, ia melanjutkan sendiri petualangan intelektualnya ketika ia belajar di University College, Dublin. Melalui Ja'far itulah ia berkenalan dengan pemikiran tokoh-tokoh linguistik seperti al-Farra', Abi 'Ali al-Farisi, Ibnu Jinni dan al-Jurjani yang banyak mempengaruhi produk ijtihadnya terutama pada teori pengingkaran sinonimitas bahasa. Pada 1984, ia mulai mempersiapkan *out line* ide-ide pokoknya dan mulai menulis pada 1986. Tentang buku kontroversial ini - sebagaimana dikutip Fanani- Eickelman dan James Piscatori mengatakan:

“Dalam beberapa hal, buku Syahrur merupakan karya intelektual dunia Arab

yang setara dengan buku Allan Blomm, *The Closing of The American Mind* (1987), dan dalam hal ini ia tidak sendirian dalam menyerang kebijaksanaan agama konvensional maupun kepastian radikal keagamaan yang tidak toleran. Dia juga tidak sendirian dalam menyatakan penafsiran ulang secara terus menerus dan terbuka dalam penerapan teks-teks suci pada kehidupan sosial politik. Pada tahun 1993, seorang penjual buku dari Kuwait menyatakan bahwa buku Syahrur lebih berbahaya dari pada *Satanic Verses*-nya Salman Rusdhi, sebab Syahrur menulis bahwa dia meyakini ajaran-ajaran dasar Islam seperti kita. Meskipun media Arab telah menghindari penyampaian isi bukunya, serangan tokoh-tokoh agama terhadapnya secara tidak langsung menunjukkan telaah signifikansi buku itu dan mengisyaratkan keberadaannya pada khalayak baru. Sebagaimana al-'Azm (1994) dan Binsaid (1993), Syahrur menyatakan bahwa pemahaman yang tepat atas prinsip-prinsip yurisprudensi Islam memerintahkan adanya dialog dan kemauan untuk memahami pendapat yang berbeda dan bahwa dialog ini menuntut penyesuaian dan pembaruan terus menerus atas pemahaman agama dalam kerangka kesopanan.”

Dalam penyusunan buku pertamanya itu, Syahrur melampaui tiga fase. Fase pertama adalah ketika ia melakukan review (1970-1980), yakni ketika ia masih belajar di Universitas Kebangsaan Irlandia, Dublin, untuk memperoleh gelar Magister dan Doktor dalam bidang teknik sipil. Pada Fase ini, Syahrur masih merasa kesulitan untuk melepaskan diri dari kungkungan paradigma keilmuan Islam lama. Akibatnya, berdasarkan pengakuannya sendiri, ia tak menghasilkan sesuatu yang berarti. Sebab, menurutnya saat seseorang masih terpasung dengan mazhab-mazhab klasik akidah seperti Asy'ariyah dan Mu'tazilah, dan mazhab-mazhab fiqh seperti Malikiyah, Hanafiyah, Syafi'iyah maupun Hanabilah, maka seorang akan sulit untuk sekedar membangun teori-teori baru yang lebih segar. Menurutnya, satu-satunya cara untuk bisa menghasilkan produk pemikiran ideal yang relevan dengan era kekinian adalah dengan berani merobek dan

mendekonstruksi mazhab-mazhab klasik tersebut dan membebaskan diri dari rantai taklid.³⁰ Fase kedua, adalah fase perkenalannya dengan mazhab historis ilmiah dalam bidang kebahasaan. Pada fase ini, ia bertemu dengan temannya Ja'far Dik al-Bāb yang kemudian memperkenalkan teori-teori linguistik modern. Melalui Ja'far, ia banyak mengenal pemikiran-pemikiran tokoh linguistik seperti Abu 'Ali al-Farisi, Ibnu Jinni dan al-Jurjani. Secara kebetulan, disertasi Ja'far yang diajukan pada Universitas Moskow pada tahun 1973 mengkaji tentang teori al-Jurjani dan kedudukannya dalam linguisti umum, sehingga hal ini semakin mempermudah mereka untuk berdiskusi. Pada fase ini, Syahrur mengerti bahwa sesungguhnya kata itu mengemban pada makna, tak ada sinonim dalam bahasa Arab, konstruksi nahwu terkait erat dengan informasi yang disampaikan, serta Nahwu dan Balaghah adalah dua ilmu yang saling melengkapi dan tak dapat dipisahkan.³¹ Ini semua membuatnya sadar bahwa saat ini memang tengah terjadi krisis yang akut dalam pengkajian bahasa Arab di sekolah atau perguruan tinggi. Dalam fase inilah ia menelusuri dan meneliti istilah-istilah penting dalam al-Qur'an, seperti *al-Kitāb*, *al-Qur'ān*, *al-Furqān*, *adz-Dzīkr*, *Umm al-Kitāb* dll, hingga pada tahun 1982 ia menemukan perbedaan jelas antara term *al-Kitāb* dan *al-Qur'ān* yang kemudian disusul dengan penemuannya mengenai perbedaan kata *al-Inzāl*, *at-Tanzīl* dan *al-Ja'l*. Pokok-pokok hasil pemikirannya ini mulai ditulis pada 1984 dan sejak saat itu hingga pada 1986, ia rajin mendiskusikan hasil temuannya itu dengan temannya, Ja'far Dik al-Bāb.³²

Tahap ketiga merupakan tahap terakhir penyusunan (1986-1990). Pada fase ini Syahrur mulai lebih serius dalam menyusun karyanya dan merangkai tema-tema secara serasi. Sejak musim panas 1986 hingga akhir 1987, ia menyelesaikan bab pertama yang menurutnya sangat berat. Setelah itu, ia melanjutkan dengan penyusunan prinsip dialektika umum dan dialektika manusia yang terkait dengan teori pengetahuan. Tema tersebut kemudian disempurnakan dengan berdiskusi bersama Ja'far.³³

Sebagaimana buku pertama, ketiga buku Syahrur yang lainnya pun mendapatkan sambutan luas dari khalayak, baik yang pro maupun yang kontra. Keempat karya monumentalnya ini diterbitkan dalam bentuk buku-buku tebal oleh penerbit *al-Ahālī li at-Thibā'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzī'*, Damaskus. Ribuan salinan buku-buku tersebut diterbitkan, dijual dan didistribusikan, baik secara terang-terangan maupun diam-diam di Timur Tengah dan Afrika Utara. Bahkan, karya-karyanya itu diterbitkan dalam bentuk CD-ROM, betapapun Syahrur sendiri tidak terlibat dalam proses produksinya.

Selain mendapat kecaman dan kritikan, karya-karya Syahrur juga mendapatkan apresiasi tinggi di sebagian negara Arab seperti Oman dan di Negara-negara luar Timur Tengah seperti Negara Eropa dan Amerika. Sarjana-sarjana non-muslim seperti Wael B. Hallaq dan Dale F. Eckelman dibuat kagum oleh karya-karya kreatifnya. Sarjana Barat lain, Peter Clark – sebagaimana dikutip Fanani- menyatakan:

“Popularitas karya Syahrur menunjukkan bahwa ia mengatakan sesuatu yang ibaratnya melemparkan seutas tali penghubung bagi pemikiran Arab dan Islam kontemporer. Secara personal Syahrur tidak terancam dan pada tahun 1995 ia menjadi peserta kehormatan dalam debat-debat public tentang Islam di Libanon dan Maroko. Ia menerima surat dari para pembaca seluruh dunia. Umat Islam sedang berjalan di dunia

³⁰ Pengakuan ini bisa dilihat dalam Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'ān, qirā'ah mu'āshirah*, (Damaskus: al-Ahaliy, t.t.), hlm.46.

³¹ *Ibid.*, hlm. 47.

³² *Ibid.*, hlm. 48.

³³ *Ibid.*, hlm. 49.

kompetitif yang kompleks. Mayoritas kaum muslim adalah orang-orang beriman yang sungguh-sungguh seperti halnya kita, mencoba untuk merasionalisasi dunia. Karya-karya Syahrur menyerupai karya-karya penulis Arab lain tentang agama, seperti Faraj Fawdah, Nashr Hamid Abu Zaid (Mesir) dan Muhammad Abed al-Jabiri (Maroko) yang mengartikulasikan sebuah sistem intelektual yang menanggalkan sistem pemikiran Sayyid Quthb dan para penerusnya. Dalam banyak cara, karya Syahrur meluncur menjadi perdebatan agama. Syahrur mengidentifikasi kekurangan dalam masyarakat sosial dan intelektual kontemporer. Masyarakat sedang membaca sebuah karya yang tidak semata-mata merupakan uraian keagamaan atau sebuah tafsir mutakhir. Mereka sedang membaca sebuah analisis sosial dan politik masyarakat Arab sekarang.³⁴

3. Rekonseptualisasi Ijtihad Muhammad Perspektif Muhammad Syahrur

a. Redefinisi Ontologis as-Sunnah

Terkait dengan as-Sunnah yang lazim digunakan oleh sebagai salah satu sumber pengetahuan oleh mayoritas ulama, Syahrur mempunyai pandangan tersendiri. Menurutnya, pembicaraan tentang as-Sunnah sangat terkait dengan Nabi. Tugas Nabi adalah mengubah Islam yang bersifat mutlak menjadi Islam nisbi dan bergerak dalam wilayah hudud Allah³⁵ pada abad ke-7 di semenanjung Arab. Inilah sesungguhnya hakikat Nabi. Oleh karena itu Nabi adalah seorang mujtahid³⁶ awal yang

mengubah Islam yang masih ‘melangit’ menjadi Islam yang ‘membumi’. Dari sini terlihat bahwa Syahrur sangat dipengaruhi oleh salah seorang filsuf, Hegel.³⁷ Konsep Islam absolut (mutlak) dan Islam nisbi sangat mirip dengan konsep sejarah yang dikemukakan Hegel. Ia menyatakan bahwa sejarah adalah tempat di mana kebenaran tentang hal absolute terbuka dengan sendirinya dan menyimak dirinya pada kesadaran manusia. Dengan kata lain, sejarah menurut Hegel adalah susunan rasional atas kebenaran absolut, sehingga menjadi nyata dan terbuka bagi jiwa yang terbatas. Konsep seperti ini kemudian diterapkan Syahrur dalam memahami sunnah Nabi. Nabi diposisikan sebagai bagian dari terminologi Hegel, sehingga

bahwa Nabi diperkenankan berijtihad secara mutlak, baik pada persoalan duniawi maupun persoalan agama, sebagian yang lain menyatakan bahwa Nabi hanya diperkenankan ijtihad pada persoalan duniawi saja dan sebagian kelompok lainnya menyatakan bahwa Nabi tak diperkenankan melakukan ijtihad secara mutlak. Lihat pada Ali Ibn Nayif as-Syuhud, *Ahkām al-Ijtihād wa at-Taqlīd*, (t.tp: t.p, t.t.), hlm. 128.

³⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel (lahir 27 Agustus 1770 – meninggal 14 November 1831 pada umur 61 tahun) adalah seorang filsuf idealis Jerman yang lahir di Stuttgart, Württemberg, kini di Jerman barat daya. Pengaruhnya sangat luas terhadap para penulis dari berbagai posisi, termasuk para pengagumnya (F. H. Bradley, Sartre, Hans Küng, Bruno Bauer, Max Stirner, Karl Marx), dan mereka yang menentangnya (Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Schelling). Dapat dikatakan bahwa dialah yang pertama kali memperkenalkan dalam filsafat, gagasan bahwa Sejarah dan hal yang konkret adalah penting untuk bisa keluar dari lingkaran *philosophia perennis*, yakni, masalah-masalah abadi dalam filsafat. Ia juga menekankan pentingnya Yang Lain dalam proses pencapaian kesadaran diri. Beberapa karya Hegel adalah *Phenomenology of Spirit* (1987), *Science of Logic* (1812-1816), *Encyclopedia of The Philosophical Sciences* (1817-1830). Lihat pada Ali Maksum, *Pengantar Filsafat; dari Masa Klasik hingga Postmodernisme*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), hlm. 141.

³⁴ Muhyar Fanani, *Fiqh Madani Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, (Yogyakarta: LKIS, 2010), hlm. 44.

³⁵ Teori hudud Allah (*Nazhāriyāt al-hudūd*) adalah salah satu teori khas Syahrur dalam memahami teks al-Qur’an. Teori ini biasa disebut dengan sebutan teori limit atau teori batas. Pembahasan terkait dengan teori hudud ini akan dijelaskan pada sub bab selanjutnya.

³⁶ Terkait dengan persoalan apakah Nabi seorang mujtahid yang secara otomatis meniscayakan pembolean Nabi untuk berijtihad sesungguhnya para ulama sudah memperdebatkannya. Ali ibn Nayif asy-Syuhud menjelaskan bahwa selama ini masih terjadi perbedaan di antara para ulama terkait dengan persoalan ijtihad Nabi. Sebagian ulama mengatakan

Nabi dipahami sebagai penerjemah Islam absolut ke dalam realitas nisbi.³⁸

Berangkat dari pemahaman Islam mutlak dan nisbi ini, Syahrur kemudian berkesimpulan bahwa produk ijtihad Nabi di luar persoalan hudud, ibadah, hudud dan hal-hal ghaib bukanlah termasuk wahyu. Syahrur memberikan definisi baru tentang as-Sunnah. As-Sunnah secara bahasa berarti kemudahan atau aliran yang mudah. Hal ini sesuai dengan apa yang dilakukan oleh Nabi dengan menerapkan hukum-hukum dengan mudah dan bergerak dalam cakupan batasan-batasan Tuhan dan serta terkadang berhenti di atas batasan-batasan tersebut dalam menghadapi dunia nyata yang nisbi. Sedangkan secara terminologi, ia mengatakan bahwa as-Sunnah adalah metodologi dalam menerapkan hukum-hukum Tuhan yang ada pada al-Qur'an secara mudah dan tak keluar dari batasan-batasan Tuhan dalam persoalan hudud atau meletakkan konsep adat lokal dalam permasalahan lain (non-hudud) dengan mempertimbangkan aspek situasi, kondisi dan syarat-syarat objektif yang menjadi tempat penerapan hukum-hukum Tuhan.³⁹ Karena itu, menurut Syahrur, apa yang dilakukan oleh Nabi pada abad ke-7 dalam masyarakat Arab adalah pemahaman Islam awal yang amat temporal dan bukan merupakan pemahaman Islam satu-satunya serta paling akhir.

Definisi baru dari syahrur tersebut sangat bertolak belakang dengan definisi mayoritas ulama ushul yang menganggap bahwa as-Sunnah adalah segala bentuk perbuatan, ucapan atau ketetapan Rasulullah SAW.⁴⁰ atau definisi dari ahli hadis yang menyatakan bahwa as-Sunnah adalah

sesuatu yang disandarkan pada Nabi Muhammad SAW. yang berupa ucapan, perbuatan atau ketetapan. Menurut Syahrur, definisi-definisi tersebut adalah definisi yang tidak tepat. Sebab, definisi tersebut tidak berangkat dari karakteristik risalah Muhammad, yakni *shālihun likulli zamān wa makān* (selalu relevan di setiap waktu dan tempat). Ia lebih suka memahami as-Sunnah sebagai kreatifitas mujtahid pertama dalam mengaplikasikan Islam untuk zamannya.

Sebagai hasil kreatifitas ijtihad Nabi, maka oleh Syahrur as-Sunnah dipahami sebagai sebuah model bagi umat Islam untuk menerapkan hukum-hukum Tuhan. Karena sunnah diperlakukan hanya sebagai sebuah model, maka dalam penerapannya pun tak harus sama persis dengan model tersebut. Dalam konteks ini, pengambilan substansi dari sunnah Nabi menjadi sesuatu yang niscaya.

Kehidupan di mana Nabi hidup, dalam pandangan Syahrur adalah varian sejarah pertama mengenai tribal pada waktu itu. Ia merupakan salah satu varian pemahaman Islam saja dan bukan satu-satunya. Karena itu, Syahrur tidak setuju dengan pemahaman dari kaum fundamentalis yang menerapkan as-Sunnah secara mutlak dan total. Mereka menerapkannya secara apa adanya dan menganggap bahwa ijtihad Nabi adalah ijtihad Islam secara keseluruhan. Dengan pemahaman seperti ini mereka sesungguhnya telah menghalangi orang untuk membuat pilihan yang sah. Mereka akan menolak pluralisme atas nama sunnah Nabi dan bukan dengan bagaimana Nabi membuat pilihan ijtihad.

Dalam pandangan Syahrur, Sunnah bukanlah merupakan pembicaraan konkrit atau spesifik dari Nabi, tetapi lebih merupakan bentuk interaksi dengan al-Qur'an sesuai dengan realitas objektif yang dijumpai Nabi. Dengan inilah nabi berposisi sebagai uswah hasanah yang baik.

Berangkat dari pemahaman seperti itulah Syahrur kemudian membedakan

³⁸ Zaimuddin, Hermeneutika Hadis Muhammad Syahrur, dalam Kurdi dkk., *Hermeneutika al-Qur'an dan hadis*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010), hlm. 395.

³⁹ Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'ān, qirā'ah mu'āshirah*, (Damaskus: al-Ahaliy, t.t.), hlm. 549.

⁴⁰ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushūl Fiqh*, (t.tp: Dār al-Qalam, t.t.), hlm. 36.

antara sunnah dan hadis. Jika sunnah adalah ijtihad Nabi, maka hadis adalah produk ijtihad Nabi dalam bentuk verbal yang karena alasan politik lantas dikodifikasi.⁴¹ Pembukuan hadis tersebut bertujuan untuk mencari landasan teologis bagi daulah Umayyah, sekte-sekte baru seperti Syi'ah dan Khawarij) dan aliran-aliran filosofis seperti Jahmiyah, Qadariyah dan Murji'ah). Masing-masing aliran ini memiliki motivasi politis menyusul jatuhnya negara Khulafah ar-Rasyidin.⁴²

b. Analisis Pemikiran Syahrur tentang as-Sunnah

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 dari beberapa kelompok yang bersikap skeptis terhadap sunnah. Joseph Schacht menyatakan bahwa makna tepat bagi sunnah adalah contoh hidup dan tata cara yang berlaku sebagai tradisi. Margoliuth juga

mengatakan bahwa sunnah dipergunakan untuk menyebut tradisi Arab dan segala kebiasaan yang sesuai dengan tradisi nenek moyang. 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. Selain itu terdapat pula kelompok yang oleh al-A'zami digolongkan sebagai kelompok pengingkari sunnah atau yang menamai dirinya "ahl al-Qur'an." 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. Pandangan yang mendiskreditkan sunnah seperti di atas telah dijawab oleh para tokoh muslim, salah satunya adalah al-A'zami. Menurut 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 yang menulis surat kepada Syuraih untuk berpegang pada sunnah dalam memutuskan perkara: "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

⁴¹ Muhammad Syahrur, *Op.Cit.*, hlm. 566.

⁴² Zaimuddin, Hermeneutika Hadis Muhammad Syahrur, dalam Kurdi dkk., *Hermeneutika al-Qur'an dan hadis*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010), hlm. 400.

⁴³ Qaem Aulasyahid, Studi Kritis konsep Sunnah Muhammad Syahrur, Kalimah, Vol 13, No.1, hlm. 29.

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

Dalam memahami sunnah, 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’an dan teks keagamaan lainnya -termasuk sunnah- tidak mengalami reduksi, semantik dan sinonimitas (persamaan makna suatu kata) absolut. Praktek subjektifitas sebagai buah dari hermeneutikanya terlihat dari bagaimana ia menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an 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’an dan sunnah.

Lepas dari berbagai kelemahan metodologis dan beragam kritik terhadapnya, pada akhirnya, dalam hemat penulis gagasan baru syahrur tentang sunnah adalah gagasan yang tetap layak untuk dipresiasi. Syahrur mencoba kembali menghidupkan sunnah nabi, agar tetap relevan di setiap zaman.

C. KESIMPULAN

Berdasar pada pembahasan sebelumnya, maka dapat ditarik kesimpulan;

1. Produk ijtihad Nabi di luar persoalan hudud, ibadah, hudud dan hal-hal ghaib bukanlah termasuk wahyu. Syahrur memberikan definisi baru tentang as-Sunnah. As-Sunnah secara bahasa berarti kemudahan atau aliran yang mudah. Hal ini sesuai dengan apa yang dilakukan oleh Nabi dengan menerapkan hukum-hukum dengan mudah dan bergerak dalam cakupan batasan-batasan Tuhan dan serta terkadang berhenti di atas batasan-batasan tersebut dalam menghadapi dunia nyata yang nisbi. Sedangkan secara terminologi, ia mengatakan bahwa as-Sunnah adalah metodologi dalam menerapkan hukum-hukum Tuhan yang ada pada al-Qur’an secara mudah dan tak keluar dari batasan-batasan Tuhan dalam persoalan hudud atau meletakkan konsep adat lokal dalam permasalahan lain (non-hudud) dengan mempertimbangkan aspek situasi, kondisi dan syarat-syarat objektif yang menjadi tempat penerapan hukum-hukum Tuhan.
2. Gagasan Syahrur tentang as-Sunnah bisa menjadi solusi terhadap problem eksklusifitas pemahaman sekaligus menjadi obat penawar dari “virus” otoritarianisme terhadap teks sunnah. Sebab, ia berangkat dari filsafat bahasa yang kemudian melangkah pada analisis psiko-historis-sosiologis. Jika pendekatan ini diaplikasikan pada kajian as-Sunnah, maka persoalan yang muncul adalah bagaimana menjelaskan isi sebuah matan kepada masyarakat yang hidup dalam tempat dan kurun waktu yang jauh berbeda dari pengarangnya (Nabi Muhammad) untuk kemudian dipahami dalam

rangka menafsirkan realitas sosial kekinian.

DAFTAR PUSTAKA

- Abied Syah, M. Aunul dan Hakim Taufiq, “*Tafsir Ayat-ayat Gender dalam al-Qur’an: Tinjauan terhadap Pemikiran Syahrur dalam Bacaan Kontemporer*”, dalam buku *Islam Garda Depan Mozaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Bandung: Mizan, 2001.
- Al-Jabi, Salim *al-Qirā’ah Mu’āshirah li Duktūr Muhammad Syahrūr, Mujarrad at-Tanjīm Kadzaba al-Munajjimūn wa lau Shadaqū*, Damaskus: AKAD, 1991.
- As-Syuhud, Ali Ibn Nayif, *Ahkām al-Ijtihād wa at-Taqlīd*, t.tp: t.p, t.t.
- Fanani, Muhyar, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, Yogyakarta: LKIS, 2010
- In’am, M, *Muhammad Syahrur: Teori Batas* dalam A. Khudhori Shaleh (ed), *Pemikiran Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Jendela, 2003.
- Khallaf, Abdul Wahhab, *Ilm Ushūl Fiqh*, t.tp: Dār al-Qalam, t.t.
- Latif, Hilman, *Nashr Hamid Abu Zayd Kritik Teks Keagamaan*, Yogyakarta: Elsaq Pres, 2003.
- Maksum, Ali *Pengantar Filsafat; dari Masa Klasik hingga Postmodernisme*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008.
- Masruri, M. Hadi, *Konsep ar-Risalah dan an-Nubuwwah Dalam Pemikiran Muhammad Syahrur*, makalah pada Program Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2001.
- Mufidah, Imro’atul, “*Hermeneutika al-Qur’an Muhammad Syahrur*”, dalam buku *Hermeneutika al-Qur’an Hadis*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2010.
- Munir, Muhami, *Tahāfut qirā’ah Mu’āshirah*, Cyprus: asy-Syawwāf li an-Nasyr wa ad-Dirāsāt, 1993.
- Mustaqim, Abdul, “*Mempertimbangkan Metodologi Tafsir Muhammad Syahrur*”, dalam buku *Hermeneutika al-Qur’an Mazhab Yogya*, Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Ruchman, Arif dan Agus Maimun, *Studi Tokoh Metode Penelitian Mengenai Tokoh*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005
- Rumadi, *Renungan Santri: dari Jihad Hingga ke Kritik Wacana Agama*, (Jakarta: Erlangga, 2007).
- Samsudin, Sahiron, “*Intertekstualitas dan Analisa Linguistik Paradigma Sintagmatis: Studi Atas hermeneutika al-Qur’an Kontemporer M. Syahrur*”, makalah Stadium General Tentang Tafsir Kontemporer, HMJ TH Fakultas Ushuludin IAIN Sunan Kalijaga,. 15 Mei 1999.
- Shofan, M, *Jalan ketiga pemikiran Islam*, (Yogyakarta: Ircisod, 2006), hlm. 136.
- Sibawaihi, *Pembacaan al-Qur’an Muhammad Syahrur*, makalah pada program Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2001.
- Supena, Ilyas, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*, Yogyakarta: Gama Media, 2002.
- Syahrur, Muhammad, *al-Kitāb wa al-Qur’ān, qirā’ah mu’āshirah*, Damaskus: al-Ahaliy, t.t.
- Thahir, Lukman S, *Studi Islam Interdisipliner*, Yogyakarta: Qirtas, 2004.
- Zaimuddin, “*Hermeneutika Hadis Muhammad Syahrur*”. dalam buku *Hermeneutika al-Qur’an Hadis*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2010.