

SUNNAH PERSPEKTIF MUHAMMAD SYAHRÜR

Nurul Hakim

Institut Agama Islam Nahdlatul Ulama (IAINU) Tuban

nurulhakim@stitmatuban.ac.id

Tantin Puspita Rini

Institut Agama Islam Sunan Giri (INSURI) Ponorogo

bundaave1982@gmail.com

Abstract

The purpose of this writing is for tracing the nature of the Sunnah according to the Syaḥrūr. This study uses literature with a qualitative approach. The results of the study are the concept of sunnah according to Syaḥrūr: (1) to maintain the dynamism of hadith three basic concepts are needed, namely the condition of being, the process of being, and the condition of being. (2) All the words and deeds of the Prophet are not revelations. (3) In the compilation and modification of the hadith, politics becomes a factor of chaos. Reconstruction of the Sunnah of the Syaḥrūr: (1) The Sunnah is what was done by the Prophet in the seventh century and is the first model of how to interact with Islam at a certain time and space, not the only and not the last. (2) Sunnah is divided into two, namely sunnah risālah and sunnah nubuwwah. (3) The Prophet was not a ma‘ṣūm in all things. The conclusion of this study is that the Prophet's sunnah is the Prophet's interaction with al-Tanzīl al-Ḥakīm, which in this case has the meaning that the content of the Prophet's sunnah is a derivative of the laws contained therein.

Keywords: prophet Muhammad, sunnah, sunnah nubuwwah, sunnah risālah

Abstrak

Tujuan penulisan ini untuk menelusuri hakikat sunnah menurut Syaḥrūr. Kajian ini menggunakan pustaka dengan pendekatan kualitatif. Hasil kajian adalah konsep sunnah menurut Syaḥrūr: (1) untuk menjaga kedinamisan hadis dibutuhkan tiga konsep dasar, yaitu kondisi berada, kondisi berproses, dan kondisi menjadi. (2) Segala perkataan dan perbuatan Nabi bukan merupakan wahyu. (3) Dalam penghimpunan dan pengkodifikasian hadis, politik menjadi faktor kekacauan. Rekonstruksi sunnah Syaḥrūr: (1) Sunnah ialah apa-apa yang—telah—diperbuat oleh Nabi di semenanjung Arab pada abad ketujuh masehi dan ia merupakan model pertama bagaimana berinteraksi dengan Islam pada penggal ruang dan waktu tertentu, bukan satu-satunya dan bukan yang terakhir. (2) Sunnah terbagi menjadi dua, yaitu sunnah risālah dan sunnah nubuwwah. Sunnah risālah terbagi menjadi dua; ketaatan yang tersambung (wajib ditaati) dan ketaatan yang terputus (tidak wajib ditaati). Sunnah nubuwwah tidak perlu ditaati. (3) Nabi bukan seorang yang ma‘ṣūm dalam semua hal. Kesimpulan kajian ini adalah sunnah Nabi dalam pandangan Syaḥrūr

merupakan interaksi Nabi terhadap al-Tanzīl al-Ḥakīm, yang dalam hal ini mempunyai makna bahwa kandungan sunnah Nabi merupakan turunan hukum-hukum yang terkandung di dalam al-Tanzīl al-Ḥakīm.

Kata kunci: Nabi Muhammad, sunnah, sunnah nubuwwah, sunnah risālah

PENDAHULUAN

Sunnah Nabi merupakan sumber hukum kedua setelah Al-Qur'an. Namun, pemikiran yang berbeda ditunjukkan oleh Muḥammad Syaḥrūr. Menurutnya, tidak semua *sunnah* Nabi dapat dijadikan sebagai sumber hukum Islam. Oleh sebab itu, ia membuat klasifikasi atas *sunnah* Nabi. Di mana dalam klasifikasi ini, ia akan menunjukkan *sunnah* yang dapat dijadikan sumber hukum Islam dan *sunnah* yang tidak dapat dijadikan sumber hukum Islam. Namun, sebelum membahas tentang *sunnah* dalam pandangan Muḥammad Syaḥrūr, pembahasan akan dimulai dari penelusuran terhadap biografi Muḥammad Syaḥrūr serta kondisi sosiologis-geografis Suriah. Kedua pembahasan ini menjadi urgen, sebab dengan mengetahuinya, pembaca akan menemukan titik tolak pemikiran *sunnah*-nya.

Dalam menelusuri *sunnah* Nabi, Muḥammad Syaḥrūr menggunakan kacamata filsafat, yaitu konsep kondisi berada (*kainūnah*), kondisi berproses (*sairūrah*), dan kondisi menjadi (*ṣairūrah*). Menurutnya, untuk menjaga kedinamisan *sunnah* Nabi, ketiga hal ini menjadi syarat mutlak. Jika salah satu dari ketiga unsur tersebut hilang, maka *sunnah* Nabi akan mengalami statis. Selain itu, ia juga mengadakan penelusuran terhadap kewahyuan *sunnah* Nabi, kodifikasi *sunnah* Nabi, dan ke-*ma'ṣūm*-an Nabi Muhammad saw. Oleh karena itu, ia menginginkan agar definisi *sunnah* Nabi diadakan pembaharuan.

1. Biografi Muḥammad Syaḥrūr

Muḥammad Syaḥrūr dilahirkan pada 11 April 1938 M di Damaskus Suriah. Ia merupakan seorang anak laki-laki yang kelak akan dicatat dalam dunia pemikiran Islam sebagai seorang figur pemikir yang fenomenal sekaligus kontroversial. Ia merupakan anak dari seorang ayah yang bernama Deib ibn Deib

Syaḥrūr dan ibu yang bernama Ṣiddīqah bint Ṣāliḥ Filyūn. Muḥammad Syaḥrūr al-Dayyūb, demikian nama yang disematkan kepadanya.¹

Dalam kehidupan pribadinya, Syaḥrūr dapat dinilai telah berhasil membentuk sebuah keluarga yang bahagia (*sakīnah*). Dari Istri tercintanya, Azizah,² ia memperoleh lima anak dan dua cucu. Tiga anaknya yang telah menikah adalah Ṭāriq (beristrikan Riḥāb), Laīs (beristrikan Olga), Rimā (bersuamikan Luis), sedangkan dua lainnya adalah Bāsil dan Maṣūn. Adapun dua cucunya bernama Muḥammad dan Kinān. Kasih sayang Syaḥrūr terhadap keluarganya—paling tidak—diindikasikan dengan selalu melibatkan mereka dalam lembaran persembahan karya-karyanya. Selain itu, juga tampak dalam penyelenggaraan pernikahan anak perempuannya, Rimā, yang dirayakan dengan mengundang para tokoh agama dan bahkan tokoh politik dari partai al-Bath, partai paling berpengaruh di Siria saat ini.³

2. Melacak Sosiologis-Geografis Suriah dan Muḥammad Syaḥrūr dalam Meniti Dunia Intelektual

Republik Suriah yang nama resminya *al-Jumhūriyyah al-‘Arabīyyah al-Sūriyyah*, beribukota di Damaskus. Sistem pemerintahan Suria berbentuk republik, yang dipimpin oleh seorang presiden sebagai kepala negara dan pimpinan eksekutif yang dipilih setiap tujuh tahun sekali. Agama penduduknya juga sangat plural, ada Islam, Kristen dan Druze. Data tahun 1989 menunjukkan bahwa mayoritas 90 % penduduknya menganut Islam Sunni, sebagian kecil Islam Syi’i

¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer (Studi Komparatif antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur)*, Disertasi, (Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2011), 120; Abdul Haris, *Hermeneutika Hadis (Studi atas Teori Pemahaman Hadis Menurut Fazlur Rahman dan Muḥammad Syaḥrūr)*, Disertasi (Yogyakarta: Program Pascasarjana, Ilmu Agama Islam, 2011), 123; Achmad Syarqawi Ismail, *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muḥammad Syaḥrūr* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003), 43; Burhanudin, *Metode Pembacaan Kontemporer Muḥammad Syaḥrūr (Kajian Hermeneutik Terhadap Buku al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āṣirah)*, Skripsi, Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004, 53; M. In’am Esha, “M. Syahrur: Teori Batas”, dalam *Pemikiran Islam Kontemporer*, ed. A. Khudori Soleh (Yogyakarta: Jendela, 2003), 296.

² Muḥammad Syaḥrūr, *al-Islām wa al-Imān: Manzūmah al-Qiyam* (Damaskus: al-Ahāliyy, 1996), hlm. Persembahan (*ihdā*); Muḥammad Syaḥrūr, *Dirāsāt Islāmīyyah Mu’āṣirah fī al-Daulah wa al-Mujtama’* (Damaskus: al-Ahāliyy, tt), Persembahan.

³ Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur’an Kontemporer “ala” M. Syahrur* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007), 137.

dan Druze, sedangkan 8,9 % penganut agama Kristen. Kondisi sosiologis masyarakat Suria yang plural semacam ini juga menggugah Syaḥrūr untuk merumuskan sistem teologi Islam yang inklusif, sehingga dapat mengurangi ketegangan dan konflik sosial yang diakibatkan oleh sekat-sekat teologis.⁴

Dalam konstelasi pemikiran Islam Arab kontemporer, figur seperti Syaḥrūr sebagai pemikir liberal, memang cukup mengejutkan. Sebab jika dilacak dari sejarah pendidikannya, ia awalnya tidak mempelajari ilmu-ilmu keislaman secara intensif. Setelah menamatkan di sekolah dasar dan menengah tahun 1957 di lembaga pendidikan Abdurrahman al-Kawākibī, Syaḥrūr kemudian pergi ke Uni Soviet untuk mengambil program diploma di bidang Teknik Sipil (*Handasah Madāniyyah*) di Moskow atas beasiswa pemerintah setempat. Program ini ditempuh selama lima tahun dan pada tahun 1964, ia berhasil meraih gelar diploma.⁵

Di Moskow itulah Syaḥrūr mulai belajar dan berkenalan dengan pemikiran Marxisme, di samping juga belajar tentang filsafat dialektika Hegel, Alferd Whitehead dengan filsafat prosesnya yang banyak memengaruhi dirinya ketika manafsirkan Al-Qur'an, terutama tentang "trilogi hermeneutikanya"; *kainūnah* (*being*) kondisi berada, *sairūrah* (*process*) kondisi berproses, dan *ṣairūrah* (*becoming*) kondisi menjadi.⁶

Akhirnya pada tahun 1968, Syaḥrūr memutuskan untuk pergi lagi ke Dublin Irlandia sebagai utusan dari Universitas Damaskus dalam rangka mengambil program Master dan Doktor di Ireland National University pada bidang Mekanik Pertahanan dan Teknik Bangunan (*Soil Machanics and Foundation Engineering* atau *Mekānīka Turbat wa Asāsāt*). Berkat ketekunannya, pada tahun 1969 ia berhasil meraih gelar *Master of Science*, sedangkan gelar doktornya diraih pada tahun 1972. Ketika ia sedang mengambil program master dan doktor. Sejak itulah ia mulai mengkaji Al-Qur'an secara lebih serius dengan pendekatan teori linguistik, filsafat dan sains modern, bahkan ia kemudian menulis beberapa buku dan artikel tentang pemikiran keislaman.

⁴ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 121-122.

⁵ Achmad Syarqawi Ismail, *Rekonstruksi Konsep Wahyu*, 44.

⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 122-123.

Peranan doktor Ja'far Dakk al-Bāb, sebagai teman dan guru, sangat besar dalam mendukung karir intelektual-akademik Syaḥrūr. Pertemuan antara keduanya terjadi ketika keduanya sama-sama menjadi mahasiswa di Uni Soviet. Ja'far waktu itu mengambil jurusan linguistik, sedangkan Syaḥrūr mengambil jurusan teknik sipil. Persahabatan itu terjadi sekitar tahun 1958 sampai 1964. Dan berlanjut di tahun 1980 dengan pembicaraan lebih intensif mengenai masalah bahasa, filsafat dan Al-Qur'an.⁷

3. Konsep *Sunnah* Muḥammad Syaḥrūr

a. Kondisi Berada (*Kainūnah* atau *Being*), Kondisi Berproses (*Sairūrah* atau *Progressing*), dan Kondisi Menjadi (*Ṣairūrah* atau *Becoming*): Mencari Ruang dalam *Sunnah* Nabi

Hubungan ketiga kondisi (kondisi berada (*kainūnah*), kondisi berproses (*sairūrah*), dan kondisi menjadi (*ṣairūrah*)) tersebut dengan *sunnah* Nabi—dalam pandangan Syaḥrūr—tidak dapat dilepaskan dari konsep Al-Qur'an (*al-tanzīl al-ḥakīm*) yang memiliki kondisi berada (*kainūnah*) pada dirinya sendiri. Dalam kondisi ini, Al-Qur'an tidak dapat dikuasai atau diketahui seluruh maknanya kecuali oleh Allah Swt. sendiri. Seorang Nabi atau Rasul sekalipun—dengan kemampuannya—tidak mungkin melakukan atau memahami seluruh makna Al-Qur'an, karena hal ini bisa berarti ia telah menjadi sekutu bagi Allah Swt. dalam hal pengetahuan atau dia adalah pengarang Al-Qur'an itu sendiri.⁸ Kondisi berada Al-Qur'an pada dirinya sendiri mewujud dalam bentuk teks bahasa yang diucapkan yang bersifat tetap (*ṣabat al-naṣṣ* atau *al-zikr fī ṣīghatih al-lughawiyah al-manṭūqah*).

Teks Al-Qur'an ini sejak diwahyukan kepada Nabi Muhammad hingga saat ini tetap sama. Al-Qur'an dengan bentuk bahasanya yang dilafalkan saat ini adalah Al-Qur'an dengan bentuk bahasanya yang diucapkan pada abad ketujuh hijriah. Ia adalah Al-Qur'an yang

⁷ *Ibid.*, 124-125.

⁸ Abdul Haris, *Hermeneutika Hadis*, 142.

diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw. dan disampaikannya secara terpercaya dan teliti kepada manusia, sebagaimana Al-Qur'an diturunkan secara harfiah. Hal ini karena Al-Qur'an tidak tunduk pada kondisi berproses (*sairūrah*) dan kondisi menjadi (*ṣairūrah*).⁹ Meskipun Al-Qur'an memiliki kondisi berada pada dirinya sendiri, ia juga memiliki kondisi berproses (*sairūrah*) dan kondisi menjadi (*ṣairūrah*). Hanya saja, kedua kondisi yang terakhir ini tidak berada pada dirinya, melainkan pada selainnya yang disebut dengan penafsiran atau interpretasi. Berkenaan dengan hal ini, Syaḥrūr mengungkapkan:

إن التنزيل الحكيم كينونة في ذاته. وإنه سيرورة وصيرورة بالنسبة للناس، من أول لحظة سمعوه فيها، وبدؤوا في تفاعلهم معه حسب سيرورتهم وصيرورتهم التاريخية في القرن السابع الميلادي، في شبه الجزيرة العرب.¹⁰

Artinya: “*al-Tanzīl al-Ḥakīm* memiliki eksistensi mutlak (*kainūnah fī zātih*). Sementara dalam hubungannya dengan manusia, ia memiliki “kondisi berproses” (*sairūrah*) dan “kondisi menjadi” (*ṣairūrah*) secara terus-menerus, sejak awal mula mereka menerimanya dan memulai berinteraksi dengannya sesuai dengan proses dan pembentukan sejarah mereka pada abad ketujuh masehi di jazirah Arab”.

Teks Al-Qur'an sejak Nabi Muhammad saw. hingga saat ini adalah sama, yang berbeda adalah kandungan maknanya. Abad ketujuh masehi, misalnya, tentu berbeda dari abad kesepuluh, keduapuluh, atau bahkan keempat puluh. Problem pengetahuan, perangkat saintifik, sosial, ekonomi, dan politik manusia masing-masing abad tersebut tentu juga berbeda-beda. Pembacaan terhadap Al-Qur'an dilakukan sesuai dengan tingkat pengetahuan dan problematika yang melingkupinya. Karena itu, seorang pembaca atau penafsir Al-Qur'an yang hidup pada penggal waktu sejarah tertentu berangkat dari struktur ilmu pengetahuan tertentu dan membawa problematika sosial dan saintifik tertentu untuk dicarikan penyelesaiannya dalam teks Al-Qur'an. Jadi, menurut Syaḥrūr, Al-Qur'an senantiasa

⁹ Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh Mar'ah* (Sūriyyah: al-Ahāliyy, 2000), 54. Pandangan Syaḥrūr yang semacam ini lebih didasarkan pada al-Qur'an, 15: 9.

¹⁰ *Ibid.*, 125; lihat juga Abdul Haris, *Hermeneutika Hadis*, 142.

mengandung karakter pembacaan kontemporer berdasarkan konteks perkembangan sejarah (*sairūrah* atau gerak perjalanan waktu).¹¹

Atas dasar karakter khas dari Al-Qur'an (*al-Tanzīl al-Ḥakīm*) tersebut—dalam pandangan Syaḥrūr—*sunnah* Nabi adalah kehidupan Nabi dan sebagai sosok manusia yang hidup pada masa tertentu dalam situasi realitas kehidupan yang benar-benar beliau jalani. Terlepas dari statusnya sebagai penerima wahyu, Nabi Muhammad saw. adalah sosok manusia yang hidup pada abad ketujuh masehi di semenanjung Arab berikut dengan segala kondisi geografis, sejarah, kebudayaan, dan politik yang melingkupinya.¹² Hadis Nabi dengan demikian adalah hasil interaksi Nabi dengan realitas tertentu dalam kondisi tertentu pada masa Nabi hidup. Jadi, respons beliau terhadap realitas tersebut mengandung pengertian keterbatasan ruang dan waktu.

Al-Tanzīl al-Ḥakīm dalam pandangan Syaḥrūr hanya mempunyai satu dimensi, yaitu kondisi berada (*kainūnah*) saja. Namun demikian, ketika *al-Tanzīl al-Ḥakīm* mulai berinteraksi dengan manusia, maka ia mulai menempati dua dimensi, yaitu kondisi berproses (*sairūrah*) dan kondisi menjadi (*ṣairūrah*), yang dalam menerapkan kedua dimensi tersebut Nabi berperan sebagai subjeknya. Dengan demikian, *sunnah* Nabi merupakan interaksi Nabi terhadap *al-Tanzīl al-Ḥakīm*, yang dalam hal ini mempunyai makna bahwa kandungan *sunnah* Nabi merupakan turunan hukum-hukum yang terkandung di dalam *al-Tanzīl al-Ḥakīm*. Hal ini juga memberi pengertian bahwa *al-Tanzīl al-Ḥakīm* sebagai kondisi berada (*kainūnah*), interaksi Nabi dengan *al-Tanzīl al-Ḥakīm* sebagai kondisi berproses, dan aplikasi dari interaksi Nabi dengan *al-Tanzīl al-Ḥakīm* terhadap masyarakat Arab—pada waktu itu—sebagai kondisi menjadi (*ṣairūrah*).

¹¹ Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah*, 55; lihat juga Abdul Haris, *Hermeneutika Hadis*, 143.

¹² Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, 546; lihat juga Al-Jailānīy Miftāḥ, *al-Ḥadaṣīyyūn al-'Arab wa al-Qur'ān al-Karīm fī al-Uqūd al-Ṣalāsah al-Akhīrah: Dirāsah Naqdiyyah* (Sūriyyah: Dār al-Nahḍah, 2006), 144.

b. Kewahyuan *Sunnah* Nabi

Untuk menelusuri konsep kewahyuan *sunnah* Nabi, Syaḥrūr memulainya dengan mengajukan sebuah pertanyaan, “Apakah—seluruh—perkataan, gerakan, dan perilaku Nabi Muhammad yang tidak terkait dengan dasar-dasar agama (*ḥudūd*, ibadah, dan masalah-masalah gaib) jika benar termasuk wahyu atau ijtihad?”¹³ Menanggapi hal ini, sebagian pihak berpendapat bahwa seluruh yang berasal dari Nabi Muhammad saw. adalah wahyu. Hal ini berdasarkan firman Allah dalam surat Al-Najm, 53: 3-4 yang berarti:

“Dan tiadalah yang diucapkannya itu (al-Qur’an) menurut kemauan hawa nafsunya. Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya)”.

Menurut Syaḥrūr, golongan yang mendasarkan pendapat mereka dengan ayat di atas tidak tepat sama sekali. Mengingat, kata ganti “*huwa*” tidaklah merujuk kepada Nabi Muhammad saw., tetapi secara jelas merujuk kepada al-Kitāb yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. Kata ganti “*huwa*” sama sekali tidak terkait dengan kata ganti dalam kata kerja “*yanṭiqu*” yang memang merujuk kepada Nabi Muhammad saw. Mengingat juga bahwa salah satu sifat dasar Nabi Muhammad saw. adalah tidak pernah memasukkan unsur hawa nafsu dalam hukum, putusan, perkataan, dan perbuatannya. Meskipun peran kenabian yang diembannya telah mengantarkan beliau kepada derajat yang tinggi, namun bagaimanapun juga, menurut Syaḥrūr, umat Islam tidak dapat menyatakan bahwa seluruh perkataan dan perbuatan Nabi Muhammad saw. termasuk bagian dari wahyu. Menurutnya, umat Islam perlu memperhatikan bahwa ayat “*wa mā yanṭiqu ‘an al-hawā’*” adalah ayat yang diturunkan di Mekah dalam situasi ketika masyarakat Arab meragukan kebenaran wahyu itu sendiri. Di mana yang menjadi pusat permasalahan bagi mayoritas masyarakat Arab saat itu bukanlah perkataan dan perbuatan Nabi

¹³ Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’an: Qirāah Muāṣirah* (Damaskus: al-Ahāliyy, 1997), 545.

Muhammad saw., melainkan Al-Qur'an itu sendiri. Dengan kata lain, bahwa wahyulah yang menjadi objek keraguan dan tanda tanya masyarakat Arab, bukan perkataan dan perilaku Nabi Muhammad saw. Dari sini, umat Islam juga dapat menengarai bahwa jika mereka mencoba mengklasifikasikan antara hadis Nabi Muhammad saw. yang disabdakan di Mekah dan Madinah, niscaya akan didapati bahwa mayoritas hadis Nabi Muhammad saw.—jika bukan keseluruhan—disabdakan di Madinah.¹⁴

Untuk memperkuat tesisnya terkait bahwa seluruh perkataan dan perbuatan Nabi Muhammad saw. bukan wahyu, Syaḥrūr memaparkan—beberapa—contoh dalam ayat Al-Qur'an.¹⁵ Di antaranya *pertama*, ketika Nabi Muhammad saw... berpaling dari Ibn Maktūm yang buta dan fakir karena sedang menghadapi para pembesar Quraisy. Nabi menginginkan agar para pembesar Quraisy ini mendapat hidayah dan masuk Islam. Teguran Allah Swt. ini dapat dibaca dalam surat 'Abasa ayat 1-3. Yang menurut Syaḥrūr, ayat ini tidak termasuk bagian dari Al-Qur'an dan sama sekali tidak terkait dengan *al-lauh al-mahfūz* dan juga *imām mubīn*.¹⁶ *Kedua*, tentang penghalalan sesuatu yang diharamkan Allah Swt. Hal ini sebagaimana firman Allah SWT dalam surat al-Taḥrim ayat 1.

Ketiga, tentang menjadikan musuh sebagai tawanan perang sebelum dilumpuhkan. Hal ini sebagaimana firman Allah Swt. dalam surat Al-Anfāl ayat 67. Berangkat dari asumsi inilah, istilah *sunnah* Nabi pada dasarnya ialah kehidupan Nabi sebagai Nabi dan sosok manusia yang hidup pada masa tertentu dalam suatu realitas kehidupan yang benar-benar dijalannya. Muhammad adalah sosok yang hidup pada abad ketujuh masehi disemenanjung Arab beserta segala kondisi geografis, sejarah, kebudayaan, dan politik yang mengitarinya.¹⁷

¹⁴ Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, 545.

¹⁵ *Ibid.*, 546.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Al-Jailāniy Miftāḥ, *al-Ḥadāsiyyūn al-'Arab*, 88-89; Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, 546.

c. Kodifikasi *Sunnah* Nabi

Dalam penghimpunan dan pengkodifikasian hadis (*sunnah*) Nabi Muhammad saw., menurut Syaḥrūr terdapat faktor kekacauan. Faktor utama penghimpunan hadis dan kekacauan di dalamnya adalah semata-mata faktor politik. Dampak dari penghimpunan hadis ini adalah munculnya titik tolak pemikiran ideologis setelah berakhirnya masa *al-Khulafā' al-Rāsyidūn* dan setelah munculnya dinasti Umayyah. Banyak kelompok dan golongan muncul dalam dunia Islam yang masing-masing dipicu oleh motivasi politik.¹⁸ Motivasi politik ini membutuhkan wadah ideologis, sehingga muncullah golongan Syiah dan Khawarij. Slogan “*sunnah* atau hadis Nabi Muhammad saw... dapat menghapus hukum yang ada dalam Al-Qur'an, dan Al-Qur'an lebih membutuhkan *sunnah* daripada sebaliknya”¹⁹ pun muncul dalam situasi yang seperti ini. Menanggapi hal ini, Syaḥrūr mencoba untuk menggali surat al-Naḥl ayat 44, “*Dan Kami turunkan kepadamu al-Ẓikr, agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan*”. Berdasarkan ayat ini, Syaḥrūr menilai bahwa slogan di atas tidak masuk akal.

Dalam ayat di atas, setidaknya, menurut Syaḥrūr terkandung beberapa unsur, yaitu *al-inzāl*, *al-ẓikr*, *al-tanzīl*, *al-tibyān*, dan *al-tafakkur*.²⁰ *Al-Inzāl* adalah konversi susunan Ilahi bagi teks yang tersimpan di *al-lauh al-mahfūz* atau *al-imām al-mubīn* dari susunan yang tidak dipahami oleh manusia ke dalam bentuk susunan yang dapat dipahami, yang disebut dengan *al-ẓikr*. Sementara *al-ẓikr* sebagaimana disifati Allah Swt. adalah Al-Qur'an yang tersusun dalam bahasa Arab, bukan berbahasa Arab. Adapun *al-inzāl* merupakan transformasi material *al-ẓikr* yang diucapkan dan diujarkan dari Allah Swt. kepada Nabi Muhammad saw.

¹⁸ Lihat Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah*, 110-111.

¹⁹ Hal ini sebagaimana yang dilakukan oleh Banū ‘Abbāsiyyah. *Ibid.*, 111.

²⁰ *Ibid.*, 125-129.

melalui perantaraan Jibril, supaya dijelaskan kepada umat manusia dalam kapasitasnya sebagai Rasul.

Adapun *al-tibyān* yang mempunyai akar sama dengan *al-bayān* (keterangan) dan *al-tabyīn* (penjelasan), berarti perintah untuk menampakkan dan menjelaskan serta tidak menyembunyikan. Pengertian *al-tibyān* seperti ini bertolakbelakang dengan pandangan umum yang menempatkan *al-zīkr* bersifat global (*mujmal*) sehingga perlu penjelasan dari Nabi, dan sehingga penjelasan rinci Nabi harus didahulukan daripada *al-zīkr* sendiri. Yang pada akhirnya, *al-tafakkur* adalah posisi umat Islam yang berada di hadapan teks Ilahi yang diwahyukan dalam bentuk terucapkan agar Nabi melaksanakan perannya sebagai Rasul yang menjelaskan kepada manusia tanpa menyembunyikannya sedikitpun, serta menyampaikan kepada manusia secara gamblang dan jelas tanpa mengurangi dan menambah, menjelaskan syariat-syariat dan menyampaikan hukum-hukum *al-risālah*.

Pandangan di atas mencerminkan bahwa Syaḥrūr menganggap Al-Qur'an (*al-zīkr*) tidak bersifat *mujmal* (global) sehingga memerlukan penjelasan tambahan, karena sudah disampaikan Nabi secara jelas dan gamblang tanpa menambah dan mengurangi. Begitu pula, *al-zīkr* tidak lagi memerlukan *sunnah* atau hadis Nabi sebagai penjelasnya. *Sunnah* Nabi tidak lain adalah kehidupan Nabi sebagai Nabi dan sosok manusia yang hidup pada masa tertentu dalam realitas kehidupan tertentu. Sementara hadis adalah hasil interaksi Nabi dengan realitas dan kondisi tertentu, di mana keduanya merupakan model atau hasil dari model interaksi Islam pada penggal ruang dan waktu tertentu, bukan satu-satunya dan bukan pula yang terakhir.

4. Rekonstruksi Konsep *Sunnah* Muḥammad Syaḥrūr

a. Memaknai Ulang *Sunnah* Nabi

Muḥammad Syaḥrūr membedakan antara istilah *sunnah* dan hadis. *Sunnah* Nabi Muḥammad saw. dalam pandangannya ialah metode

interaksi Nabi Muhammad saw. dengan al-Kitāb sesuai dengan kondisi objektif yang melatarbelakangi kehidupannya. Posisi Nabi Muhammad saw. dalam konteks ini adalah sebagai teladan bagi umat Islam, termasuk bagaimana beliau mencontohkan berbagai batasan hukum Allah (*ḥudūd*), akhlak, dan segala sesuatu yang termasuk ke dalam wilayah ketaatan tersambung (*wa aṭī'ū Allāh wa al-Rasūl*).²¹ Dengan kata lain, Syaḥrūr mendefinisikan *sunnah* Nabi sebagai metode yang berada dalam pergerakan di antara batas-batas hukum Allah (*ḥudūd*) atau berhenti pada batas-batas hukum tersebut, atau mengkreasi batas-batas lokal-temporal dalam persoalan yang tidak disinggung dalam al-Kitāb.²²

Berkaitan dengan definisi *sunnah* di atas, Syaḥrūr menyimpulkan ada enam prinsip yang harus diperhatikan,²³ yaitu:

Pertama, tradisi oral, yaitu seluruh koleksi hadis, baik *ṣaḥīḥ* maupun *ḍa'īf*, baik *mutawātir* maupun *aḥād*, tidak memiliki otoritas yang mengikat. *Sunnah* Nabi berisikan legislasi manusia, dan legislasi manusia itu berubah sesuai dengan konteks historis. Kriteria kunci atau perubahannya adalah ada atau tidaknya tingkat kesesuaian hadis dengan al-Kitāb dan realitas sosial, jika sesuai diterapkan dan jika tidak diubah.

Kedua, *sunnah* Nabi adalah ijtihad pertama, yakni satu dari beberapa pilihan alternatif yang diterapkan Nabi Muhammad saw. untuk memberikan keputusan-keputusan konkrit dalam mewujudkan penerapan ide absolut Ilahiah, bukan yang terakhir dan bukan satu-satunya. Ia merupakan satu upaya mengadaptasi hukum Ilahi dalam tatanan realitas sosial pertama yang paling sukses.

Ketiga, *sunnah* Nabi secara otentik merefleksikan kemampuan kecerdasan Nabi Muhammad saw. untuk mengkreasi—selagi menerima wahyu al-Kitāb—suatu realitas hukum, sosial, dan politik yang sepenuhnya sesuai dengan teks Ilahiah.

²¹ Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, 580.

²² *Ibid.*, 581.

²³ Abdul Haris, *Hermeneutika Hadis*, 164-166.

Keempat, keputusan-keputusan hukum dari kerasulan Muhammad saw. (*al-riṣālah*) hanya memiliki validitas terbatas. Harus diingat bahwa beliau menerima ayat-ayat ini (*al-riṣālah*) dalam suatu periode hanya 10 tahun ketika beliau hidup di Madinah. Situasi sosial dan politik yang beliau hadapi dalam periode tersebut tidak mungkin menjadi satu-satunya situasi yang dihadapi orang sepanjang waktu di seluruh dunia. Padahal, tidak akan ada wahyu lagi dan kerasulan yang baru hingga hari kiamat. Karena itu, situasi periode tersebut tidak mungkin dapat mencakup seluruh situasi yang akan umat Islam hadapi saat ini dan masa yang akan datang. Munculnya situasi yang berbeda dan baru, yang harus ditangani hukum Islam, akan membuat asing metode penalaran analogis yang mengambil basis pada ijtihad Nabi. Ijtihad umat Islam saat ini harus didasarkan kepada penalaran dan pemikiran modern yang sepenuhnya sesuai dengan al-Kitāb dan realitas objektif.

Kelima, tradisi dan kebiasaan para sahabat Nabi tidak memiliki otoritas yang mengikat. Tradisi dan kebiasaan mereka hanya memiliki nilai sebagai informasi historis. Dalam fikih Islam, *ijmāʿ fuqahāʾ* harus diganti dengan *ijmāʿ* orang-orang yang masih hidup yang menerapkan hukum-hukum melalui lembaga-lembaga kontemporer, seperti dewan legislatif dan parlemen. Syaḥrūr meyakini bahwa orang-orang yang masih hidup jauh lebih kompeten untuk memecahkan problem sosial-ekonomi kekinian dibandingkan para sahabat Nabi dan generasi tabiin yang hidup 1400-an tahun yang lalu. Namun, jika ternyata keputusan-keputusan mereka sesuai dengan problem kekinian umat Islam saat ini, maka umat Islam saat ini hendaknya tidak bersikap bodoh untuk menolaknya.

Keenam, ijtihad tidak hanya dibenarkan, tetapi juga perlu. Umat Islam saat ini menolak seluruh klaim bahwa ijtihad terhadap ayat-ayat *naṣṣ* itu dilarang, dan bahwa ijtihad hanya dibolehkan pada ayat yang tidak berisi aturan eksplisit, yaitu ayat-ayat non *naṣṣ*.

Sementara itu, hadis Nabi didefinisikan oleh Syaḥrūr sebagai:

أنها كانت نتيجة تعامل مع واقع معين في ظروف معينة عاشها النبي صلى الله عليه وسلم²⁴

Artinya: “(Hadis) adalah hasil interaksi Nabi dengan realitas tertentu dalam kondisi tertentu pada masa Nabi hidup”.

Dengan demikian, respons Nabi dengan realitas tersebut mengandung pengertian keterbatasan ruang dan waktu. Apabila definisi hadis ini dihubungkan dengan definisi *sunnah*, maka perbedaan utama di antara keduanya adalah bahwa *sunnah* Nabi adalah metode interaksi Nabi dengan al-Kitāb, sedangkan hadis Nabi merupakan hasil dari interaksi Nabi dengan realitas objektif tertentu.

Jika dilihat dari definisi *sunnah* yang digagas oleh Syaḥrūr di atas, tampaknya ia menganggap bahwa *sunnah* merupakan ijtihad Nabi dalam mengubah Islam yang mutlak menjadi Islam yang nisbi yang ditujukan untuk masyarakat Arab abad ke-7, dan bukan ditujukan untuk masyarakat seluruh dunia pada semua masa. Oleh karena itu, definisi *sunnah* yang diajukan oleh para ahli Usul Fikih, di mana *sunnah* didefinisikan sebagai perkataan Nabi, perbuatan, dan ketetapan yang dikutip dari Nabi. Atau juga definisi *sunnah* yang diajukan oleh para ahli hadis di mana *sunnah* adalah perkataan Nabi, perbuatan, ketetapan, karakter fisik, etika atau sejarah (baik sebelum atau pun sesudah kenabian) yang diriwayatkan oleh nabi, dalam pandangan Syaḥrūr merupakan definisi yang salah. Karena definisi *sunnah* semacam ini tidak berangkat dari karakteristik *risālah* Nabi Muhammad saw., yaitu *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*.²⁵ Syaḥrūr lebih suka memahami *sunnah* sebagai kreativitas mujtahid pertama (Nabi Muhammad saw.) dalam mengaplikasikan Islam untuk zamannya, bukan untuk semua zaman.

b. Klasifikasi *Sunnah* Nabi

Dalam pandangan Syaḥrūr, *sunnah* terbagi ke dalam dua jenis, yaitu *sunnah risālah* dan *sunnah nubuwwah*.²⁶ *Sunnah Risālah* terdiri dari

²⁴ Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān*, 546.

²⁵ *Ibid.*, 446.

²⁶ Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān*, 549.

hukum dan ajaran²⁷ yang mencakup tema-tema *ḥudūd*, ibadah, akhlak, dan ajaran (*al-ta'limāt*).²⁸ Ketaatan berlaku pada *sunnah risālah*, bukan *sunnah nubuwwah*. Hal ini didasarkan pada sebuah kenyataan bahwa tidak ada satu ayat pun yang menggunakan redaksi *aṭī'ū al-nabiy* (taatilah Nabi), redaksi yang ada adalah *aṭī'ū al-rasūl* (taatilah Rasul). Meskipun demikian, umat Islam juga perlu memahami bahwa pujian yang luar biasa diberikan kepada Nabi Muhammad saw. karena kapasitas kenabiannya. Hal ini sebagaimana firman Allah dalam surat Al-Aḥzāb ayat 56.

Dan di dalam *Umm al-Kitāb* juga terdapat sejumlah perintah dan peringatan yang ditujukan kepada Nabi Muhammad saw. yang disampaikan dengan redaksi “*yā ayyuhā al-nabiy*”. Ayat-ayat seperti ini—menurut Syaḥrūr—terdiri dari ajaran-ajaran, petunjuk atau kondisi-kondisi khusus yang berlaku bagi Nabi dan tidak ada kaitannya sama sekali dengan masalah halal dan haram.²⁹ Begitu pula di dalam *Umm al-Kitāb* juga terdapat ayat-ayat yang menggunakan redaksi *aṭī'ū Allāh wa al-Rasūl* atau *aṭī'ū Allāh wa aṭī'ū al-Rasūl*. Hal ini sebagaimana firman Allah yang menyatakan bahwa dalam diri Rasulullah saw. terdapat teladan baik.³⁰ Ketaatan kepada Nabi Muhammad saw.—menurut Syaḥrūr—berlaku baginya dalam kapasitasnya sebagai Rasul.³¹ Berkenaan dengan ketaatan kepada Rasul ini, Syaḥrūr membedakan bentuk ketaatannya ke dalam dua jenis:

Pertama, Ketaatan tersambung (*al-tā'ah al-muttaṣilah*). Ketaatan yang tersambung adalah ketaatan yang memadukan antara ketaatan kepada Allah dan ketaatan kepada Rasul.³² Hal ini tercantum dalam surat Ali Imrān ayat 132, Al-Nisā' ayat 69. Dengan memperhatikan bahwa Allah Swt. memiliki sifat Maha Hidup dan Abadi, dan bahwa ketaatan kepada Rasul dipadukan dengan ketaatan kepada Allah Swt., maka dalam kondisi

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah*, 131.

²⁹ Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, 550.

³⁰ Al-Qur'an, 33: 21.

³¹ Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, 550.

³² Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah*, 155-156.

seperti ini ketaatan kepada Rasul berlaku selama masa hidup beliau dan berlanjut sesudah wafatnya. Hal ini sebagaimana ketaatan umat Islam kepada Allah SWT yang berlaku sepanjang zaman. Ketaatan dalam jenis ini berlaku dalam wilayah *ḥudūd*, ibadah, dan akhlak atau *al-ṣirāṭ al-mustaqīm*.³³

Syaḥrūr memberikan contoh dalam hal zakat. Dalam al-Kitāb terdapat batasan zakat, karena ibadah juga mengandung batasan-batasan yang memiliki kondisi khusus, yaitu yang terkait dengan ketakwaan individual. Rasulullah telah meletakkan batasan minimal zakat sebesar 2,5 % dan ketaatan kepada batasan Rasul ini sepadan ketaatan kepada Allah. Demikian juga dalam masalah salat, ketaatan umat Islam kepada Rasulullah sepadan dengan ketaatan kepada Allah SWT. Rasulullah SAW bersabda:

صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي³⁴

Artinya: “Salatlah seperti halnya kalian melihatku salat”.

Jika seorang Muslim mencoba melakukan salat dengan cara yang berbeda dari cara salatnya Rasulullah maka salatnya tertolak. Jika ia melakukan tata cara salat seperti yang diajarkan Rasulullah tetapi tidak ditujukan kepada Allah Swt., maka salatnya juga tertolak. Demikian juga dalam masalah haji, sebagaimana sabda Rasulullah SAW:

خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ³⁵

Artinya: “Ambillah dariku cara ibadah haji kalian”.

Dalam hal berpuasa umat Islam juga harus mengikuti cara Rasulullah berpuasa, tetapi tidak ada keharusan berbuka puasa sebagaimana Rasulullah berbuka.³⁶

³³ Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān*, 550.

³⁴ Lihat hadis ini di Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘īl bin Ibrāhīm bin al-Mughīrah al-Ju‘fiy al-Bukhāriy, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāriy* (Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 2006), 90; ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Raḥmān al-Dārimiy, *Sunan al-Dārimiy*, jilid 1 (Dehliy: Qaḍimiy Kutub Khānah, 1337 H), 318.

³⁵ Lihat Abū al-Ḥusain Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qusyairiy al-Nisābūriy, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Riyāḍ: Dār Tayyibah, 2006), 675; Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah, *Sunan al-Nasāiy Bisyarḥ al-Ḥāfiẓ Jalāluddīn al-Suyūṭiy*, juz 5 (Beirut: Dār al-Basyāir al-Islāmiyyah, 1994), 269-270.

³⁶ Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān*, 551.

Kedua, Ketaatan yang terpisah (*al-tā'ah al-munfaṣilah*). Ketaatan yang terpisah ialah jenis ketaatan yang diposisikan secara terpisah dari ketaatan kepada Allah Swt. Dalam arti, di satu sisi seseorang cukup taat kepada Allah namun tidak kepada Rasulullah, begitu pula sebaliknya, di satu sisi seseorang cukup taat kepada Rasulullah namun tidak kepada Allah Swt. Hal ini termaktub dalam surat Al-Nisā' ayat 59 dan Al-Māidah ayat 92.

Ketaatan kepada Rasulullah diposisikan secara terpisah dari ketaatan kepada Allah Swt. Bentuk ketaatan terhadap *sunnah* jenis ini hanya berlaku ketika Rasulullah saw. hidup dan gugur ketika beliau wafat.³⁷ Artinya saat ini umat Islam sudah tidak ada tuntutan untuk mentaati jenis *sunnah* ini. Mengingat, Nabi Muhammad telah meninggal, maka pudar pulalah ketaatan umat Islam terhadap *sunnah* jenis ini.

Bentuk ketaatan ini antara lain dalam masalah-masalah sehari-hari dan hukum-hukum yang bersifat temporal. Juga dalam berbagai masalah dan keputusan yang beliau ambil sebagai kepala negara, hakim, ataupun pemimpin tentara (perang). Demikian juga dalam hal-hal yang terkait dengan masalah-masalah kerumahtanggaan, makanan, minuman, dan pakaian. Ketaatan ini mengikuti adat kebiasaan bangsa Arab dan bergerak dalam ruang-ruang batasan hukum Allah tanpa keluar darinya. Mengikuti ketaatan jenis ini harus mengingat bahwa dalam kondisi ketika batas maksimal harus diberlakukan, Rasulullah berhenti tepat di atasnya. Hal-hal inilah yang dipahami oleh Syaḥrūr dalam pemahaman kontemporer sebagai konsep “isi” bukan dalam “bentuk”. Jika umat Islam menjumpai beberapa hal yang bermanfaat positif pada mereka, maka mereka boleh mengambilnya. Namun, jika ada hal-hal yang tidak bermanfaat, maka mereka boleh meninggalkannya. Ketaatan kepada Rasulullah menyatu ke dalam ketaatan kepada Allah Swt., yang kemudian disusul dengan redaksi “*wa ulī al-amr minkum*” yang dimaksud dengan *ulī al-amr minkum* adalah

³⁷ Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, 552; Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah*, 156.

generasi pemimpin yang masih hidup, bukan yang sudah mati. Dalam kondisi ini ketaatan kepada *ulīal-amr* sederajat dengan ketaatan kepada Allah, seperti salat dan puasa. Sebaliknya, berlaku maksiat atau membelot dari *ulī al-amr* berarti berbuat maksiat kepada Allah Swt.³⁸

c. Menelusuri Ke-*ma'sūm*-an Nabi Muhammad saw.

Menurut mayoritas umat Islam, Nabi Muhammad saw. merupakan orang yang *ma'sūm*. Anggapan ini berimplikasi terhadap sosok kepribadian Nabi yang selalu dibenarkan. Lain daripada itu, seluruh perkataan dan perbuatannya selalu mendapat predikat benar, sehingga seluruh hadis Nabi pun wajib ditaati. Namun, pemikiran yang berbeda ditunjukkan oleh Muḥammad Syaḥrūr. Dalam pandangannya, Nabi Muhammad saw. bukanlah seorang yang *ma'sūm*. Walaupun demikian, Syaḥrūr masih mengakui adanya ke-*ma'sūm*-an Nabi Muhammad saw. Ke-*ma'sūm*-an Nabi Muhammad saw. dalam pandangannya hanya meliputi dua hal³⁹ antara lain; *pertama*, Rasulullah saw. terjaga dari berbuat kesalahan dalam menyampaikan *al-Ẓikr al-Ḥakīm* (Al-Qur'an) yang diwahyukan kepadanya dalam susunan kata dan maknanya sekaligus, persis sebagaimana beliau menerimanya dari Allah Swt. dalam bentuk kata dan ujaran. Dan begitu pula Nabi Muhammad saw. terjaga dalam tugasnya menyampaikan *risālah* kepada manusia. Hal ini termaktub dalam surat Al-Māidah ayat 67.

Kedua, Rasulullah saw. terjaga (tidak terjerumus) ke dalam tindak haram dan tidak melampaui batas-batas Allah Swt. Hal ini berarti bahwa Rasulullah saw. telah menjelaskan dan menyampaikan *risālah* Tuhan yang diturunkan kepadanya kepada manusia. Di mana di dalamnya terdapat penghalalan, pengharaman, perintah, dan larangan, tanpa menambah dan mengurangi sedikitpun. Dan begitu pula Rasulullah saw. tidak pernah mengerjakan hal yang diharamkan selama hidupnya serta tidak berijtihad

³⁸ Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, 552.

³⁹ Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah*, 154.

di dalamnya. Sebab, ijtihadnya hanya berkisar dalam batas-batas wilayah yang halal secara mutlak (*al-ḥalāl al-muṭlaq*). Karena sesuatu yang halal tidak mungkin diterapkan dalam masyarakat manapun kecuali setelah mengalami pembatasan dengan sebuah keyakinan bahwa pembatasan-pembatasan yang dilakukan terhadapnya tidaklah bersifat mutlak, akan tetapi berbeda sesuai dengan perbedaan ruang dan waktu dan akan mengalami perubahan dengan terjadinya perubahan kondisi sosial, ekonomi, dan politik, serta akan berbeda karena perbedaan kesadaran individu, masyarakat dan pemerintahannya. Ini adalah hal yang sangat pokok.

Hal-hal yang diharamkan oleh Tuhan (*al-muḥarramāt al-ilāhiyyah*) hanya cukup untuk menciptakan nurani Islami bagi manusia, akan tetapi ia tidak mencukupi untuk mengatur kebudayaan dan masyarakat dalam sebuah aspeknya, baik sosial, ekonomi, dan politik. Hal ini sesuai dengan apa yang telah dilakukan oleh Nabi Muhammad saw. ketika beliau menetapkan sistem pembatasan dan pemutlakannya kembali. Maka upaya pembatasan dan pemutlakan dalam wilayah halal di atas merupakan upaya kemanusiaan yang bersifat dialektik-historis yang dilakukan manusia atau lembaga perundang-undangan, sehingga ia berpotensi terhadap kekeliruan dan kebenaran.⁴⁰

Dari hal inilah Syaḥrūr memahami mengapa ketaatan kepada Nabi Muhammad saw. hanya berlaku dalam dataran *al-risālah* (fungsinya sebagai seorang Rasul atau pembawa *risālah*) dan tidak dalam dataran *al-nubuwwah* (fungsinya sebagai seorang Nabi). Karena itu, Syaḥrūr—dalam pengkajiannya—tidak menemukan sama sekali ungkapan “*aṭī‘ū al-nabiy*” (taatlah kamu kepada Nabi) dalam *al-Tanzīl*. Demikian juga, ia memahami bahwa Allah Swt. memberikan kepada Nabi Muhammad saw. hak untuk menetapkan undang-undang tambahan untuk membangun pemerintahan dan masyarakat, tanpa memerlukan adanya wahyu. Karena perundang-undangan tambahan dalam hal pembatasan terhadap halal yang mutlak dan

⁴⁰ Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah*, 154.

dalam hal pemutlakannya kembali, mengandung sifat kenisbian ruang dan waktu. Karena itulah, Nabi memerintahkan agar hadis-hadisnya tidak dikumpulkan, sebab ia hanya bersifat historis saja, di mana Nabi menyatakan sebuah pandangan kemudian beliau merubahnya sesuai dengan perubahan kondisi dan syarat-syarat objektif yang ada. Hal demikian merupakan sebuah fakta yang mendorong Syaḥrūr untuk berkesimpulann bahwa seluruh penduduk bumi telah mengikuti *sunnah* Nabi dengan konsep ini dalam parlemen mereka, melalui cara *voting* (*taṣwīt*), meminta pertimbangan hukum (*istiftā*), dan memodifikasi undang-undang. Hal ini berarti bahwa pemerintahan Islam adalah pemerintahan sipil dalam batas-batas hukum Allah (*ḥudūd Allāh*) yang ditegakkan berdasarkan teladan-teladan utama (*al-muṣul al-‘ulyā*) yang terdapat dalam *al-Tanzīl*, dan yang harus masuk melalui sistem pendidikan dalam nurani para individu.⁴¹

Berkaitan dengan *kema‘ṣūman* dan tidak *kema‘ṣūmannya* Nabi Muhammad, Syaḥrūr mencoba menelaahnya melalui dua kata, yaitu kata “*jāā*” dan “*atā*”. Dalam pandangannya, kedua kata tersebut mempunyai makna yang berbeda. Kata “*atā*” berarti datang atas kehendak pribadi sang pelaku, sementara kata “*jāā*” berarti datang bukan atas kehendak sang pelaku, melainkan atas kekuasaan di luar kehendak sang pelaku.⁴² Untuk mendukung pendapatnya ini, Syaḥrūr melandaskannya dengan ucapan Nabi Ibrahim kepada bapaknya, Āzar dengan surat Maryam ayat 43. Dan ayat ini digunakannya untuk memahami surat Al-Ḥasyr ayat 7.

Ayat tersebut membicarakan tentang keputusan-keputusan yang berasal dari Nabi Muhammad saw. pribadi sebagai seorang pemimpin (*waliy al-amr*). Seandainya keputusan-keputusan tersebut adalah wahyu, niscaya Allah berfirman: *وَجَاءَكُمْ الرَّسُولُ فَاخُذُوهُ* (apa yang dibawa oleh Rasul untuk kamu, maka ambillah). Seandainya *mā ātakum* (sesuatu yang didatangkan oleh Rasul) adalah wahyu, niscaya eksistensi Nabi

⁴¹ *Ibid.*, 154-155.

⁴² *Ibid.*, 155.

Muhammad saw. bercampur dengan eksistensi zat Ilahi; atau niscaya *al-Tanzīl* adalah ciptaan Nabi, atau ia adalah susunan Nabi. Jika mengikuti salah satu dari dua ungkapan tersebut akan dapat merobohkan sendi-sendi akidah islam dari dasar-dasarnya. Karenanya, *al-Tanzīl* adalah wahyu yang datang dari zat yang berada di luar kekuasaan Nabi, baik susunan maupun ujarannya.⁴³

Hal ini menjelaskan kepada umat Islam bahwa ungkapan “*wa mā ātakum al-Rasūl fa khuzūh*” adalah berarti kumpulan perundang-undangan tambahan yang telah ditetapkan oleh Nabi Muhammad saw. untuk membangun pemerintahannya yang bersifat nisbi (relatif) dan bukan untuk membangun sesuatu yang mutlak. Itulah yang dibutuhkan oleh setiap masyarakat dalam segala zaman. Sedangkan ungkapan “*wa mā nahākum ‘anhu fa intahu*”, disimpulkan oleh Syaḥrūr sebagai petunjuk bahwa bagi Nabi terdapat hak untuk memerintah dan melarang, akan tetapi tidak ada hak bagi beliau untuk menghalalkan dan mengharamkan. Terdapat perbedaan yang sangat jelas antara “melarang” (*al-nahy*) dan “mengharamkan” (*al-tahrīm*). Halal dan haram adalah bersifat *tauqīfīy* (petunjuk) dari Allah Swt. semata, sementara perintah dan larangan adalah merupakan hak bersama antara Allah dan manusia. Allah Swt. menghalalkan dan mengharamkan sekaligus memerintah dan melarang, sedangkan manusia hanya memerintah dan melarang saja.⁴⁴

Jika konsep ke-*ma‘šūm*-an ini dikaitkan dengan klasifikasi *sunnah* Nabi sebagaimana yang digagas oleh Syaḥrūr, maka hanya *sunnah risālah* yang ketaatan tersambunglah yang masuk ke dalam kategori *ma‘šūm*, sedangkan *sunnah risālah* yang ketaatan terpisah dan *sunnah nubuwwah* tidak tergolong *ma‘šūm*. Oleh sebab itu, *sunnah risālah* yang ketaatan tersambung, sifat ketaatannya abadi sepanjang zaman. Sedangkan, *sunnah risālah* yang ketaatan terputus dan *sunnah nubuwwah* sifat ketaatannya hanya berlaku pada masa Nabi Muhammad saw. hidup, dan putus

⁴³ Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah*, 155.

⁴⁴ *Ibid.*

ketaatannya setelah Nabi meninggal. Dan mengingat bahwa Nabi merupakan seorang mujtahid yang mengubah Islam mutlak menjadi Islam nisbi (relatif), maka Syaḥrūr pun menganggap bahwa Rasulullah saw. bukanlah orang yang *ma'ṣūm*, kecuali kepada dua hal sebagaimana yang telah diuraikan di atas.

PENUTUP

Setelah melakukan kajian yang mendalam tentang *sunnah* perspektif Muḥammad Syaḥrūr, maka penulis dapat menyimpulkan sebagai berikut:

Pertama, untuk menjaga kedinamisan hadis (*sunnah*) dibutuhkan tiga konsep dasar, yaitu kondisi berada (*kainūnah*), kondisi berproses (*sairūrah*), dan kondisi menjadi (*ṣairūrah*). Jika salah satu dari ketiga hal tersebut ditiadakan, maka suatu *sunnah* akan menjadi statis, bukan dinamis. Namun jika ketiga kondisi tersebut dapat bersatu dalam *sunnah*, maka ia akan menjadi dinamis, dan akan tetap eksis. *Kedua*, segala perkataan dan perbuatan Nabi Muhammad saw. bukan merupakan bagian dari wahyu Allah Swt., sebagaimana kewahyuan Al-Qur'an.

Ketiga, dalam penghimpunan dan pengkodifikasian hadis (*sunnah*) Nabi Muhammad saw., terdapat faktor kekacauan. Faktor utama penghimpunan hadis dan kekacauan di dalamnya adalah semata-mata faktor politik. Dalam situasi politik semacam ini, hadis pun banyak bermunculan guna mendukung eksistensi suatu kelompok. *Keempat*, *sunnah* ialah apa-apa yang—telah—diperbuat oleh Nabi Muhammad saw. di semenanjung Arab pada abad ketujuh masehi dan ia merupakan model pertama bagaimana berinteraksi dengan Islam pada penggal ruang dan waktu tertentu, bukan satu-satunya dan bukan yang terakhir. Dengan kata lain, *sunnah* ialah metode ijtihad Nabi Muhammad saw. pada masyarakat Arab yang terikat oleh ruang dan waktu.

Kelima, *sunnah* Nabi terbagi menjadi dua, yaitu *sunnah risālah* dan *sunnah nubuwwah*. Umat Islam hanya wajib taat pada *sunnah risālah*. Namun bentuk ketaatannya pun masih terbagi menjadi dua; ketaatan yang tersambung dan ketaatan yang terputus. *Sunnah risālah* yang ketaatan tersambung wajib ditaati oleh umat Islam sepanjang masa sebagaimana ketaatan mereka terhadap Al-

Qur'an. Sementara *sunnah risālah* yang ketaatan terputus saat ini tidak wajib untuk ditaati, sebab masanya sudah hilang seiring dengan meninggalnya Nabi. Demikian juga dengan *sunnah nubuwwah*, saat ini juga tidak perlu untuk ditaati.

Keenam, Nabi Muhammad saw. bukanlah seorang yang *ma'sūm* dalam semua hal. *Kema'sūman* Nabi Muhammad saw. meliputi dua hal antara lain; *pertama*, Rasulullah saw. terjaga dari berbuat kesalahan dalam menyampaikan *al-Ẓikr al-Ḥakīm* (Al-Qur'an) yang diwahyukan kepadanya dalam susunan kata dan maknanya sekaligus, persis sebagaimana beliau menerimanya dari Allah Swt. dalam bentuk kata dan ujaran. Dan begitu pula Nabi Muhammad saw. terjaga dalam tugasnya menyampaikan *risālah* kepada manusia. *Kedua*, Rasulullah saw. terjaga (tidak terjerumus) ke dalam tindak haram dan tidak melampaui batas-batas Allah Swt.

DAFTAR REFERENSI

- Bukhāriy, Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Ismā'īl bin Ibrāhīm bin al-Mughīrah al-Ju'fiy al-, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāriy*, Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 2006.
- Burhanuddin, *Metodologi Pembacaan Kontemporer Muḥammad Syaḥrūr (Kajian Hermeneutik Terhadap Buku al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirāah Mu'āṣirah)*, Skripsi, Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004.
- Dārimiy, 'Abd Allāh bin 'Abd al-Raḥmān al-, *Sunan al-Dārimiy*, Dehliy: Qadīmiy Kutub Khānah, 1337 H.
- Esha, M. In'am, "M. Syaḥrūr: Teori Batas", dalam *Pemikiran Islam Kontemporer*, ed. A. Khudori Soleh, Yogyakarta: Jendela, 2003.
- Ghuddah, Abd al-Fattāḥ Abū, *Sunan al-Nasāiy Bisyarḥ al-Ḥāfiẓ Jalāluddīn al-Suyūṭiy*, Beirut: Dār al-Basyāir al-Islāmiyyah, 1994.
- Haris, Abdul, *Hermeneutika Hadis (Studi atas Teori Pemahaman Hadis Menurut Fazlur Rahman dan Muḥammad Syaḥrūr)*, Disertasi, Yogyakarta: Program Pascasarjana, Ilmu Agama Islam, 2011.
- Ismail, Achmad Syarqawi, *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muḥammad Syaḥrūr*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003.

Miftāh, Al-Jailāniy, *al-Ḥadaṣiyyūn al-‘Arab wa al-Qur’ān al-Karīm fī al-Uqūd al-Šalāsah al-Akhīrah: Dirāsah Naqdiyyah*, Sūriyyah: Dār al-Nahḍah, 2006.

Mubarok, Ahmad Zaki, *Strukturalisme Linguistik dalam Kajian Tafsir Al-Qur’an Kontemporer (Telaah atas Metodologi Penafsiran Muḥammad Syahrūr)*, Skripsi, Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005.

Muslim, Abū al-Ḥusain bin al-Ḥajjāj al-Qusyairiy al-Nīsābūriy, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Riyāḍ: Dār Ṭayyibah, 2006.

Mustaqim, Abdul, *Epistemologi Tafsir Kontemporer (Studi Komparatif antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur)*, Disertasi, Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2011.

Syahrūr, Muḥammad, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirāah Mu’āṣirah*, Damaskus: al-Ahāliy, 1997.

, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh Mar’ah*. Sūriyyah: al-Ahāliy, 2000.

, *al-Islām wa al-Imān: Manzūmah al-Qiyam*, Damaskus: al-Ahāliy, 1996.

, *Dirāsāt Islāmiyyah Mu’āṣirah fī al-Daulah wa al-Mujtama’*, Damaskus: al-Ahāliy, tt.