

Kritik Matan Hadis Muhammad Syahrūr

Oleh : M. Najmil Husna*

Abstrak

Para ahli hadis tidak menetapkan defenisi hadis Nabi secara tegas. Mereka hanya berani menisbahkan kepada Nabi saja, bahwa semua yang diucapkan, dilakukan dan yang ditetapkan Nabi dikategorikan hadis atau sunnah. Mereka tidak langsung secara tegas menyebut bahwa hadis atau sunnah adalah perkataan, tindakan dan ketetapan Nabi. Hal ini membuka peluang diskusi yang menarik dan panjang. Salah satu tokoh yang cukup kontroversial dalam diskusi ini adalah Muhammad Syahrur. Dengan menggunakan metode filsafat Marxis dan hermeneutika linguistik, Syahrur mencoba merekonstruksi hadis dan sunnah Nabi, bahkan mendekonstruksinya. Dalam pandangannya, hadis dan sunnah Nabi bukanlah sesuatu yang mesti ditaati dan dijadikan tuntunan dalam kehidupan, karena apa yang dihasilkan oleh Nabi merupakan refleksi kehidupan Nabi di masanya. Sedangkan di masa sekarang, umat harus berani melahirkan sunnah baru yang sesuai dengan zamannya. Oleh karena itu, hadis dan sunnah Nabi adalah prestasi sejarah, sedangkan tradisi dan sunnah yang sekarang terjadi adalah realita sejarah. Tulisan ini akan mencoba memaparkan pemikiran Muhammad Syahrur tentang materi hadis, dan implikasinya terhadap pembaruan pemikiran hadis Nabi.

Kata kunci : *Muhammad Syahrur, Rekonstruksi-Dekonstruksi, Filsafat Marxis, Hermeneutika Linguistik, Prestasi Sejarah, Realita Sejarah.*

A. Sekilas Tentang Syahrūr

Muhammad Syahrūr ibn Dā'ib lahir di Damaskus Syiria, 11 April 1938. Pendidikannya diawali di sekolah ibtida'iyah, i`dadiyyah, dan sanawiyyah di Damaskus. Syahrūr memperoleh ijazah sanawiyyah dari sekolah `Abd ar-Rahmān al-Kawākib pada tahun 1957. Lalu setahun setelah itu 1958, dengan bea siswa dari pemerintah Damaskus, Syahrūr melanjutkan studinya ke Uni Soviet untuk memperdalam teknik sipil di Moskow. Tahun 1964, Syahrūr menyelesaikan diplomasnya, lalu kembali ke Syiria di tahun 1965, untuk mengajar di Universitas Damaskus. Pada tahun 1982-1983, Syahrūr didelegasikan ke Saudi Arabia untuk menjadi peneliti teknik sipil pada sebuah perusahaan konsulat di sana. Tahun 1995, Syahrūr menjadi peserta kehormatan di dalam debat publik tentang Islam di Maroko dan di Libanon.¹

*Penulis adalah Dosen di UIN SU Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam

¹ M. Aunul Abied Shah dan Hakim Taufiq, "Tafsir Ayat-ayat Gender dalam Alquran: Tinjauan Terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur dalam Bacaan Kontemporer", dalam M. Aunul Abied Shah (ed.), *Islam Garda Depan, Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001), h. 237 – 238.

1. Fase awal pemikiran Syahrūr (antara tahun 1970-1980)

Fase ini bermula saat Syahrūr mengambil jenjang studi magister dan doktor dalam bidang teknik sipil di Universitas Nasional Irlandia Dublin. Fase ini adalah fase kontemplasi dan peletakan dasar pemahamannya, dan istilah-istilah dasar dalam Alquran sebagai *az-zikr*. Dalam fase ini, belum membuahkan hasil pemikiran terhadap *az-zikr*. Hal ini disebabkan adanya pengaruh pemikiran-pemikiran taklid, yang diwariskan kepadanya, dari khazanah karya-karya Islam klasik dan modern. Di samping kecenderungannya pada Islam sebagai ideologi (akidah), baik dalam bentuk kalam maupun fiqh mazhab, dia juga dipengaruhi oleh kondisi sosial yang terjadi dan melingkupi kehidupannya ketika itu.²

Dalam kurun waktu sepuluh tahun tersebut, Syahrūr mendapatkan beberapa hal yang selama ini dianggap sebagai dasar Islam, namun ternyata menurutnya bukan. Ini disebabkan ketidak mampuannya untuk menampilkan pandangan Islam murni yang dapat menghadapi tantangan zaman di abad ke-20. Menurutnya, hal ini dikarenakan dua faktor. Pertama, pengetahuan yang diajarkan di madrasah-madrasah Islam beraliran Mu`tazili atau Asy`ari. Kedua, pengetahuan tentang fiqh yang diajarkan di madrasah-madrasah beraliran Mālikī, Hanafī, Syāfi`ī, Hanbalī, dan Ja`farī. Menurut Syahrūr, apabila penelitian ilmiah dan modern masih terkungkung oleh kedua hal tersebut, maka studi Islam akan berada di titik rawan.³

2. Fase kedua pemikiran Syahrūr (antara 1980-1986)

Pada tahun 1980, Syahrūr bertemu dengan teman lamanya, Ja`far Dak al-Bāb yang mendalami studi bahasa di Uni Soviet antara 1958-1964. Dalam kesempatan tersebut, Syahrūr menyampaikan tentang perhatian besarnya terhadap studi bahasa, filsafat, dan pemahaman terhadap Alquran. Kemudian Syahrūr menyampaikan pemikiran dan disertasinya di bidang bahasa, yang di sampainya di Universitas Moskow pada tahun 1973. Topik disertasinya mengenai pandangan linguistik `Abd al-Qādir al-Jurjānī (ahli nahwu dan balaghah) dan posisinya dalam linguistik umum. Lewat Ja`far, Syahrūr belajar banyak tentang linguistik dan filologi, serta mulai mengenal pandangan-pandangan al-Farrā', Abū `Alī al-Fārisī, serta muridnya Ibn Jinnī dan al-Jurjanī. Sejak itu, Syahrūr berpendapat bahwa sebuah kata

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

memiliki satu makna, dan Bahasa Arab merupakan bahasa yang di dalamnya tidak terdapat sinonim. Selain itu, antara nahwu dan balaghah tidak dapat dipisahkan, sehingga menurutnya, selama ini ada kesalahan dalam pengajaran Bahasa Arab di berbagai madrasah dan universitas. Sejak itu pula, Syahrūr mulai menganalisis ayat-ayat Alquran dengan model baru, dan pada tahun 1984, ia mulai menulis pokok-pokok fikirannya bersama Ja`far yang digali dari konsep *al-kitāb*.⁴

3. Fase ketiga pemikiran Syahrūr (antara 1986-1990)

Dalam fase ini, Syahrūr mulai intensif menyusun pandangannya dalam topik-topik tertentu. Pada tahun 1986 akhir dan 1987, dia menyelesaikan bab pertama dari bukunya *al-Kitāb Wa al-Qu'rān* yang mengandung berbagai persoalan sulit. Kemudian secara runtut, bab demi bab diselesaikannya. Sejak 1990, Syahrūr telah menjadi target dari beragam tuduhan. Buku pertamanya, *al-Kitāb Wa al-Qu'rān: Qirā'ah Mu'āsirah* (al-Kitab dan Alquran: Sebuah Pembacaan Kontemporer) yang memuat tesisnya tentang pengakajian Alquran, telah mendapat sensor di berbagai negara Arab dan Islam. Syahrūr pun memilih untuk menginvestasikan waktu pribadinya, apakah harus membela diri, atau menulis dan mengembangkan lebih jauh lagi ide-idenya. Ternyata, Syahrūr memilih yang kedua. Dia lalu menerbitkan bukunya yang kedua, *al-Islāmiyyah al-Mu'āsirah Fi ad-Dawlah Wa al-Mujtama'* (Islam Kontemporer: Studi Tentang Negara Dan Masyarakat). Disusul kemudian bukunya yang ketiga, *al-Islām Wa al-Īmān* (Islam Dan Iman), yang berisi nasihat-nasihat praktis untuk bernegara dan kehidupan individual kemasyarakatan berdasarkan epistemologi konseptual ala Syahrūr.⁵

4. Apresiasi Dan Tanggapan Atas Karya Syahrūr

Perhatian besar yang ditunjukkan atas karya Syahrūr oleh beberapa kelompok yang berbeda, ternyata lebih dari yang Syahrūr harapkan. Menurut para pengagumnya, yang menarik dari pemikiran Syahrūr adalah obsesinya secara total hanya kepada Alquran itu sendiri, dan bukan kepada Sunnah, atau warisan-warisan Islam yang lain. Kritik atas Syahrūr terfokus kepada pengabdianya kepada Alquran. Seolah-olah dia tidak menghargai Nabi. Tetapi, seperti yang telah dikatakan Syahrūr

⁴ Muhammad Syahrur, *al-Islām Wa al-Īmān; Manzūmah al-Qiyam*, terj. M. Zaid Su'di, *Islam Dan Iman Aturan-Aturan Pokok* (Yogyakarta: Jendela, 2002), h. xiv.

⁵ *Ibid.*, h. xv.

sendiri, bahwa dia menghargai Nabi di dalam tingkah laku manusianya, sebagai seorang muslim pertama yang memilih pilihannya di dalam batasan-batasan Tuhan. Yang tidak dihargai Syahrūr adalah sikap menjadikan *turās* (warisan Islam klasik) sebagai dogma tetap (tidak bisa berubah) yang ada di dalam fikiran.⁶

Sejauh ini, sudah ada tiga belas buku yang diterbitkan untuk menyerang karya pertama Syahrūr. Ini disebabkan dari titik berangkat Syahrūr tidaklah sektarian, maka orang-orang dari semua sekte dan agama tertarik kepada karyanya. Secara resmi, buku pertama Syahrūr telah didistribusikan ke seluruh Timur Tengah dan Afrika Utara. Adapun buku-bukunya yang lain telah dilarang di banyak negara. Tetapi ribuan salinannya telah diterbitkan, dijual dan didistribusikan, baik dalam bentuk CD-Rom maupun copian PDF, walau Syahrūr sendiri tidak terlibat di dalam produksinya.

B. Dekonstruksi; Sunnah Nabi Bukan Dasar Hukum

Syahrūr masih menghargai Sunnah Nabi, sebagai warisan tradisi Islam, yang semata-mata menjadi pertimbangan bagi seseorang, untuk menetapkan hukum, tetapi tidak menjadikannya sebagai dasar hukum. Sunnah lahir secara alamiah, berubah-ubah sesuai ruang dan waktu. Menurutnya, ulama hadis yang menyatakan bahwa, semua yang datang dari Nabi adalah wahyu, karena didasari QS. *an-Najm* : 3-4, telah mengalami kesalahan metodologis. Pertama, *damūr* (kata ganti) *huwa* pada ayat tersebut, tidak kembali kepada Muhammad, tetapi kepada Alquran. Jadi, tidak ada hubungannya dengan kata *yantiqū*, yang merujuk kepada Nabi. Kedua, sebab turun ayat ini di Makkah, karena berkaitan dengan peristiwa ketika orang-orang Arab, ragu akan kebenaran Alquran, bukan meragukan perkataan dan perbuatan Nabi.⁷

Kemudian secara fakta sejarah, tidak adanya perintah Nabi untuk menuliskan Sunnahnya, ditambah lagi para sahabat tidak berkeinginan untuk menghimpun hadis, sebagai kumpulan dari Sunnah. Kenyataan ini menurut Syahrūr, seharusnya menyadarkan umat Islam, bahwa sahabat sendiri tidak memandang Sunnah Nabi, kecuali hanya sebagai aplikasi praktis, dari Nabi Muhammad saw., atas hukum-hukum Allah, yang sangat terikat dengan kaidah historisitas.⁸

⁶ *Ibid.*

⁷ Muhammad Syahrūr, *al-Kitāb Wa al-Qurʿān Qirāʿah Muʿāsirah* (Damaskus: al-Ahālī, t.t), h. 545.

⁸ *Ibid.*, h. 547.

Syahrūr juga menyatakan bahwa Nabi Muhammad saw., tidak punya hak untuk menetapkan halal dan haram. Oleh karenanya, Sunnah sebagai praktik Nabi, tidak memuat legitimasi suatu hukum. Seperti yang ditunjukkan di dalam firman Allah QS. *an-Nisā'* : 14 yaitu,

وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ

Terjemahnya : “Dan siapa yang bermaksiat kepada Allah dan RasulNya, dan melanggar hukum-hukumNya, niscaya Allah akan memasukkannya ke dalam neraka, sedang ia kekal di dalamnya, dan baginya siksa yang hina”.

D□*amīr* (kata ganti) ‘*ha*’ dalam kata *hudūdahu* kembali kepada Allah, bukan kepada Nabi. Seandainya Allah memberikan toleransi kepada Nabi, untuk menetapkan sendiri hukum-hukum *hudūd*, maka tentu kalimatnya *وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُمَا*. Kalaupun hal itu bisa terjadi, tentu ada satu salinan resmi kitab hadis, yang terpercaya lagi lengkap, yang sesuai arahan Nabi sebagaimana Alquran.⁹

Selain itu, keyakinan bahwa Sunnah Nabi merupakan wahyu, dan sumber hukum, adalah buah karena menjadikan produk ulama, sebagai ukuran timbangan atas apa yang berlaku pada ajaran Islam. Bahkan, tidak segan-segan Syahrūr menuduh, pengkultusan Sunnah sebagai sumber hukum, dilakukan di kemudian hari oleh para Imam fiqh, agar fatwa dari mazhab mereka, memiliki legitimasi dari Sunnah.¹⁰ Gara-gara berpatokan kepada merekalah, umat Islam mengamalkan ajaran Islam khayalan, sebab Sunnah yang hanya berlaku pada abad ke-7 M, masih tetap diamalkan sampai abad ke-20 M, padahal keadaan sudah berbeda, dan amalan keIslaman mereka (para ulama klasik) bukan amalan satu-satunya. Atas dasar inilah, maka semua ucapan, tindakan dan segala keputusan Nabi, tidak tergolong wahyu.¹¹

C. Rekonstruksi; Sunnah Risālah – Sunnah Nubuwwah

Sunnah Nabi yang menurut ulama klasik adalah, sumber hukum Islam kedua yang berasal dari perkataan, perbuatan dan ketetapan Nabi, masih dapat dikritisi, karena definisi tersebut bukan berasal dari Rasul sendiri, apalagi dari Allah. Menurut Syahrūr, Sunnah secara etimologis berasal dari kata *sanna*, artinya sesuatu

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Muhammad Syahrūr, *As-Sunnah ar-Rasūliyyah Wa as-Sunnah an-Nabawwiyyah Ru'yah Jadīdah*, (Damaskus: Dār al-Ilsāq, 2012), 87.

¹¹ Muhammad Syahrūr, *al-Kitāb Wa al-Qur'an Qirā'ah Mu'āsirah*, h. 547-548.

yang mudah, atau mengalir dengan lancar. Hal ini merujuk kepada kebiasaan orang Arab, ketika mengatakan *mā'un masnūn*, yang artinya air yang mengalir lancar dengan mudah.¹² Pengertian secara etimologis ini, memberikan indikasi bahwa yang disebut sebagai Sunnah adalah, sesuatu yang bergerak dengan mudah, dan lancar.

Secara terminologis, Syahrūr meredefinisikan Sunnah, yaitu :¹³

مَنْهَجٌ فِي تَطْيِيقِ أَحْكَامِ أُمَّ الْكِتَابِ بِسُهُوْلَةٍ وَيُسْرٍ دُونَ الْخُرُوجِ عَنِ حُدُودِ اللَّهِ فِي الْأُمُورِ الْحُدُودِ أَوْ وَضْعِ حُدُودٍ عَرَفِيَّةٍ مَرَحَلِيَّةٍ فِي بَقِيَّةِ الْأُمُورِ مَعَ الْأَخْذِ بِعَيْنِ الْإِعْتِبَارِ مِنَ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالشَّرْطِ الْمَوْضُوعِيَّةِ الَّتِي تَطْبِقُ فِيهَا هَذِهِ الْأَحْكَامُ.

Terjemahnya : “Metode penetapan hukum-hukum *umm al-kitāb* (ayat-ayat hukum), dengan cara yang mudah dan gampang, tanpa keluar dari batas-batas (*hudūd*) yang telah ditentukan oleh Allah, dalam masalah yang ada batasannya dalam Alquran, atau membuat batasan yang baru, yang temporal dalam berbagai persoalan, dengan memperhatikan realitas masa, tempat, sosial kultural, yang sesuai dengan penerapan hukum-hukum tersebut”.¹⁴

Setelah itu, dia menetapkan tiga ciri-ciri pokok Sunnah Nabi. Pertama, Sunnah Nabi merupakan bentuk ijtihad Nabi, dalam menerapkan hukum tanpa keluar dari batas-batas (*hudūd*), yang ditetapkan oleh Allah di dalam Alquran, dan sangat terikat secara lokal dan temporal. Kedua, Sunnah tidak bersifat mutlak, dan tidak harus diterapkan di semua zaman. Ketiga, Sunnah adalah usaha Nabi, untuk menerapkan hukum-hukum Allah, agar bisa dipraktekkan di zamannya.¹⁵ Ini menunjukkan bahwa, orang-orang yang hidup di masa sekarang, juga bisa dan berhak, menghasilkan Sunnah yang cocok, untuk kondisi kekinian, sebagaimana pengertian Sunnah yang telah dikemukakan.

Setelah meredefinisikan Sunnah, lalu Syahrūr membagi Sunnah Nabi kepada dua kategori, yaitu :¹⁶

¹² *Ibid.*, h. 549.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Istilah *hudūd* selama ini digunakan oleh ulama fiqh klasik, dalam pembahasan tentang *jināyah*. Namun, pengertian *hudūd* yang dimaksud Syahrūr, sama sekali tidak ada kaitannya dengan konsep *hudūd* pada *jināyah*. Menurut Syahrūr, dalam setiap ayat hukum terdapat suatu batas, baik batas minimal, maksimal, atau bisa ada kedua-duanya sekaligus. Pemberlakuan suatu hukum tidak boleh melampaui batasan-batasan yang ditentukan, tetapi boleh dilakukan di antara batas-batas yang ada, sesuai dengan kebutuhan dan perkembangan masyarakat.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Muhammad Syahrūr, *As-Sunnah ar-Rasūliyyah Wa as-Sunnah an-Nabawwiyah Ru'yah Jadidah*, h. 209.

1. *Sunnah Risālah*, yaitu hadis-hadis hukum, ibadah, dan akhlak, yang memang ada ayat mengarahkannya, serta sangat berkaitan dengan ketaatan seseorang. Oleh karenanya, *Sunnah risālah* ini mengandung ketaatan kepada Nabi, dalam hal-hal yang hanya ada perintah, atau larangannya di dalam Alquran, karena ketaatan itu, mesti sejalan dengan ketaatan kepada Allah. Untuk itu, Syahrūr mengelompokkan ketaatan kepada *Sunnah risālah* ini, ke dalam dua kategori :¹⁷

- a. Ketaatan yang bersambung (*at-tā`ah al-muttasilah*) kepada Allah dan Rasul. Ini menjadi ketaatan yang wajib, baik pada masa hidup Rasul, maupun setelah wafatnya, dalam hal-hal ibadah, dan hal yang diharamkan saja. Ini difahami Syahrūr, dari konsekuensi ayat yang menyebutkan perintah taat kepada Allah, dan taat kepada Rasul dalam satu kesatuan, implikasinya ketaatan ini berlaku secara absolut. Misalnya, kewajiban jilbab penutup aurat. Syahrūr menyebutkan bahwa hukum ditetapkan menutup aurat ada di dalam QS. *an-Nūr* : 31. Ayat tersebut menetapkan batas minimal (*al-hadd al-adnā*) bagi aurat perempuan, dengan menggunakan baju dalam. Adapun hadis Rasulullah yang menjelaskan bahwa,

كُلُّ الْمَرْأَةِ عَوْرَةٌ مَا عَدَا وَجْهَهَا وَكَفَّيْهَا

Terjemahnya : “Semua badan perempuan adalah aurat kecuali wajah dan kedua telapak tangannya”.

Hadis ini harus difahami sebagai batas maksimal (*al-hadd al-a`lā*). Artinya, orang yang melampaui batas minimal, tidak menutup bagian-bagian sensitif dari tubuhnya, maka telah melanggar ketentuan hukum berjilbab. Begitu juga bila melampaui batas maksimal, seperti memakai *burqah* di seluruh badan, itu juga termasuk melanggar.

- b. Ketaatan yang terpisah (*at-tā`ah al-munfasilah*), Yaitu ketaatan yang hanya berlaku pada masa hidup Rasul saja. Setelah Rasul wafat, maka tidak wajib ditaati lagi. Sunnah-Sunnah pada kategori ini, dipandang hanyalah sebagai kumpulan ijtihad praktis Nabi sebagai manusia, yang tidak luput dari kesalahan dan kenisbian historis. Seperti Sunnah-Sunnah yang bermuatan nilai moral kemasyarakatan, nilai yang ditetapkan berdasar konteks ruang dan waktu, jawaban-jawaban Rasul yang bermacam-macam, ketetapan Rasul yang

¹⁷ *Ibid.* Lihat juga bukunya yang lain Muhammad Syahrūr, *al-Kitāb Wa al-Qur`ān Qirā`ah Mu`āsirah*, 549-552.

mesti dilihat dari berbagai aspek khusus, seperti kepala negara, dan kepala rumah tangga.

2. *Sunnah Nubuwwah* yaitu segala hadis yang berkaitan dengan, pewartaan pengetahuan gaib, seperti cerita-cerita *isrā'īliyyāt*, dan juga Sunnah yang menunjukkan pengagungan Muhammad sebagai Nabi, beserta hukum atau *khobar* yang khusus tertuju untuk Nabi semata. Sunnah-Sunnah yang terindikasi pada bagian ini adalah, Sunnah yang sejalan dengan ayat yang berawalan *yā ayyuha an-nabiyy*. Semua jenis hadis yang seperti ini tidak wajib ditaati, karena ia hanyalah berupa pengabaran, atau pemberitaan yang bersifat rekayasa sejarah, dan tunduk kepada ketentuan waktu yang tidak bersifat abadi, tidak lebih dari itu. Hal ini tampak dari pernyataannya yang lugas, yaitu :¹⁸

فَإِنَّ الَّذِي مَا فَعَلَهُ النَّبِيُّ فِي الْقَرْنِ السَّابِعِ فِي شِبْهِ جَزِيرَةِ الْعَرَبِ هُوَ الْإِحْتِمَالُ
الْأَوَّلُ لِتَفَاعُلِ الْإِسْلَامِ مَعَ مَرَحَلَةٍ تَارِيخِيَّةٍ مُعَيَّنَةٍ وَلَيْسَ الْوَحِيدَ وَلَيْسَ الْأَخِيرَ

Terjemahnya : “Maka sungguh, apa saja yang telah dikerjakan Nabi, di abad ketujuh di Jazirah Arab, adalah kemungkinan pertama, dalam mempraktikkan Islam, yang terikat dengan periodisasi tertentu dari sejarah, dan bukan satu-satunya, bukan pula yang paling akhir”.

Untuk itu, Syahrūr lalu mengelompokkan *Sunnah nubuwwah* ini, ke dalam dua kategori :¹⁹

- a. Hadis-hadis tentang segala masalah gaib. Ini mesti sesuai dengan realita, dan akal. Jika tidak, maka dapat diabaikan.
- b. Hadis-hadis penafsiran, atau penjelasan Nabi tentang Alquran, seperti turunnya Alquran, *as-sab` al-masānī*, *lailah al-qadr* dan sebagainya, harus sejalan dengan petunjuk Alquran sendiri. Bila tidak, maka diabaikan.

D. Bentuk-Bentuk Hadis Yang Ditolak Syahrūr

Setelah mengacak ulang defenisi Sunnah, dan membelahnya menjadi dua bagian, lalu Syahrūr memaparkan beberapa bentuk hadis Nabi yang ditolak, dengan berbagai alasan, meskipun hadis tersebut dikenal sahih, atau tertera di dalam kitab *sahīhain*, antara lain :

¹⁸ *Ibid.*, h. 553.

¹⁹ *Ibid.*

1. Menolak semua hadis yang menyangkut hal-hal gaib, mulai dari riwayat-riwayat tentang kematian, hari kiamat, hingga surga dan neraka. Menurutnya, pengetahuan terhadap hal-hal tersebut hanyalah hak Allah. Bahkan Nabi sekalipun, tidak mengetahui hal yang gaib. Kalaupun dia mengetahuinya, maka hal itu tidak disampaikan kepada umat, sebab kalau disampaikan, maka tidak akan menjadi gaib lagi. Pemahaman ini di dasarnya dari QS. *Al-A`rāf* : 187, QS. *Luqmān* : 34, QS. *Al-Ahzāb* : 63, QS. *An-Nāzi`āt* : 42, QS. *Ali `Imrān* : 179, dan QS. *Al-An`ām* : 50.²⁰
2. Menolak semua hadis tentang kegaiban Zat Allah, *`arsy, kursī, lauh mahfūz*, karena semua hal ini, hanya bisa diketahui dari Alquran, tidak dari Nabi.²¹
3. Menolak semua hadis tentang penciptaan Adam, penciptaan alam semesta, mukjizat para Rasul, karena menurutnya semua hadis ini mirip dengan cerita-cerita *isrā`iliyyāt* dan *nasrāniyyāt*, seperti yang tertera di dalam perjanjian baru dan perjanjian lama.²²
4. Menolak semua hadis yang menjadi *naskh* bagi Alquran, karena prinsip *naskh* hanya berlaku antara satu syari`at dengan syari`at lain. Tidak berlaku di dalam satu syari`at.²³
5. Menolak semua hadis tentang *asbāb an-nuzūl* ayat Alquran, apalagi yang menerangkan sesuatu yang *mubham* dari ayat, karena riwayat hadis-hadis yang demikian, mirip dengan cerita *isrā`iliyyāt* dan *nasrāniyyāt*.²⁴
6. Menolak semua hadis, yang teksnya bertentangan dengan rasa keadilan, kemanusiaan, atau tanggung jawab individu, karena hadis-hadis yang seperti ini menurutnya, bertentangan dengan prinsip-prinsip Alquran. Seperti hadis tentang dosa seseorang tidak dipikul oleh orang lain, hadis tentang posisi bayi perempuan yang dikubur hidup-hidup, dan hadis tentang mayit diazab di dalam kuburnya karena ditangisi keluarganya.²⁵

²⁰ Muhammad Syahrūr, *Nahw Usūl Jadīdah Li Al-Fiqh Al-Islāmī* (Damaskus: Al-Ahālī, 2000), h. 194.

²¹ *Ibid.*, h. 195.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, h. 196.

7. Menolak semua hadis yang kelihatan merendahkan wanita, baik dari segi penciptaannya, hak-haknya, pembagian warisan kepadanya, karena hal ini semua harus dirujuk kembali ke Alquran.²⁶
8. Menolak semua hadis yang menceritakan mukjizat-mukjizat Nabi, karena hadis yang seperti ini, bertentangan dengan kaidah pokok Islam, yaitu hanya Alquran yang menjadi mukjizat, tidak ada yang lain.²⁷
9. Menolak semua hadis yang menetapkan keistimewaan khusus, baik bagi individu seseorang, daerah, suku, atau yang sejenisnya, karena hal ini semua bertentangan dengan kaidah pokok Islam, yaitu hanya ketakwaan dan amal perbuatan yang mendatangkan keistimewaan. Tidak ada yang lain.²⁸
10. Menolak semua hadis yang bertentangan dengan kebebasan dan kemerdekaan seseorang dalam memilih agama. Sekalipun ada hadis yang sahih tentang hal tersebut, maka menurutnya, telah berakhir pemberlakuannya. Ia hanya berlaku di masa Nabi, tidak berlaku lagi di masa sekarang.²⁹
11. Menolak semua hadis yang bertentangan dengan Alquran, tanpa kompromi. Seperti hadis tentang haramnya menikahi wanita dan bibinya, atau hadis tentang haramnya sembelihan *ahl al-kitāb*.³⁰
12. Menolak semua hadis yang berkaitan dengan petunjuk-petunjuk harian dalam menjalani kehidupan, seperti hadis-hadis makanan, minuman, pakaian, kendaraan dan sebagainya, karena hal ini semua adalah kebiasaan Arab, yang menjadi tradisi Nabi. Bagi orang sekarang, diberikan kebebasan untuk menentukan Sunnahnya.³¹
13. Menolak semua hadis yang mengandung ancaman, atau hukuman yang berat bagi kesalahan yang kecil, atau hadis yang mengandung gambaran pahala yang besar, bagi perbuatan amal yang tertentu, seperti pahala zikir-zikir, wirid-wirid, dan pahala salat-salat tertentu. Hal ini semua menunjukkan ketidakadilan, dan bertentangan dengan prinsip pokok ajaran Islam.³²

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, h. 197.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, h. 198.

³² *Ibid.*

Dilihat dari berbagai karakter hadis yang ditolak ini, tampak bahwa hampir semua jenis hadis, yang sering dijadikan landasan para ulama dalam beristidlal, dibatalkan dan dicampakkan begitu saja. Syahrūr kelihatannya, ingin mengarahkan pemahaman kepada kebebasan berfikir dan beristidlal, tanpa terikat dengan Sunnah Nabi. Karenanya, penulis menyimpulkan bahwa, bagi Syahrūr, yang menjadi dasar hukum hanya ada tiga, yaitu; Alquran, Akal, dan realitas.

Selain itu, tidak ditemukan penjelasan rinci, atau pembahasan khusus oleh Syahrūr, atas penolakannya terhadap bentuk-bentuk hadis yang lalu. Dia hanya mengungkapkan penolakan tersebut secara umum, sepertinya hal itu semua adalah pedoman umum bagi Syahrūr untuk menolak hadis, ketika dia menemukan hadis-hadis yang semacam itu, di dalam pembahasannya, maka dia akan langsung menolaknya. Akhirnya, hal ini akan membawa kepada suatu opini umum, bahwa Syahrūr tergolong inkar Sunnah.

E. Kritik Matan dengan Pendekatan Filsafat *Marxis*

Marxis adalah sebutan bagi mereka yang mengikuti faham *Marxisme*, yaitu sebuah faham yang berdasar pada pandangan-pandangan Karl Marx. *Marxisme* terdiri dari dua bagian, yaitu; materialisme dialektis dan materialisme historis. Lalu keduanya diterapkan untuk menilai kehidupan sosial.³³

Dari pembacaan penulis, ada sepuluh ajaran *Marxis* yang banyak diadopsi para pemikir-pemikir Islam kontemporer, termasuk Syahrūr, dalam memahami ajaran Islam, yaitu :

1. Realitas bukanlah suatu keadaan tertentu, tetapi sebuah proses sejarah yang terus berlangsung.³⁴
2. Kunci memahami realitas adalah memahami hakikat perubahan sejarah.³⁵
3. Perubahan sejarah selalu mengikuti suatu hukum tertentu, sesuai dengan persoalan yang dapat ditemukan.³⁶

³³ *Materialisme dialektis* adalah, bentuk kesadaran diri manusia terhadap dirinya sendiri, dalam menentukan perubahan keadaan. *Materialisme historis* adalah, bentuk keadaan sosial manusia, dalam menentukan perubahan bagi dirinya. Lihat buku G. Plekhanov, *Fundamental Problems Of Marxism*, terj. Ira Iramanto, *Masalah-Masalah Dasar Marxisme* (Jakarta: Hasta Mitra, 2002), h. 7-12.

³⁴ *Ibid.*, h. 16-20.

³⁵ *Ibid.*, h. 21-30.

³⁶ *Ibid.*, h. 31-38.

4. Hukum perubahan itu bersifat dialektika, yakni pola gerakan triadik yang terus berulang antara tesis, antitesis dan sintesis.³⁷
5. Yang membuat hukum ini terus bekerja adalah, alienasi (keterasingan) yang akan menuju sebuah akhir, akibat adanya kontradiksi-kontradiksi di dalam dirinya sendiri.³⁸
6. Proses perubahan berjalan di luar kendali manusia, ia bergerak karena hukumnya sendiri, sedangkan manusia hanya terbawa arus bersama dengannya.³⁹
7. Proses perubahan akan terus berlangsung, sampai tercapai suatu situasi, di mana semua kontradiksi internal, telah terselesaikan.⁴⁰
8. Ketika situasi tanpa konflik terjadi, maka manusia akan mampu menentukan jalan hidupnya sendiri, dan mereka akan menentukan perubahan sendiri.⁴¹
9. Pada saat manusia menemukan jalannya, maka ia akan memperoleh kebebasannya dan pemenuhan diri.⁴²
10. Bentuk masyarakat yang ideal, bukanlah masyarakat yang terpecah-pecah, tetapi masyarakat organik, yang terdiri dari berbagai individu, yang terserap di dalam himpunan komunitas yang besar.⁴³

Pemikiran-pemikiran *Marxis* ini telah merasuki metodologi pemikiran hadis Syahrūr.⁴⁴ Seperti yang dikatakannya dalam wawancara dengan Dale F. Eickelman,

So I was astonished when the United Arab Republic broke up. In Russia, I repeatedly told my friends that Arabs had no theories of society. I felt that we Arabs needed to understand concepts of freedom and society. On this issue, I was influenced by Marxist philosophy. I understood from Russia that people need concepts about society, so that if a man in Casablanca and another in Damascus were asked a question, they would give the same

³⁷ *Ibid.*, h. 39-42.

³⁸ *Ibid.*, h. 43-48.

³⁹ *Ibid.*, h. 49-52.

⁴⁰ *Ibid.*, h. 53-58.

⁴¹ *Ibid.*, h. 59-64.

⁴² *Ibid.*, h. 65-70.

⁴³ *Ibid.*, h. 71-75.

⁴⁴ Pengaruh filsafat *Marxis* ini, diperoleh Syahrūr ketika dia studi di Rusia, memperdalam ilmu teknik sipil. Negara Rusia memang dikenal memakai faham *Marxisme*. Diskusi-diskusinya dengan teman-temannya *Russian*, membantunya memperdalam filsafat *Marxis*. Sharing diskusi ini banyak seputar ketuhanan, kemanusiaan dan moralitas. Dia banyak mengomentari soal-soal *ateis*, dari sudut pandang Alquran sepanjang pengetahuannya. Hingga akhirnya, dia menikahi salah seorang wanita Rusia. Teknik dialektika *Marxis* ini, sangat kental dalam pola pikirnya. Ini diakuinya sendiri, ketika berdialog dengan Dale F. Eickelman. Lihat bukunya Muhammad Shahrūr, *The Qur'an, Morality And Critical Reason* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2009), h. 501-523.

answer and take the same stand. This is what we call ideology or culture now, In Russia I called it theory. I felt that we were all in urgent need of theory. This made me read more books on how to formulate theory. I also felt that theory without strength and progress means nothing.

Terjemahnya : “Jadi saya dikejutkan ketika negara-negara Arab mengalami kehancuran. Di Rusia, saya berulang kali mengatakan kepada teman-teman bahwa Arab tidak memiliki teori sosial kemasyarakatan. Saya merasa bahwa kami orang Arab, membutuhkan pemahaman konsep kebebasan dan sosial kemasyarakatan. Khusus tentang isu ini, saya dipengaruhi oleh filsafat Marxis. Saya memahaminya dari Rusia, bahwa orang-orang membutuhkan konsep sosial kemasyarakatan. Jadi, jika setiap orang di Casablanca dan di tempat lain di Damaskus, ketika ditanya, maka mereka akan memberikan jawaban yang sama, dan berpijak pada tempat yang sama. Inilah yang sekarang kami sebut ideologi, atau budaya. Di Rusia, saya menyebutnya teori. Saya merasa kami benar-benar membutuhkan teori. Inilah yang membuat saya banyak membaca buku-buku, tentang bagaimana merumuskan teori tersebut. Saya juga merasa bahwa, jika teori itu tidak kuat dan tidak menuju kemajuan, maka ia tidak akan berarti apa-apa”.

Hal ini terlihat dari tawaran konsep trilogi episteminya, yaitu :

1. *Al-Kaynūnah* (كَانَ — يَكُونُ = الْكَيْنُونَةُ) yaitu kondisi berada, *dasein, being*,

yang menjadi awal dari sesuatu yang ada. Pada tataran pertama ini, Syahrur menempatkan ayat-ayat Alquran sebagai pedoman tertinggi, karena ia adalah manifestasi Tuhan yang dimanusiakan oleh Nabi dengan bahasa Arab, bahasa budaya di mana Nabi diutus ke daerah tersebut. Di sini, Alquran disebut dengan *tanzīl al-hakīm* bersifat absolut, tidak bisa berubah, teks maupun maknanya. Pada tataran ini Alquran menunjukkan hegemoninya sebagai kitab petunjuk bagi manusia, tidak hanya umat Islam.⁴⁵

2. *As-Sayrūrah* (سَارَ — يَسِيرُ = السَّيْرُورَةُ) yaitu kondisi berproses, *der prozess*,

the process yakni gerak perjalanan waktu yang terbatas dari masa ke masa. Pada tataran inilah Syahrūr meletakkan Sunnah Nabi. Menurutnya, semua keputusan Nabi bersifat relatif, dan terikat oleh waktu, sesuai kondisi pada saat itu. Keputusan-keputusan itu dapat berubah sesuai dengan perubahan ruang dan waktu. Di sinilah Syahrūr melihat bahwa Sunnah Nabi tidak

⁴⁵ Muhammad Syahrūr, *Nahw Usūl Jadīdah Li Al-Fiqh Al-Islāmī*, h. 27-42.

memiliki peran apapun, dalam merubah sosialita umat Islam. Tetapi, umat harus berani membuat Sunnah baru, yang memungkinkan untuk menjawab kehidupannya, dari masa ke masa.⁴⁶

3. *Ash-Shayrūrah* (صَارَ - يَصِيرُ = الصَّيْرُورَةُ) yaitu kondisi menjadi, *warden, becoming* yakni sesuatu yang menjadi tujuan bagi keberadaan *al-kaynūnah* setelah melewati fase berproses dari masa ke masa. Pada tataran ini, Syahrūr meletakkan pentingnya fungsi akal dan realitas. Sunnah Nabi adalah pemahaman awal oleh Nabi terhadap Alquran, setelah melewati proses sejarah, maka umat dipersilahkan menggunakan akal, dan mempertimbangkan realitas yang dihadapinya untuk membuat Sunnah baru. Sunnah di masa Nabi adalah ijtihad Nabi, sedangkan Sunnah yang sekarang adalah ijtihad umat.⁴⁷ Pada tataran ini, Syahrūr mempersamakan antara ijtihad Sunnah Nabi, dengan ijtihad umat, baik dalam hukum maupun aplikasi amalan.

Salah satu hadis yang dikritisir Syahrūr habis-habisan, dengan teknik filsafat marxis ini adalah :

تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِمَا كَتَبَ اللَّهُ وَسُنَّةَ رَسُولِهِ

Terjemahnya : “Telah kutinggalkan kepadamu dua hal yang kamu tidak akan sesat selama berpegang kepada keduanya, kitab Allah dan Sunnah RasulNya”.

Hadis ini dikutip Syahrūr dari *Muwatta’* Imam Mālik. Hadis ini cukup populer, dan menjadi landasan bagi para fuqaha’ dalam beristidlal. Tetapi, Syahrūr melihat kelemahan di hadis ini. Dia mengkritisi kalimat *wa sunnati rasūlihi* di hadis ini, dengan mengaitkannya kepada sejarah penulisan hadis itu sendiri. Ada dua pertanyaan yang diajukannya untuk membongkar kelemahan hadis ini, yaitu :⁴⁸

1. Mengapa Nabi tidak menyuruh sahabatnya untuk menghimpun hadis, padahal di waktu yang sama, Nabi sendiri yang menyatakan bahwa salah satu peninggalannya adalah Sunnahnya.
2. Mengapa pula para sahabat, setelah rampung menghimpun Alquran, lantas tidak menghimpun hadis Nabi.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Muhammad Syahrūr, *al-Kitāb Wa al-Qur’ān Qirā’ah Mu’āsirah*, h. 546-547.

Dengan dua problem ini, Syahrūr lalu mengajukan keberatannya terhadap hadis tersebut. Dengan berpedoman kepada QS. *al-Mā'idah* : 3 yaitu,

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا

Terjemahnya : “Pada hari ini, telah kusempurnakan bagimu agamamu, dan telah kucukupkan kepadamu ni`matKu, dan telah Aku ridhai Islam itu jadi agama bagimu”.

Di dalam analisisnya, Syahrūr mula-mula menempatkan ayat ini pada tataran *al-kaynūnah (being)*, dengan makna bahwa Allah telah menetapkan kesempurnaan agama secara jelas, dan bersifat absolut. Kesempurnaan itu telah nyata eksistensinya di dalam Alquran, maka umat cukup merujuk kepadanya, tidak perlu merujuk kepada Sunnah Nabi.⁴⁹

Di sini Syahrūr melihat bahwa, kesetaraan Alquran dengan Sunnah Nabi seperti yang tertera di dalam hadis, tidak dapat diterima. Bagaimana mungkin yang relatif, bisa setara dengan absolut. Tampak jelas dari pemikirannya ini, Syahrūr terpengaruh dengan filsafat marxis, hingga akhirnya menolak hadis tersebut, padahal hadis itu, merupakan rujukan penting bagi pembangunan hukum Islam.

Setelah itu, Syahrūr meletakkan hadis Nabi tersebut pada tataran *as-sayrūrah (the process)*, dengan makna bahwa peninggalan Rasul berupa Sunnahnya, terikat dengan proses waktu di zamannya. Sunnah tidak absolut, tetapi relatif (*nisbiyy*). Sunnah mengalami perubahan, sebagaimana lazimnya sebuah proses perkembangan waktu. Bila ternyata ada Sunnah yang lebih baik dari Sunnah Nabi, maka Sunnah tersebut mesti dipedomani, karena Nabi menghadapi tantangan zamannya, dengan Sunnah versinya, dan umat di era sekarang, menghadapi tantangan yang berbeda, maka harus melahirkan Sunnah tersendiri, yang sesuai dengan zaman sekarang.⁵⁰ Karenanya, pada tataran *as-sayrūrah (the process)* ini, Syahrūr terkesan meninggalkan Sunnah Nabi, menuju realitas sejarah di zaman sekarang.

Kemudian, Syahrūr meletakkan hadis tersebut pada tataran *ash-shayrūrah (becoming)*. Di sini, Sunnah Nabi mengalami perubahan. Tadinya Sunnah difahami sebagai salah satu pedoman atau sumber Islam, maka sekarang Sunnah Nabi hanya dipandang sebagai prestasi sejarah, sedangkan Sunnah kekinian, dipandang sebagai realitas sejarah.

⁴⁹ *Ibid.*, h. 548.

⁵⁰ *Ibid.*

Di tempat yang lain, Syahrūr juga menggunakan pendekatan filsafat *marxis*, untuk menolak semua hadis-hadis tentang *asbāb an-nuzūl* ayat Alquran. Terutama yang termuat di dalam kitab *al-Wāhidī* dan *as-Suyūti*.⁵¹ Misalnya,

عَنْ أَبِي رَافِعٍ قَالَ، جَاءَ جِبْرِيلُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاسْتَأْذَنَ عَلَيْهِ، فَأَذِنَ لَهُ، فَأَبْطَأَ، فَأَخَذَ رِدَاءَهُ فَخَرَجَ إِلَيْهِ وَهُوَ قَائِمٌ بِالْبَابِ، فَقَالَ، قَدْ أَذِنَا لَكَ، قَالَ، أَجَلٌ، وَلَكِنَّا لَأَنْدَخُلُ بَيْنَا فِيهِ صُورَةٌ وَلَا كَلْبٌ، فَنَظَرُوا فَإِذَا فِي بَعْضِ بُيُوتِهِمْ جَرُوءٌ، فَأَمَرَ أَبَا رَافِعٍ أَنْ لَا تَدَعَ كَلْبًا فِي الْمَدِينَةِ إِلَّا قَتَلْتَهُ، فَاتَاهُ نَاسٌ فَقَالُوا، يَا رَسُولَ اللَّهِ مَاذَا يَحِلُّ لَنَا مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ الَّتِي أَمَرْتَ بِمَثَلِهَا، فَنَزَلَتْ : يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلَّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ.

Terjemahnya : “Riwayat dari Abū Rāfi`, dia berkata, telah datang Jibril kepada Nabi saw., lalu dia meminta izin untuk masuk, lantas diizinkan, kemudian dia tampak enggan, lalu Nabi mengambil serbannya dan keluar menemukannya, sedangkan dia berdiri saja di pintu, lantas Nabi berkata, kami telah mengizinkanmu, Jibril berkata, benar, tetapi kami tidak bisa masuk ke rumah yang di dalamnya ada gambar dan anjing. Lantas para sahabat melihat sebagian rumah mereka ada anak anjing, lalu Nabi menyuruh Abū Rāfi` untuk tidak meninggalkan seekor anjingpun di Madinah, kecuali engkau telah membunuhnya. Kemudian orang-orang mendatangi Nabi dan berkata, ya Rasulullah, apa yang dibolehkan bagi kami dari umat ini, yang tidak engkau perintahkan untuk dibunuh ?. Maka turunlah ayat : Mereka bertanya kepadamu tentang apa yang dibolehkan untuk mereka, katakanlah kepada mereka, dibolehkan untukmu segala yang baik, dan binatang buas yang telah kamu ajari untuk berburu, dari apa yang telah Allah ajarkan kepadamu”.

Untuk membongkar kebohongan riwayat ini, lagi-lagi Syahrūr menggunakan pendekatan *Marxis*. Hal ini tampak dari beberapa problem yang diajukannya, yaitu :⁵²

1. Bagaimana mungkin sesosok malaikat, bisa menjelma menjadi seorang manusia, lalu datang kepada Nabi dan sahabatnya, lantas meminta izin pula untuk masuk ke rumah. Ini tidak masuk akal. Malaikat berunsur ruhani, sedang manusia berunsur jasmani. Tidak mungkin hal yang ruhani membentuk diri menjadi jasmani. Apalagi harus meminta izin.
2. Masalah malaikat yang tidak masuk ke rumah seseorang, karena di rumah tersebut ada gambar (photo) atau anjing. Ini juga tidak bisa diterima, sebab Jibril datang kepada Nabi sejak periode Makkah, di mana sebelumnya Makkah dipenuhi patung berhala, dan gambar-gambar.

⁵¹ Muhammad Syahrūr, *Nahw Usūl Jadīdah Li Al-Fiqh Al-Islāmī*, h. 83-84.

⁵² *Ibid.*, h. 85-86.

3. Tentang anak anjing yang ditemukan di rumah tersebut, tidak ada penjelasan lanjutan tentang hal itu. Apakah rumah tersebut adalah rumah sahabat, atau rumah Nabi, atau rumah non muslim. Ini juga tidak bisa diterima. Kalau memang yang dimaksud rumah secara umum, maka apa yang menyebabkan Jibril tidak mau masuk ke rumah tersebut.
4. Apa dosa anjing hingga mesti di buang atau di bunuh. Ini juga tidak jelas, karena tidak ada keterangan dari Nabi tentang hal ini. Bukankah anjing sama dengan manusia, sama-sama makhluk Allah yang menjadi hambanya.

Problem-problem yang diajukan Syahrūr ini, membawanya kepada pemahaman bahwa riwayat *sabab an-nuzūl* ayat tersebut, penuh kedustaan dan kebohongan. Karenanya, riwayat tersebut tidak dapat diterima, sebagai dalil sebab turun ayat. Menurut Syahrūr, sudah cukup bagi seseorang dengan nalar dan realita yang ada, untuk memahami ayat tersebut, tanpa harus melihat *sabab an-nuzūl*nya.

Di sini, Syahrūr juga meletakkan ayat Alquran yang terkandung di dalam hadis tersebut, pada tataran *al-kaynūnah (being)*, lalu riwayat *sabab nuzūl* tersebut diletakkan pada tataran *as-sayrūrah (the process)*, kemudian nalar dan realita, yang digunakan, untuk memahami hubungan riwayat dengan ayat, diletakkan pada tataran *ash-shayrūrah (becoming)*. Dengan demikian, pemahaman riwayat berproses dari masa ke masa, hingga terbentuk kesimpulan bahwa, ayat tersebut memang turun dengan sebab seperti yang telah disebutkan. Tetapi dalam tataran *ash-shayrūrah (becoming)*, hal tersebut tidak dapat diterima, karena bertentangan dengan akal dan realita, sebab Allah sendiri mengakui keberadaan anjing, sebagai hewan mulia, yang banyak membantu manusia dalam kehidupannya. Selain itu, pada realitanya, hewan anjing memang banyak digunakan untuk membantu pekerjaan, seperti menjaga rumah, kebun, dan sebagainya.

Akhirnya, dibutuhkan perubahan pemahaman, dari tataran *al-Kaynūnah (being)* ke tataran *ash-shayrūrah (becoming)*. Ketika tataran *as-sayrūrah (the process)*, tidak semakna dengan tataran *ash-shayrūrah (becoming)*, maka yang diambil adalah tataran *ash-shayrūrah (becoming)*, sebab tataran *ash-shayrūrah (becoming)* itulah, yang diinginkan oleh *al-kaynūnah (being)*.

F. Kritik Matan dengan Pendekatan Hermeneutika Lingustik

Secara umum, hermeneutik adalah suatu teori atau filsafat tentang interpretasi makna. Kata hermeneutik sendiri berasal dari bahasa Yunani. Bila berbentuk kata kerja, *hermeneuin*, artinya menafsirkan. Bila berbentuk kata benda, *hermenia*, artinya interpretasi.⁵³ Tapi secara terminologi, para ahli hermeneutik, atau disebut dengan *hermeneut*, berbeda-beda dalam memaknainya. Penyebabnya adalah perbedaan tujuan, objek kajian masing-masing ahli, dan sejarah panjang terciptanya hermeneutik itu sendiri. Sejak masa Aristoteles, hermeneutik telah mendapat perhatian, bahkan dia menulis pandangannya tentang hermeneutik, di dalam karyanya *peri hermeneias*. Oleh Syahrūr, hermeneutik dipersamakan dengan *ta'wīl*, bahkan dia mengakui bahwa pembacaan ulang terhadap Sunnah Nabi adalah hasil dari *ta'wīl*. Tetapi, *ta'wīl* yang dimaksud di sini adalah hermeneutik.

Sebenarnya, hermeneutik adalah alat bagi para cendekiawan Kristen Protestan, sekitar abad 16 M yang mereka adopsi untuk memahami Bibel. Lalu objek kajian hermeneutik ini berkembang, hingga mencakup bidang-bidang humaniora, seperti sejarah, sosiologi, antropologi, dan estetika. Di masa sekarang, hermeneutik malah masuk ke ranah studi ajaran dasar Islam (Alquran dan hadis Nabi). Dengan mengikuti perkembangannya, maka Syahrūr pun tidak mau ketinggalan. Dia juga mengadopsi teknik hermeneutik ini dalam memahami hadis, atau malah mengkritiknya. Gagasan Syahrūr ini (menggabungkan hermeneutik dengan *Arabic lingusitik*) adalah responnya terhadap berbagai persoalan sosial umat Islam sekarang, supaya umat Islam keluar dari budaya teks, menuju budaya konteks.⁵⁴

Syahrūr berpegang kepada metode lingusitik Abū `Alī al-Fārisī, yang direpresentasikan oleh Ibn Jinni dan `Abd al-Qāhir al-Jurjānī. Kemudian, dia menambahnya dengan unsur-unsur hermeneutika lingusitik. Di antara kesimpulan terpenting hermeneutika lingusitik adalah, penegasan bahwa setiap bahasa manusia, tidak terkecuali bahasa Arab, tidak memiliki unsur sinonimitas (kesamaan ungkapan). Kemudian, setiap kata bisa saja lenyap sesuai dengan perkembangan sejarah, hingga mendatangkan ungkapan baru yang bermakna baru. Beranjak dari sini, Syahrūr memilih *Mu`jam Maqāyis al-Lughah* karya Ibn Fāris, sebagai rujukan untuk

⁵³ E. Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), h. 23.

⁵⁴ Gamal Banna, *Tafsīr Al-Qur'ān al-Karīm Bain Al-Qudamā' Wa Al-Muhaddisīn*, ter. Novriantoni Kahar, *Evolusi Tafsir* (Jakarta: Qisthi Press, 2004), h. 210-211.

membedakan makna lafaz-lafaz yang dikajinya.⁵⁵ Setelah itu, Syahrūr melakukan kontekstualisasi terhadap hadis, hingga mencapai kesimpulan penolakan.

Di antara prinsip hermeneutik yang digunakan Syahrūr adalah; Pertama, pembaca sangat mungkin mengetahui maksud penulis, dengan membaca teks saja, tanpa harus merujuk kepada 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, Alquran dan teks keagamaan lainnya -termasuk Sunnah- tidak mengalami persamaan makna suatu kata yang absolut.⁵⁶ Praktek subyektifitas, sebagai buah dari hermeneutikanya, terlihat dari bagaimana ia menafsirkan ayat-ayat Alquran, tanpa berpegangan pada otoritas ulama tafsir, melainkan hanya menggunakan kaidah kebahasaan yang ia yakini. Seperti penafsiran QS. *an-Nisā'* : 14 sebagai bukti ketiadaan hak Nabi Muhammad untuk menentukan hukum. Padahal tidak satu pun ulama, yang menafsirkan ayat tersebut sebagaimana Syahrūr menafsirkannya. Contohnya saja, al-Qurtūbī justru mengartikan bahwa ayat tersebut, berkaitan dengan ketetapan hukum waris, yang tertera dalam Alquran dan Sunnah Nabi.⁵⁷

Untuk melihat pola hermeneutika linguistik, yang digunakan Syahrūr dalam menolak hadis, berikut ini akan penulis paparkan contohnya :⁵⁸

عَنْ أَبِي أُمَامَةَ رَضِيَ قَالَ، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ فِي خُطْبَتِهِ عَامَ حَجَّةِ الْوُدَّاعِ، إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعْطَى لِكُلِّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ فَلَا وَصِيَّةَ لِرِوَارِثِ

Terjemahnya : “Riwayat dari Abū Umāmah ra., dia berkata, telah kudengar Rasul saw., berkata pada salah satu khutbahnya di tahun haji *wadā'*, sungguh Allah telah memberikan hak kepada setiap yang berhak, maka tidak ada wasiat bagi orang yang mendapat warisan”.

Berangkat dari postulat bahwa, tidak ada *naskh-mansūkh* dalam syari`at, maka Syahrūr mulai membongkar hadis ini, dengan diawali dari analisis linguistik.

⁵⁵ *Ibid.*, h. 203.

⁵⁶ Pengakuan ini dapat ditemukan pada karya terakhirnya, Muhammad Syahrūr, *Tajfīf Manābī` al-Irhāb* (Damaskus: al-Ahālī, 2008), h. 3-11.

⁵⁷ Al-Qurtūbī, *Al-Jāmi` Li Ahkām Al-Qur`ān* (Kairo: Dār al-Maktabah al-Misriyyah, 1964), Juz 5, h. 60.

⁵⁸ Muhammad Syahrūr, *Al-Islām Wa Al-Īmān Manzūmah Al-Qiyam* (Damaskus: al-Ahālī, 1996). 95.

Menurutnya, kata وصية berasal dari وصى yang terdiri dari tiga huruf و ص ي.

Artinya, sampainya sesuatu pada sesuatu yang lain, seperti perkataan seseorang *washshaytu asy-syay'a*, berarti saya telah menyampaikan sesuatu kepadanya. Di tempat lain disebutkan, *watha`nā ardhan washiiyatan*, yang berarti kami memasuki daerah yang rimbun. Maknanya, tanaman yang tumbuh di daerah itu, memenuhi (sampai) ke seluruh arealnya. Begitu juga dengan wasiat yang dilakukan. Dengan analogi ini, Syahrūr meletakkan defenisi wasiat, yaitu perkataan yang disampaikan dan berlaku padanya sifat berkelanjutan (terus menerus).⁵⁹

Pemaknaannya ini mengarah ke ajaran bahwa wasiat berkelanjutan, tidak terikat waktu dan tempat. Ia bermakna universal, dan harus dilaksanakan saat itu juga, dan juga untuk periode sesudahnya. Karenanya, wasiat mengandung makna historisitas yang berlapis-lapis, sejak masa Nabi Nūh hingga ke akhir zaman. Wasiat menurut Syahrūr adalah bagian rukun Iman. Ia tidak dapat dikalahkan oleh warisan, karena warisan situasional dan kondisional (*as-sayrūrah*), sedangkan wasiat menembus ruang dan batas waktu (*al-kaynūnah*). Dari sini, Syahrūr telah membantah bahwa hadis tersebut menjadi *naskh*, bagi ayat-ayat tentang wasiat kepada ahli waris.⁶⁰ Malah seharusnya, wasiat mesti diberikan kepada mereka, agar berkelanjutan.

Setelah itu, Syahrūr memberikan bukti-bukti dari Alquran, betapa wasiat ini sangat penting dan universal, jauh lebih penting dari warisan. Dia bersandar kepada QS. *Syūra* : 3 yaitu,

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ
وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا

Terjemahnya : “Dia (Allah) telah mensyari`atkan bagimu (Muhammad) tentang agama, sebagaimana apa yang telah diwasiatkanNya kepada Nūh, dan juga apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrāhīm, Mūsā, dan `Isā, hendaklah tegakkan agama, dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya”.

Dari ayat ini, Syahrūr mengeluarkan konsep sepuluh wasiat, yang berlaku hingga akhir zaman, yaitu :⁶¹

⁵⁹ *Ibid.*, h. 91.

⁶⁰ *Ibid.*, h. 94.

⁶¹ *Ibid.*, h. 93.

1. Tauhid, dengan sandaran QS. *az-Zumar* : 65.
2. Berbakti kepada orang tua, ini diwasiatkan kepada Nūh, Ibrāhīm, dan Mūsā.
3. Tidak membunuh anak-anak.
4. Tidak mendekati perbuatan keji. Larangan sodomi di masa Luth, zina di masa Mūsā dan lesbi di masa Muhammad.
5. Larangan membunuh, kepada Nabi Mūsā.
6. Tidak mencampuri harta anak yatim
7. Memenuhi timbangan dan takaran.
8. Berbicara dengan adil, meskipun kepada sanak saudara.
9. Memenuhi janji Allah.
10. Mengikuti semua wasiat ini dengan sempurna, karena inilah *sirāt al-mustaqīm*

Kesepuluh wasiat ini, berlaku terus-menerus sejak masa Nūh hingga akhir zaman. Persoalannya, bagaimana bisa ada hadis, yang melarang wasiat untuk disampaikan kepada ahli waris, padahal wasiat mesti ditunaikan, dari generasi ke generasi. Adapun warisan, ia adalah bagian dari wasiat, yang mesti ditunaikan dari orang yang masih hidup, kepada orang yang masih hidup. Bagi Syahrūr, warisan yang ditunaikan setelah kematian, sangat tidak realistis, karena dia menundukkan sistem warisan kepada sistem wasiat.

Menurut Syahrūr, pola pemahaman bahwa wasiat tidak bisa ditunaikan ke ahli waris, sesuai dengan hadis Nabi, telah terbentuk dari masa ke masa, hingga umat melupakan bahwa, wasiat lebih penting dari warisan. Dalam kontekstualisasinya, Syahrūr menetapkan bahwa, ahli waris berhak mendapat wasiat, karena ia berlaku terus menerus hingga akhir zaman. Adapun warisan hanya bagian kecil dari wasiat.

G. Kesimpulan

Demi mewujudkan klaim ‘pembaharuan’ Islamnya, Syahrūr membangun metodologinya, berdasarkan prinsip-prinsip yang sangat berbeda, dengan yang diterapkan oleh epistemologi Ilmuwan Islam tradisional.⁶² Untuk itu, di dalam magnum opusnya *al-Kitāb Wa al-Qur’ān*, sangat sedikit, bahkan hampir tidak ditemui pembicaraan kaidah-kaidah *‘ulūm al-hadīs*, maupun *usūl al-fiqh* sebagai metodologi.

⁶² Dalam hal ini, Syahrūr mengakui sendiri bahwa, tujuan dari karya-karyanya adalah untuk melampaui metodologi Islam, yang menurutnya telah usang. Ini tentu meniscayakan pembaharuan, utamanya dengan melepaskan, dan tidak mengikuti apa-apa yang telah dirumuskan, oleh ulama-ulama terdahulu. Muhammad Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān Qirā’ah Mu`āsirah*, h. 31.

Apalagi di buku-bukunya yang lain. Seperti yang biasa dilakukan oleh ulama pada umumnya. Melainkan akan didapati pembicaraan aspek linguistik, dan filsafat saja.⁶³

Semua keterangan ini memberikan kesimpulan bahwa, kerangka metodologis yang dibangun Syahrūr, dalam konsep pembacaan kontemporeranya, tidak memiliki dasar dari kajian keIslaman, yang selama ini digeluti oleh ulama muslim. Hal ini demi mewujudkan klaim pembaharuan yang ia bawa. Baik itu teori historisitas ilmiah, hermeneutika linguistik dan dialektika Marxis, semua itu menunjukkan bagaimana upaya Syahrūr, untuk mendekonstruksi ilmu-ilmu yang sudah paten dan mantap, dalam penerapan hukum Islam. Seperti tafsīr, hadīs, usūl al-fiqh dan fiqh.

Oleh karena itu, tidak semua klaim pembaharuan terhadap konsep Sunnah, berbuah baik terhadap ajaran, dan amalan-amalan Islam. Bukti konkrit dari pernyataan tersebut adalah, klaim pembaharuan konsep Sunnah yang ditawarkan oleh Syahrūr ini. Pembaharuan yang diagung-agungkan itu, pada kenyataannya hanya mengulang kembali, apa yang telah diungkapkan oleh para orientalis, dan pengingkar Sunnah. Tentu apa yang disebut pembaharuan tersebut, telah dijawab oleh ulama Islam. Seperti klaim Sunnah bukanlah wahyu, dan sumber hukum Islam. Begitu juga dengan metodologi Syahrūr, yang bahkan bersandar pada teori-teori yang sangat bertentangan dengan ajaran Islam sendiri, dan berimplikasi pada pemutusan rantai epistemologi Islam, serta melahirkan kerancuan dalam penerapannya. Dengan demikian, apa yang telah dilakukan oleh para ulama klasik, pada hakikatnya adalah contoh dan teladan yang baik bagi seseorang, untuk menajamkan pemahaman, dan mendudukkan amalan.

⁶³ Penjelasan tersebut, diketengahkan oleh Ja'far Dak al-Bāb, yang memberikan kata pengantar pada kitab tersebut. Ja'far Dak al-Bāb, "Taqdīm al-Manhaj al-Lugawi Fi al-Kitāb", dalam Muhammad Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'āsirah*, h. 20.

DAFTAR PUSTAKA

- Abied Shah, M. Aunul. *Islam Garda Depan, Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*. Bandung: Mizan, 2001.
- Al-Qurtūbī, *Al-Jāmi` Li Ahkām Al-Qur`ān*. Kairo: Dār al-Maktabah al-Misriyyah, 1964, Juz 5.
- E. Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- Gamal Banna, *Tafsīr Al-Qur`ān al-Karīm Bain Al-Qudamā' Wa Al-Muhaddiṣīn*, ter. Novriantoni Kahar, *Evolusi Tafsir*. Jakarta: Qisthi Press, 2004.
- G. Plekhanov, *Fundamental Problems Of Marxism*, terj. Ira Iramanto, *Masalah-Masalah Dasar Marxisme*. Jakarta: Hasta Mitra, 2002.
- Shahrur, Muhammad. *The Qur'an, Morality And Critical Reason*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2009.
- Syahrur, Muhammad. *al-Islām Wa al-`Imān; Manzūmah al-Qiyam*, terj. M. Zaid Su`di, *Islam Dan Iman Aturan-Aturan Pokok*. Yogyakarta: Jendela, 2002.
- Syahrūr, Muhammad. *al-Kitāb Wa al-Qur`ān Qirā'ah Mu`āsirah*. Damaskus: al-Ahālī, t.t.
- , *As-Sunnah ar-Rasūliyyah Wa as-Sunnah an-Nabawwiyah Ru`yah Jadīdah*. Damaskus: Dār al-Ilsāq, 2012.
- , *Nahw Usūl Jadīdah Li Al-Fiqh Al-Islāmī*. Damaskus: Al-Ahālī, 2000.
- , *Al-Islām Wa Al-`Imān Manzūmah Al-Qiyam*. Damaskus: al-Ahālī, 1996.
- , *Tajfīf Manābi` al-Irhāb*. Damaskus: al-Ahālī, 2008.