

EPISTEMOLOGI ḤADĪTH KONTEMPORER MUḤAMMAD SHAḤRŪR

Nasrulloh

Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, Indonesia

E-mail: nasrulloh.said@gmail.com

Abstract: The development of ḥadīth in Indonesia needs an epistemological change, from ideological to critical reasoning. If the epistemology does not change, the development of hadith will be stagnant. Ḥadīth studies will only repeat the views of scholars from the classical period that cannot be applied in Indonesian context, or even will not be able to contribute to solve socio-religious problems in modern society. It is because the development of method in understanding hadith is not only influenced by time and situation, but also by changes in epistemology. A contemporary thinker, Muḥammad Shaḥrūr has a controversial theory of hadith understanding where he uses *burhani* epistemology, an epistemology that prioritizes reason rather than text or intuition. The implication of Shaḥrūr's thought in the domain of contemporary ḥadīth studies will imply that hadith studies will take into account historical factors and social sciences to grasp meaning relevant and compatible with the principle of humanism. This is of course relevant with the principle of Islam, *ṣāliḥ li kull zaman wa makan*.

Keywords: Ḥadīth studies, new epistemology; Muḥammad Shaḥrūr.

Pendahuluan

Mencermati model pemahaman ḥadīth dari masa Nabi hidup hingga masa sekarang amat menarik, karena ḥadīth merupakan sumber utama kedua setelah al-Qur'ān untuk memahami pesan dan nilai-nilai yang diturunkan oleh Allah kepada semua hambanya melalui Nabi Muhammad. Disadari atau tidak, telah terjadi perubahan yang signifikan dalam memahami ḥadīth Nabi, baik dari sisi teori, model, paradigma dan epistemologi dari mulai masa Nabi hidup hingga pasca-wafat Nabi. Sebagian umat Islam sejak abad kedua dan ketiga secara tidak sengaja telah terjebak dalam pemahaman ḥadīth yang

rigid, tekstual, dan parsial. Hal ini disebabkan ḥadīth yang semula sebagai *a living tradition* (tradisi yang hidup) berubah menjadi *a literary tradition* (tradisi tertulis). Ḥadīth yang semula ‘hidup’ dan bebas dipahami oleh generasi sahabat dan penerusnya, berubah menjadi sebuah teks yang ‘mati’ tidak dapat diterapkan dalam masa sekarang yang nyata.

Tentunya model ḥadīth dari yang bersifat *a living tradition* menjadi *literary tradition* tidak bisa dilepaskan dari kondisi-situasi yang mengelilinginya. Pada abad kedua dan ketiga hijriah, jarang ditemui sahabat dan tābi‘īn yang memahami dengan baik bagaimana cara hidup dan perilaku Nabi. Banyaknya ḥadīth palsu yang mulai tersebar menjadi motivasi tersendiri bagi ulama pada masa itu untuk mengonsepsi teori dan metode untuk menyeleksi ragam ḥadīth yang dapat diyakinkan dari Nabi dan yang tidak dapat diyakinkan bersumber dari Nabi. Demikian ini merupakan petunjuk bagi kita bahwa teori-teori dalam ilmu ḥadīth yang sudah dianggap sebagian orang sudah mapan adalah hasil kreativitas ulama yang mungkin sesuai serta bisa diterapkan pada masa itu, dan boleh jadi tidak relevan untuk dipraktikkan pada masa sekarang.

Berdasarkan pendekatan epistemologis, ada proses panjang dalam penyusunan teori-teori dalam ilmu ḥadīth yang bersifat historis. Proses ini kadang-kadang dilupakan oleh sebagian kaum intelektual.¹ Demikian ini bisa kita lihat dengan adanya pengultusan dan larangan mengkritisi produk-produk ulama klasik, terutama dalam bidang ḥadīth, bahkan jargon pintu ijtihad sudah ditutup juga seringkali masih terdengar dan digaungkan.²

Dalam konteks kekinian sangat dibutuhkan cara baca yang ‘hidup’ dan sesuai dengan segala macam dinamika problematika yang selalu berkembang. Problem yang mengemuka di masyarakat saat ini tentu jauh berbeda dengan ragam problem yang ada pada masa lalu. Penyelesaian permasalahan dahulu jelas tidak sama dengan cara penyelesaian masalah pada masa saat ini. Demikian ini, diperjelas oleh perkataan M. Amin Abdullah yang mengatakan bahwa perubahan situasi sosial politik, budaya, ilmu pengetahuan dan revolusi informasi

¹ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 140.

² Hasyim Abbas, *Kritik Matan Hadis Versi Mubaddisin dan Fuqaha* (Yogyakarta: Teras, 2004), 38-39.

sangat mempengaruhi dalam memberi makna baru terhadap teks-teks keagamaan.³

Untuk mengembangkan ḥadīth di Indonesia, diperlukan perubahan epistemologi baru; dari nalar ideologis ke nalar kritis. Karena jika teori pengetahuan dan pemahaman tentang ḥadīth tidak diubah, maka perkembangan kajian ḥadīth di Indonesia dipastikan akan mengalami stagnasi. Kajian terhadap ḥadīth hanya akan merepetisi pendapat intelektual pada abad klasik yang belum dapat dipastikan relevan dan dapat diterapkan dalam konteks keindonesiaan, bahkan akan mengalami stagnasi dalam meresolusi problem sosial-agama di masyarakat modern yang semakin hari semakin berkembang. Karena pada dasarnya, pengembangan metode dalam memahami ḥadīth tidak hanya dipengaruhi oleh perkembangan masa dan situasi, tetapi ia juga dipengaruhi oleh perubahan dan perkembangan epistemologi.

Sebagai pemikir kontemporer Muhammad Shaḥrūr mempunyai teori pemahaman ḥadīth yang unik yang memicu banyak pihak untuk berkomentar. Meskipun konsep metodologinya berbeda dari ulama klasik pada umumnya, tapi konsep yang ditawarkannya perlu untuk dikaji dan dipertimbangkan dalam ranah akademik untuk tatanan metodologi pemahaman ḥadīth Nabi ke depan. Dalam pandangan Shaḥrūr, ḥadīth Nabi secara keseluruhan bukanlah wahyu dari Allah, melainkan hasil ijtihad Nabi yang dapat berubah sesuai kondisi-situasi yang mengitarinya, sebagaimana ḥadīth Nabi tidak lepas dari konteks historis di mana ḥadīth tersebut muncul. Sunnah Nabi adalah ijtihad Nabi yang bertujuan untuk mengubah Islam yang mutlak menjadi Islam yang nisbi yang ditujukan dan relevan bagi bangsa Arab abad ketujuh masehi, dan tidak ditujukan untuk umat Islam seluruh Dunia pada semua masa. Dari konsep sunnah tersebut, jelas nampak bahwa apa yang didefinisikan oleh ulama pada umumnya amat jauh dan bertentangan.⁴

Model pemahaman ḥadīth Shaḥrūr sangat menarik untuk dikaji mengingat Shaḥrūr adalah intelektual Muslim kontemporer yang berupaya melakukan integrasi-interkoneksi dalam ranah kajian *Islamic*

³ M. Amin Abdullah, “Kajian Ilmu Kalam di IAIN: Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman pada Era Milenium Ketiga”, *al-Jami’ab: Journal of Islamic Studies*, No. 65/VI (2000), 93.

⁴ Muḥammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āṣirah* (Damaskus: al-Aḥālī li al-Ṭibā’ah wa al-Nashr, 1999), 549.

studies dengan *religious studies* modern yang menggabungkan dan memanfaatkan kerangka teori dan metodologi ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Pertemuan kedua tradisi keilmuan ini—menurut Abdullah—menuntut adanya perubahan teori, metode, dan epistemologi yang digunakan.⁸ Dia berupaya untuk melakukan kajian terhadap teori-teori yang dianggap sudah mapan dan tertutup pintu untuk mengkritiknya, tidak hanya berhenti disitu, dia juga berusaha menemukan sebuah teori yang sesuai dengan kebutuhan dan tantangan masyarakat Muslim modern.

Oleh karena itu, epistemologi ilmu pengetahuan menuntut untuk diperbarui, didekonstruksi dan direkonstruksi, terutama studi ḥadīth yang mempunyai fungsi signifikan dalam ranah hukum Islam guna menjawab kompleksitas dinamika problematika umat. Dengan demikian, tawaran epistemologi ḥadīth menurut Shaḥrūr menjadi sangat penting untuk dikaji secara mendalam, karena merumuskan epistemologi ḥadīth kontemporer di era modern sekarang ini dapat dinilai sebagai upaya baru untuk meluaskan pengembangan ḥadīth dalam rangka merespons dan menjawab problematika zaman, mengingat perkembangan ḥadīth tidak dapat dilepaskan dari persoalan metodologi dan epistemologi.

Sketsa Biografis Muḥammad Shaḥrūr

Muḥammad Shaḥrūr adalah seorang profesor teknik sipil yang dan dilahirkan di Damaskus Suriah 11 April tahun 1938.¹⁰ Ia menghabiskan masa kecilnya dengan menamatkan pendidikan dasar dan menegahnya di sekolah negeri di al-Mīdan, pinggiran selatan Damaskus. Sekolah agama yang disebut *kuttāb* dan *madrasah*.

Shaḥrūr kecil hidup dalam lingkungan keluarga yang liberal, di mana kesalehan ritual dipandang kurang penting dibanding ajaran etika Islam, sekalipun ini tidak berarti bahwa mereka meninggalkan ragam kewajiban ritual keagamaan, seperti halnya salat, puasa, dan lain sebagainya. Seperti yang diakuinya, ayah Shaḥrūr mengajarkan padanya bahwa beribadah pada Tuhan sama pentingnya dengan kejujuran, kerja dan mengikuti hukum alam, yang diilustrasikan

⁸ M. Amin Abdullah, “Kata Pengantar”, dalam Sahiron Syamsuddin dkk., *Hermeneutika al-Qur’an Mazḥab Yogyakarta* (Yogyakarta: Islamika, 2003), xix.

¹⁰ Andreas Christmann, *The Quran, Morality, and Critical Reason: The Essential Muhammad Shabrur* (Leiden: Brill, 2009), xix.

dengan perkataan ayahnya: “Jika kamu ingin menghangatkan tubuh, jangan membaca al-Qur’ān, tapi nyalakan api di tungku”.¹¹

Pendidikannya diawali di sekolah Ibtida’iyah, I’dadīyah, dan Sanawīyah, di Damaskus. Shaḥrūr memperoleh ijazah Thanawīyah dari Sekolah ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī, 1957. 1958, dengan beasiswa dari pemerintah Damaskus, karena atas perhatian dari pemerintah Suriah terhadap dunia pendidikan sangat baik.¹² Kondisi ini jelas turut memberikan motivasi bagi karier akademik Shaḥrūr di Suriah yang kemudian Shaḥrūr kembali melanjutkan jenjang pendidikannya ke Uni Soviet untuk studi Teknik Sipil di Moskow. Saat di Moskow inilah dia mulai berkenalan dengan teori dan praktik Marxis yang lebih dikenal dengan konsep dialektika materialisme dan materialisme historis.¹³

Sebagaimana diakui Shaḥrūr kepada Peter Clark, meskipun ia bukan pengikut aliran Marxis tetapi dia sangat terpengaruh oleh pemikiran Friedrich Hegel dan Alfred North Whitehead. Kedua tokoh tersebut banyak menginspirasi pemikiran Marxian. Shaḥrūr berhasil meraih gelar Diploma pada tahun 1964 dan ia kemudian kembali ke negaranya, Suriah. Setahun kemudian dia diangkat sebagai asisten dosen di Universitas Damaskus.¹⁴

Dalam tempo yang tidak begitu lama, Shaḥrūr diminta oleh pihak Damaskus untuk menjadi delegasi pengembangan sumber daya manusia (SDM) ke Ireland Nation University (al-Jāmi’ah al-Qummīyah al-Irlandīyah) Dublin guna melanjutkan studinya pada program magister (Master) dan doktoral (Ph.D) dalam bidang keahlian yang sama (teknik sipil), khususnya konsentrasi Mekanika Pertahanan dan Fondasi di Universitas al-Qummīyah. Gelar Magister ia raih pada tahun 1969, dan tiga tahun kemudian, tepatnya di tahun 1972 Shaḥrūr telah menyelesaikan program doktoralnya.¹⁵

¹¹ Ibid., xix.

¹² M. Zaid Su’di, *Iman dan Islam: Aturan-aturan Pokok* (Yogyakarta: Jendela, 2002), xiii.

¹³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 93.

¹⁴ A. Rafiq Zainul Mun’im, “Metodologi Penafsiran Kontemporer Muhammad Shahrur”, *Jurnal Akademia*, Vol. 18, No. 2 (2006), 169.

¹⁵ Udin Safala, “*Nazariyat al-Hudud: Penelusuran Matra Pemikiran Muhammad Shahrur*”, *al-Tabrir: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 7 No. 2 (2007), 147.

Sunnah dalam Perspektif Muḥammad Shaḥrūr

Sunnah Nabi dalam pandangan Shaḥrūr tidak dapat dilepaskan dari konsep al-Qurʾān (*al-Tanzīl al-Ḥakīm*) yang memiliki kondisi berada (*ḥaynūnah*) pada dirinya sendiri dan memiliki kondisi berproses (*ṣayrūrah*) dan kondisi menjadi (*ṣayrūrah*) ketika sudah berinteraksi dengan manusia.

Atas dasar karakter khas dari al-Qurʾān (*al-Tanzīl al-Ḥakīm*) tersebut, dalam pandangan Shaḥrūr, sunnah Nabi merupakan kehidupan Nabi sebagai Nabi dan sebagai seorang manusia yang hidup pada masa tertentu dalam suatu kenyataan kehidupan yang benar-benar beliau jalani sehari-hari. Dalam berinteraksi dengan ḥadīth, yang ada adalah teori *ṣayrūrah* dan *ṣayrūrah*.

Terlepas sebagai penerima wahyu, Rasulullah Muhammad adalah sosok manusia yang hidup pada abad ketujuh Masehi di negara Arab dengan segala horizon geografis, kebudayaan, sejarah, dan politik yang mengitarinya. Ḥadīth—dengan demikian—adalah hasil interaksi Nabi dengan horizon pada masa Nabi hidup. Jadi, respons Nabi terhadap realitas tersebut mengandung pengertian keterbatasan ruang dan waktu. Rasulullah sendiri adalah mujtahid pertama yang telah membumikan wahyu absolut ke dalam realitas objektif melalui proses-proses historis (kondisi berproses dan kondisi menjadi) yang menentukan eksistensi dan masyarakatnya.¹⁶

Secara dogmatis, Shaḥrūr meyakini bahwa risalah Muhammad adalah risalah terakhir Islam, diawali dari risalah Nabi Nuh dan berakhir pada risalah Muhammad, bergerak secara berkesinambungan di setiap nabi dan rasul, di mana kita tidak boleh membeda-bedakan salah satu dari mereka. Selain itu, Muhammad adalah seorang hamba, nabi, dan rasul Allah, di mana tidak ada nabi dan rasul setelahnya. Risalah-Nya adalah risalah untuk seluruh manusia untuk setiap masa setelah diturunkannya hingga Hari Kiamat, tidak terbatas untuk manusia abad ketujuh saja atau beberapa abad selainnya saja.¹⁷

Menurut Shaḥrūr, seseorang harus mengenal tiga konsep utama yang bersifat filosofis sebagai sebuah kerangka teori, yakni kondisi berada (*ḥaynūnah/being*), kondisi berproses (*ṣayrūrah/progressing*), dan

¹⁶ Ibid., 50-55, 60-61.

¹⁷ Muḥammad Shaḥrūr, *Naḥw Uṣūl al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Marʾah* (Suriah: Dār al-Aḥālī, 2000), 21. Lihat Abdul Haris, "Hermeneutika Hadis: Studi atas Teori Pemahaman Ḥadīth Menurut Fazlurrahman dan Muhammad Shahrur" (Disertasi--UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011), 132.

kondisi menjadi (*sayrūrāh/ becoming*).¹⁸ Tanpa teori ini, seseorang akan mengalami kesulitan dalam melakukan penelitian kesesuaian Islam dalam realitas umat Muslim saat ini dan di masa yang akan datang. Tiga hal ini selalu menjadi kajian dalam filsafat dan merupakan inti dari seluruh kajian teologis (Tuhan), naturalistik (alam), dan antropologis (manusia). Melalui tiga kondisi ini, seseorang dimungkinkan untuk melakukan penelitian dan pemahaman terhadap eksistensi alam dan perubahan sosial.¹⁹

Bagi Shaḥrūr, makhluk sosial adalah makhluk berakal yang masing-masing terikat oleh hubungan kesadaran, yakni kesadaran akan gerak perjalanan waktu. Kondisi berada (*ḵaynūnah*) bagi makhluk sosial adalah eksistensi manusia itu sendiri, sedangkan kondisi berprosesnya (*sayrūrāh*) adalah gerak perjalanan sejarah, sementara kondisi menjadinya (*sayrūrāh*) adalah pertumbuhan dan perkembangan. Seandainya kondisi berada (*ḵaynūnah*) dinafikan, maka manusia sendiri menjadi tidak ada. Selanjutnya, jika yang dinafikan adalah sejarah dan gerak perjalanan waktu (*sayrūrāh*), maka manusia berakal berubah menjadi makhluk hewani yang berfisik manusia. Bahkan, jika yang dinafikan adalah kondisi menjadi, maka perkembangan dan perubahan menjadi tidak ada.²⁰

Pemahaman terhadap Sunnah dan Problematikanya

Ada beberapa persoalan yang harus dikaji ulang dengan model pembacaan kontemporer dalam studi ḥadīth Nabi. Di antara beberapa persoalan tersebut adalah mengenai definisi sunnah Nabi, kewahyuan sunnah Nabi, dan keharusan mendahulukan *ḵabar* (ḥadīth dan sunnah Nabi) daripada al-Qur’ān.²¹

Persoalan pertama adalah menyangkut definisi sunnah Nabi. Menurut Shaḥrūr, selama ini ada pemahaman yang keliru terhadap sunnah Nabi.²² Secara spesifik, Shaḥrūr mendefinisikan sunnah Nabi sebagai metode penerapan hukum-hukum al-Qur’ān dengan mudah tanpa keluar dari koridor hukum-hukum Allah dalam problematika yang berhubungan dengan *ḥudūd* atau untuk menetapkan batasan-

¹⁸ Alfred North Whitehead, *Process and Reality: an Essay in Cosmology* (New York: The Free Press, 1978), 22.

¹⁹ Haris, “Hermeneutika Hadis”, 134.

²⁰ Shaḥrūr, *Naḥw Uṣūl al-Jadīdah*, 43.

²¹ Haris, “Hermeneutika Hadis”, 152.

²² Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān*, 549 dan 580.

batasan yang bersifat lokal-temporal dalam masalah-masalah di luar *ḥudūd*. Usaha ini dilakukan dengan cara memperhatikan horizon “ruang, waktu, dan kondisi-kondisi objektif” yang menjadi wilayah dan ruang gerak. Mayoritas umat Islam memahami sunnah Nabi sama dengan ḥadīth itu sendiri, berdasarkan prinsip Q.S. al-Baqarah [2]: 185 dan Q.S. al-Ḥajj [22]: 78.

Bagi Shaḥrūr, tidak benar sunnah Nabi hanya dipahami dan didefinisikan sebagai segala hal yang bersumber dari Nabi, baik berupa perbuatan, perkataan, larangan, perintah, maupun ketetapan. Perlu dipertimbangkan bahwa definisi seperti ini bukan definisi yang berasal dari Nabi sendiri, sehingga definisi tersebut dapat diperdebatkan kembali. Definisi seperti inilah yang menyebabkan Islam menjadi statis. Nabi dan para sahabat pun tidak mengetahui pengertian sunnah yang demikian. Oleh karena itu—lanjut Shaḥrūr—sunnah Nabi harus didefinisikan ulang. Sunnah Nabi adalah metode berinteraksi dengan *al-Kitāb* sesuai dengan kondisi objektif yang melatari kehidupan Nabi Muhammad.

Pada konteks ini, posisi Nabi menjadi teladan bagi kita, termasuk bagaimana beliau mencontohkan berbagai batasan hukum (*ḥudūd*), akhlak, dan segala hal yang termasuk dalam wilayah “ketaatan bersambung” dalam sunnah beliau. Nabi adalah mujtahid pertama yang telah membumikan wahyu absolut ke alam realitas objektif melalui ragam proses historis (kondisi berproses dan kondisi menjadi) yang menentukan eksistensi dan masyarakatnya. Rasulullah berinteraksi atau menyikapi al-Qur’ān (*al-Tanzīl al-Ḥakīm*) semata-mata melalui kondisi berproses dan kondisi menjadi historis bagi orang-orang Arab saat itu, dalam arti batas-batas sejarah dan geografis sesuai dengan taraf kehidupan sosial dan perkembangan ilmu pengetahuan mereka dan dalam rangka mengatasi problematika yang mereka hadapi.²³

Apa saja yang telah diperbuat oleh Nabi di Arab abad tujuh masehi adalah model yang pertama kali tentang bagaimana berinteraksi dengan Islam pada penggal ruang dan waktu tertentu, bukan satu-satunya dan bukan yang terakhir. Pada konteks ini, posisi Nabi menjadi teladan bagi kita, termasuk bagaimana beliau mencontohkan berbagai batasan hukum (*ḥudūd*), akhlak, dan segala hal

²³ Shaḥrūr, *Nahw Uṣūl al-Jadīdah*, 60-61.

yang termasuk dalam wilayah “ketaatan bersambung” dalam sunnah-Nya.²⁴

Persoalan kedua adalah persoalan mengenai kewahyuan sunnah Nabi.²⁵ Menurut Shaḥrūr, ada beberapa pemikir yang berpendapat bahwa apapun yang bersumber dari Nabi adalah wahyu. “Allah menginginkan bagimu kemudahan, dan tidak menginginkan kesulitan kepadamu” [Q.S. al-Baqarah [2]: 185] dan “Dia telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan” [Q.S. al-Ḥajj [22]: 78]. Hal ini didasarkan atas firman Allah Q.S. al-Najm [53]: 3-4, “Tiadalah yang diucapkannya itu menurut hawa nafsunya. Ucapan itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan”.

Pengertian seperti ini—menurut Shaḥrūr—tidak dapat dibenarkan sama sekali, mengingat kata ganti *ḍamir* “hu” tidak merujuk kepada Nabi Muhammad yang terkandung dalam kata kerja *yantiqu*, melainkan Kitab yang diturunkan kepada Nabi Muhammad. Meskipun demikian, tidak dibenarkan juga bahwa seluruh perkataan dan perbuatan Nabi tidak termasuk bagian dari wahyu.²⁶ Selain alasan ini, sebenarnya ayat tersebut adalah ayat yang diturunkan di Mekah dalam situasi ketika orang-orang Arab saat itu sedang meragukan kebenaran wahyu itu sendiri. Yang menjadi persoalan saat itu bukan perkataan dan perbuatan beliau, melainkan al-Qur’ān itu sendiri.²⁷

Jika ḥadīth Nabi adalah wahyu, beliau pasti mewajibkan para sahabat menuliskannya sebagaimana beliau memerintahkan untuk menulis al-Qur’ān (*al-Kitāb*). Ḥadīth adalah hasil interaksi Nabi dengan realitas tertentu dalam kondisi tertentu pada masa Nabi hidup, kemudian beliau merespons kondisi tersebut dengan horizon ruang dan waktu. Dari sini dapat dibedakan bahwa sunnah Nabi adalah hasil interaksi Nabi dengan *al-Tanzīl al-Ḥakīm* yang diterapkan dalam wilayah, ruang dan dimensi masyarakat Arab pada waktu itu.

Alasan Nabi dan para sahabat tidak melakukan pengumpulan (kodifikasi) ḥadīth adalah karena hal tersebut memang bukan sebuah keharusan, terlebih lagi ia bukanlah wahyu. Ḥadīth tidak lain hanya

²⁴ Ibid.

²⁵ M Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’an*, 545-546.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

sesuatu yang menggambarkan periode sejarah dan perilaku Nabi, bukan hakikat dari ucapan Nabi sendiri.²⁸

Persoalan ketiga yang harus dikaji ulang menurut Shaḥrūr adalah beberapa pandangan mengenai keharusan mendahulukan *kebabar* (ḥadīth dan sunnah Nabi) daripada al-Qur’ān ketika terjadi pertentangan, sunnah dapat menghapus dan menentukan al-Qur’ān, dan al-Qur’ān lebih membutuhkan sunnah daripada sebaliknya. Persoalan-persoalan ini menurut kajian Shaḥrūr biasanya didasarkan pada Q.S. al-Naḥl ayat 44 yang menjelaskan bahwa nabi mempunyai tugas menjalankan al-Qur’ān (*al-Tanzīl al-Ḥakīm*) kepada umat manusia. Tampaknya Shaḥrūr melihat pandangan-pandangan tersebut tidak masuk akal. Oleh karena itu, Shaḥrūr mencoba untuk mengkaji ulang pesan-pesan yang terdapat di dalam ayat tersebut.

Dari kesimpulan Shaḥrūr tentang makna ayat tersebut yang terpenting untuk disampaikan adalah bahwa al-Qur’ān (*al-dhikr*) tidak bersifat global hingga memerlukan penjelasan tambahan, karena sudah disampaikan Nabi secara jelas dan gamblang tanpa menambah atau mengurangi, sehingga ia tidak lagi memerlukan sunnah atau ḥadīth 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 ḥadīth adalah hasil interaksi Nabi dengan realitas tertentu dalam kondisi tertentu, di mana keduanya merupakan model atau hasil dari model interaksi Islam pada penggalan ruang dan waktu tertentu, bukan satu-satunya dan terakhir.

Oleh karena itu, pengertian “apapun yang berasal dari Rasul ambillah” (*wa mā ātakum al-Rasūl fa-ḥudūbūh*) harus dipahami sebagai kumpulan perundang-undangan tambahan yang telah ditetapkan oleh Nabi untuk membangun pemerintahan yang bersifat nisbi, bukan untuk membangun sesuatu yang mutlak. Adapun makna “dan apa yang dilarang olehnya, maka tinggalkanlah” (*wa mā nabakum ‘anḥ faintabū*) adalah Nabi memiliki hak untuk memerintah atau melarang sesuatu, akan tetapi tidak ada hak baginya untuk menghalalkan atau mengharamkan sesuatu.²⁹

²⁸ Ibid., 547.

²⁹ Shaḥrūr, *Naḥw Uṣūl al-Jadīdah*, 155.

Redefinisi Sunnah

Berkaitan dengan definisi sunnah Nabi, Shaḥrūr menyimpulkan ada enam prinsip yang harus diperhatikan,³⁰ yaitu:

Pertama, tradisi oral, yakni seluruh koleksi ḥadīth, baik sahih maupun *ḍa'if*, baik *mutawātir* maupun *aḥād*, tidak memiliki otoritas yang mengikat. Sunnah Nabi berisikan legislasi manusia yang selalu berubah sesuai dengan konteks historis. Kriteria kunci penerapan (atau perubahan)-nya adalah ada-tidaknya tingkat kesesuaian ḥadīth antara *al-Kitāb* dan realitas sosial. Jika sesuai, maka diterapkan. Jika tidak, maka diubah.

Kedua, Sunnah Nabi adalah ijtihad pertama, yakni satu dari beberapa pilihan alternatif yang diterapkan Muhammad untuk memberikan keputusan-keputusan konkret dalam mewujudkan penerapan ide absolut ilahi, bukan yang terakhir dan bukan satu-satunya. Ia merupakan suatu upaya mengadaptasi hukum ilahi dalam tatanan realitas sosial pertama yang paling sukses.

Ketiga, secara autentik Sunnah Nabi merefleksikan kemampuan dan kecerdasan Muhammad untuk mengreasi selagi menerima wahyu *al-Kitāb* ke suatu realitas hukum, sosial, dan politik yang sepenuhnya sesuai dengan teks Ilahiah.

Keempat, keputusan-keputusan hukum dari kerasulan Muhammad hanya memiliki validitas temporal. 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 kita hadapi saat ini dan masa yang akan datang. Munculnya situasi yang berbeda dan baru, yang harus ditangani hukum Islam, akan membuat usang metode penalaran analogis yang mengambil basis pada ijtihad Nabi. Ijtihad kita harus didasarkan pada 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 fiqh Islam, *ijmā'* fuqaha harus diganti dengan *ijmā'* orang-orang yang masih hidup yang menerapkan

³⁰ Christmann, *The Quran*, 110-111.

hukum-hukum melalui lembaga-lembaga kontemporer seperti dewan legislatif dan parlemen. Kita yakin bahwa orang-orang yang masih hidup jauh lebih kompeten untuk memecahkan problema sosial-ekonomi kekinian dibandingkan para sahabat Nabi dan generasi tābi'īn yang hidup 1400-an tahun yang lalu. Namun, jika ternyata keputusan-keputusan mereka sesuai dengan problem kekinian kita, tentu kita tidak bersikap bodoh untuk menolaknya.

Keenam, ijtihad tidak hanya dapat dilegitimasi, tetapi juga perlu. Kita menolak seluruh klaim bahwa ijtihad terhadap ayat-ayat *naṣṣ* itu dilarang, dan bahwa ijtihad hanya dibolehkan pada ayat yang tidak berisi aturan eksplisit, yakni ayat-ayat non-*naṣṣ*.³¹

Istilah ḥadīth Nabi didefinisikan Shaḥrūr sebagai suatu bentuk hasil interaksi Nabi dengan realitas tertentu dalam kondisi tertentu pada masa Nabi hidup. Dengan demikian, respons Nabi terhadap realitas tersebut mengandung pengertian bila definisi ini dihubungkan dengan definisi sunnah di atas, maka perbedaan utama di antara keduanya adalah bahwa sunnah Nabi adalah metode interaksi-Nya dengan *al-Kitāb*, sedangkan ḥadīth Nabi merupakan hasil dari interaksi Nabi dengan realitas objektif tertentu.³²

Klasifikasi Sunnah dan Ḥadīth Nabi

Dalam pandangan Shaḥrūr, Sunnah Nabi harus diklasifikasikan menjadi sunnah *risālah* dan sunnah *nubuwwah*.³³ Sunnah *risālah* terdiri dari hukum dan ajaran yang mencakup tema-tema *ḥudūd*, ibadah, akhlak, dan ajaran-ajaran (*ta'limāt*). Adapun sunnah *nubuwwah* terdiri dari ilmu-ilmu. Ketaatan berlaku pada sunnah *risālah*, bukan sunnah *nubuwwah*. Hal ini didasarkan pada sebuah kenyataan bahwa tidak ada satu ayat pun yang menggunakan redaksi *ati'ū al-nabī* (taatilah nabi), redaksi yang ada adalah *ati'ū al-rasūl* (taatilah rasul).

Berdasarkan ayat-ayat yang menggunakan redaksi *ati'ū Allah wa al-Rasūl* atau *ati'ū Allah wa ati'ū al-Rasūl*, serta Q.S. al-Aḥzāb, 33: 21 yang menyatakan dalam diri Rasulullah terdapat teladan baik, maka ketaatan kepada Nabi Muhammad adalah ketaatan dalam kapasitas kerasulannya, termasuk terhadap ajaran-ajaran yang tidak terkait dengan masalah halal dan haram. Selanjutnya, ketaatan dalam sunnah risalah juga harus dibedakan menjadi dua, yaitu ketaatan yang

³¹ Haris, "Hermeneutika Hadis", 165-166.

³² Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, 546.

³³ *Ibid.*, 549-554.

tersambung (*al-tā'ab al-muttaṣilah*) dan ketaatan yang terpisah (*al-tā'ab al-munfaṣilah*).

Ketaatan yang tersambung adalah jenis ketaatan yang memadukan antara ketaatan kepada rasul dan kepada Allah, seperti firman Allah “Taatilah Allah dan rasul supaya kamu diberi rahmat” [Q.S. Āl ‘Imrān [3]: 132],

Dengan mengingat bahwa Allah memiliki sifat Maha Hidup dan Abadi, dan bahwa ketaatan kepada rasul dipadukan dengan ketaatan kepada Allah, maka dalam kondisi ini ketaatan kepada rasul berlaku selama masa hidup beliau dan berlanjut sesudah wafatnya beliau sebagaimana ketaatan kepada Allah. Ketaatan ini berlaku dalam wilayah *ḥudūd*, ibadah, dan akhlak terpuji.³⁴

Sedangkan ketaatan yang terpisah adalah jenis ketaatan yang diposisikan secara terpisah dari ketaatan kepada Allah, seperti firman-Nya “Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah rasul” [Q.S. al-Nisā’ [4]: 59], dan “Dan taatlah kepada Allah, dan taatlah kepada rasul, dan berhati-hatilah” [Q.S. al-Māidah [5]: 92]. Ketaatan jenis ini merupakan ketaatan yang hanya berlaku pada masa Rasulullah masih hidup, dan ketaatan ini gugur setelah wafatnya beliau. Bentuk ketaatan ini antara lain dalam masalah-masalah sehari-hari dan hukum-hukum yang bersifat lokal-temporal.

Sementara itu, ḥadīth-ḥadīth *nubumwab* pun harus diklasifikasi menjadi dua, yakni: (a) ḥadīth-ḥadīth yang terkait dengan masalah-masalah gaib. Ḥadīth-ḥadīth ini menjelaskan al-Qur’ān (ayat-ayat tentang fenomena alam) dan terkait dengan pemahaman umum terhadap al-Qur’ān. Ḥadīth-ḥadīth ini harus sesuai dengan konsep umum al-Qur’ān yang memiliki karakter sesuai dengan realitas dan akal. Karena itu, jika ditemukan ḥadīth-ḥadīth yang tidak sesuai dengan konsep umum al-Qur’ān, harus diabaikan. (b) ḥadīth-ḥadīth yang terkait dengan *tafsīl* (perincian) *al-Kitāb* seperti sabda beliau *Ūtītu al-Qur’ān wa mithlab ma’ab*. Ḥadīth ini menjelaskan bahwa *al-sab’ al-mathbānī* adalah seperti al-Qur’ān; juga contoh ḥadīth *Fī laylat al-qadr unzīla al-Qur’ān ilā al-samā’ al-dunyā’* (al-Qur’ān diturunkan ke langit bumi pada malam *qadar*). Ḥadīth ini harus sesuai dengan ayat-ayat *tafsīl al-Kitāb* yang berkarakter tidak *muḥkam* dan tidak *mutashābih*.³⁵

³⁴ Shaḥrūr, *Naḥw Uṣūl al-Jadīdab*, 131-144.

³⁵ Haris, “Hermeneutika Hadis”, 168-169.

Fungsi sunnah Nabi—bagi Shaḥrūr—adalah untuk pembatasan sesuatu yang mutlak (*taqyīd al-muṭlaq*) dan pemutlakan terhadap hal yang dibatasi (*ijlāq al-muqayyad*) dalam wilayah yang diperbolehkan (*ḥalāl*). Pembatasan dan pemutlakan ini merupakan gambaran terhadap dimensi pertumbuhan dan perkembangan masyarakat dalam bingkai umum yang membatasi wilayah yang dilarang (*ḥarām*) dan wilayah yang diperbolehkan (*ḥalāl*).³⁶ Oleh karena itu, perlu dipahami peran Muhammad sebagai seorang Nabi dan beberapa karakteristik khusus berkaitan dengan sunnah Nabi.

1. Sunnah Nabi merupakan ketetapan-ketetapan yang lahir dari kondisi kehidupan objektif dalam masyarakat Arab pada masa kenabian;
2. Sunnah Nabi merupakan ijtihad dalam membatasi sesuatu yang diharamkan yang tidak membutuhkan adanya wahyu;
3. Sunnah Nabi merupakan ijtihad yang bersifat pembatasan dalam wilayah yang diharamkan secara mutlak, di mana sesuatu yang telah dibatasi tadi dimungkinkan untuk diabsolutkan kembali seiring dengan perubahan kondisi objektif yang ada;
4. Sunnah Nabi merupakan ijtihad dalam wilayah yang diharamkan, yang kemungkinan bisa salah dan bisa benar, karena ia bukan wahyu dan dapat dikoreksi kembali;
5. Sunnah Nabi merupakan ketetapan-ketetapan dari ijtihad Nabi dalam wilayah yang diharamkan tanpa memandang sumbernya, apakah bersifat kenabian atau bukan, dan tidak termasuk wilayah *tashrīʿ*, melainkan hanya undang-undang sipil (*al-qānūn al-madani*) yang tunduk pada kondisi sosial abad ketujuh, karena itu tidak bersifat abadi sekalipun terdapat ratusan ḥadīth *mutawātir* dan sahih mengenainya.³⁷

Epistemologi Pemahaman Ḥadīth Muḥammad Shaḥrūr

Model teori pemahaman ḥadīth selama ini cenderung tekstual. Model ini diterapkan pada ḥadīth-ḥadīth yang harus dipahami sesuai dengan bunyi teks dan substansinya berdasarkan *naṣṣ al-Kitāb*, yakni mencakup ḥadīth-ḥadīth risalah yang terkait dengan ibadah (*shāʿaʿir*), *ḥudūd* (batas-batas yang ditetapkan Allah), dan akhlak yang mulia.

³⁶ Shaḥrūr, *Naḥw Uṣūl al-Jadīdab*, 151.

³⁷ Ibid. Haris, “Hermeneutika Hadis”, 172.

Adapun model teori pemahaman ḥadīth konseptual itu diterapkan pada ḥadīth-ḥadīth yang harus dipahami secara metodologis saja, yakni ḥadīth-ḥadīth yang berisi pendefinisian konsep tertentu. Model ini diterapkan pada ḥadīth-ḥadīth yang dipahami substansinya saja, bukan bentuk tekstualnya, yakni mencakup ḥadīth-ḥadīth yang terkait dengan *ḥudūd marḥaliyah* atau *ahkām marḥaliyah* (batas-batas atau hukum-hukum yang bersifat lokal-temporal), yang berisi perintah dan larangan Nabi dalam wilayah yang dihalalkan Allah; serta ḥadīth-ḥadīth yang terkait dengan halal-haram dan *ḥudūd* yang tidak disinggung dalam *al-Kitāb*.

Jika dicermati dari segi sumbernya, Shaḥrūr menggunakan epistemologi *bayānī* dalam memahami Sunnah. Hal ini terlihat ketika ia menulis tentang maksud dari sunnah *risālah mutṭaṣilah*, yang mengharuskan semua umatnya mengikuti perilaku beliau semenjak beliau berdakwah di tengah-tengah masyarakat hingga wafatnya, secara otomatis dalam konteks sunnah *mutṭaṣilah* ia mensakralkan teks yang harus diikuti dan tidak boleh diubah. Ia juga menggunakan epistemologi *burhānī* ketika menjelaskan konsepnya tentang sunnah *risālah munfaṣilah* dan tentang sunnah *nubunwah* yang tidak harus diikuti secara tekstual, tetapi lebih menekankan pada aspek kontekstual.

Adapun jika dicermati dari sisi metode yang digunakan (proses dan prosedur), ia menggunakan epistemologi *burhānī* yang dihasilkan dari proses *tahlīliyah* dan *al-muḥkamah al-‘aqliyah*. Ini dibuktikan dengan konsep model dialektika yang ia tawarkan yaitu teori dialektika *kaynūnah*, *sayrūrāh*, dan *ṣayrūrāh*. Dari aspek pendekatan, Shaḥrūr menggunakan epistemologi *burhānī* yang filosofis nan ilmiah. Epistemologi ini akan nampak pada penjelasannya tentang teori dialektika yang ia bangun. Secara kerangka teoretis, Shaḥrūr menggunakan epistemologi *burhānī*, sebagaimana yang terlihat dalam penjabarannya tentang teori ḥadīth dengan pemahaman tekstual, konseptual dan kontekstual yang menggunakan premis-premis logika dalam menganalisisnya.

Adapun peran dan fungsi akal, ia menggunakan epistemologi *burhānī* yang menegaskan tentang peran akal yang sangat signifikan (*al-‘aql al-kawnī*, *idrāk sabab wa al-musabbab*, heuristik-analitik-kritis). Signifikansi peran akal akan terlihat ketika membaca beberapa penjelasan Shaḥrūr tentang definisi dan rekonstruksi sunnah yang ia bangun. Pun dengan *type argument burhānī* yang nampak dari Shaḥrūr,

di mana hal itu terlihat jelas ketika ia menjelaskan tentang konsep pemahaman terhadap sunnah dengan pola *demonstrative* (eksploratif, verifikatif, dan eksplanatif).

Shahrūr sangat menaruh perhatian yang serius terhadap ilmu- ilmu sosial dan humaniora untuk menghasilkan makna sunnah yang ideal. Ia juga menjelaskan tentang sakralitas sunnah sebagai wahyu. Pada masalah ini ia menyitir beberapa ayat yang saling terkait untuk menguatkan argumentasinya.

Aplikasi Epistemologi Ḥadīth Muḥammad Shahrūr

Aplikasi epistemologi ḥadīth Syharur bisa dilihat dan diterapkan pada isu-isu gender. Demikian ini bisa dilihat dari pemahaman ḥadīth tentang kepemimpinan perempuan. Hal ini sebagaimana ḥadīth berikut.

عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ لَقَدْ نَعْنَعِنِي اللَّهُ بِكَلِمَةِ أَيَّامِ الْجَمَلِ لَمَّا بَلَغَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
أَنَّ فَارِسًا مَلَكَوا ابْنَةَ كِسْرَى قَالَ « لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ »³⁸

Diriwayatkan dari Abū Bakrah, dia berkata: “sungguh Allah memberiku sebuah pemahaman sabda dari Nabi yang bermanfaat pada saat perang Jamal; ketika Nabi mendengar rakyat Persia mengangkat putri raja Kisra menjadi raja, beliau bersabda; “tidak akan dapat meraih kejayaan, negara yang dipimpin oleh seorang perempuan”.

Dari beberapa uraian penjelasan makna ḥadīth, bisa ditarik kesimpulan bahwa ulama yang memahami ḥadīth tersebut secara tekstual mendasarkan pemahaman mereka pada al-Qur’ān. Perempuan tidak layak menjadi pemimpin dalam ranah publik dan politik, karena perempuan tidak memiliki kesempurnaan akal sebagaimana laki-laki, tidak dapat menjadi saksi pada ranah hukum pidana, tidak memiliki kekuatan fisik sebagaimana kekuatan yang dimiliki oleh laki-laki dan tidak dapat memberi nafkah. Ayat dalam Q.S. al-Nisā’ [4]: 34, dan Q.S. al-Aḥzāb [33]: 33 dijadikan penguat argumen mereka. Kelompok ulama yang cenderung tekstual dalam memahami ḥadīth tersebut seringkali mengklaim bahwa pendapatnya merupakan ijma para ulama semenjak dahulu hingga sekarang, seperti yang diungkapkan oleh Wahbah al-Zuhaylī, al-‘Uthaymin, Imam Nawawī, dan al-Ṣan‘ānī.

³⁸ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ismā‘īl b. Ibrāhīm b. al-Mughīrah b. Bardizbah al-Ju‘fī al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 4 (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), 1610.

Ḥadīth riwayat Abū Bakrah lebih tepat bila dimaknai secara kontekstual, karena ayat-ayat al-Qur’ān yang diusung oleh kelompok ulama tekstual sebagai dasar argumennya ini cenderung dimaknai secara literal tanpa mempertimbangkan *munasabah* ayat. Selain itu, ayat-ayat al-Qur’ān tersebut akan berlawanan dengan ayat yang lain, manakala tidak melibatkan konteks yang mengitari ayat tersebut, karena dalam Q.S. al-Tawbah [9]: 71 dijelaskan bahwa antara laki-laki dan perempuan mempunyai hak dan kesempatan yang sama dalam bidang politik. Mereka memiliki hak yang sama untuk ikut berkontribusi menegakkan *amr ma’ruf naby munkar*, karena itu perempuan boleh untuk menjadi hakim dan pencegah konflik. Dalam Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 10 dan Q.S. al-Isrā’ [17]: 70, juga disebutkan bahwa substansi dari ayat tersebut adalah Islam memuliakan kedudukan laki-laki dan perempuan dalam posisi yang seimbang.

Berargumen menggunakan dalil dari ayat Q.S. al-Aḥzāb [33]: 33 untuk memaknai ḥadīth riwayat Abū Bakrah secara tekstual dianggap kurang tepat, karena bila mencermati *munāsabah* ayat tersebut, maka ayat tersebut ditujukan kepada para istri-istri Rasulullah dalam konteksnya yang khusus. Dalam al-Qur’ān, bisa dijumpai ayat-ayat al-Qur’ān yang menjelaskan kekhususan istri Nabi dari istri-istri umatnya. Hal ini terkait dengan status mereka sebagai istri Nabi. Sebagai contoh, mereka tidak boleh menikah lagi dengan laki-laki lain, pahala mereka akan dilipatgandakan kelak di akhirat. Pun sebaliknya, para istri Nabi akan mendapatkan siksa yang berlipat manakala tidak patuh kepada Allah dan Nabi-Nya. Hal ini bisa kita baca dengan jelas dalam Q.S. al-Aḥzāb [33]: 30-33. Dalam rentetan ayat tersebut, dinyatakan secara tegas oleh Allah, bahwa para istri Nabi tidaklah sama dengan istri-istri umatnya. Oleh karena itu, ayat dalam ayat tersebut dimaksudkan hanya berlaku khusus dan tidak berlaku umum bagi perempuan-perempuan lainnya.³⁹

Sedangkan ayat dalam Q.S. al-Nisā’ [4]: 34 tidak berbicara mengenai kepemimpinan, tetapi mengenai kekerasan dalam rumah tangga yang masih sering terjadi dalam budaya masyarakat Arab pada waktu itu. Dilihat dari alasan atau sebab turunnya, konteks ayat tersebut terbatas pada masalah *nushūz* atau masalah rumah tangga.⁴⁰

Selain itu, makna *qawwām* jika dicermati dalam pandangan Khaled

³⁹ Wahbah al-Zuhaylī, *Tafsir al-Munir*, Vol. 21 (Beirut: Dār al-Fikr, 1418), 296.

⁴⁰ Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wadji dan Cici Farkha (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994), 62-65.

Abou El Fadl bisa mempunyai arti; pelindung, pemelihara, penjaga atau bahkan pelayan. Lafal yang sama digunakan dalam al-Qur'ān dalam konteks yang berbeda, yaitu ketika orang-orang Islam diperintahkan untuk menjadi *qanwām* keadilan. Hal ini dilandaskan pada firman Allah dalam Q.S. al-Nisā' [4]: 135 dan Q.S. al-Mā'idah [6]: 8.⁴¹

Lafal *qanwām* masih mengandung makna yang kurang jelas. Ayat tersebut tampaknya melekatkan status pemeliharaan, penjaga atau pelindung berdasarkan kemampuan objektif seseorang, seperti kemampuan dalam memberi nafkah. Jika seorang perempuan menjadi pencari nafkah yang utama, ia berhak menanggung tugas sebagai penjaga. Lebih jauh lagi, jika tanggung jawab keuangan dipikul bersama, maka keduanya menjadi penjaga satu sama lain. Yang perlu diperhatikan, al-Qur'ān tidak menggunakan lafal *ṭā'ab* untuk mengilustrasikan relasi dalam rumah tangga, tetapi dengan istilah cinta dan kasih sayang. Untuk menguatkan argumennya Khaled mengutip Q.S. al-Rūm [20]: 21. Oleh karena itu, ayat ini jelas tidak tepat dijadikan sebagai argumen atas kepemimpinan suami atas istrinya, apalagi kepemimpinan perempuan dalam ranah publik dan politik.⁴²

Bila ḥadīth riwayat Abū Bakrah dipahami secara partikular dan literal, maka akan berbenturan dengan riwayat lain yang mengakui eksistensi perempuan dalam ranah publik. Riwayat tersebut menyatakan bahwa suatu ketika 'Umar b. al-Khaṭṭāb berkhotbah di masjid dan menghimbau agar tidak memberikan mahar yang tinggi kepada perempuan, tiba-tiba ada seorang yang menyanggah 'Umar b. al-Khaṭṭāb dengan firman Allah dalam Q.S. al-Nisā' [4]: 20. Sanggahan dari perempuan tadi dibenarkan oleh 'Umar, dan pendapatnya dianulir sendiri oleh 'Umar. Sikapnya ini merupakan penegasan atas sikapnya yang tidak deskriminatif terhadap perempuan.⁴³

Melarang perempuan untuk menjadi pemimpin dalam wilayah publik dan politik dengan alasan kurang akal, perempuan tidak boleh menjadi saksi dalam wilayah hukum pidana yang berat, tidak memiliki kekuatan fisik yang sebanding dengan laki-laki, tidak mampu mencari

⁴¹ Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004), 303.

⁴² *Ibid.*, 303-306.

⁴³ Syaḥiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang isu-Isu Perempuan dalam Islam* (Bandung: Mizan, 2001), 194.

nafkah, bertentangan dengan fakta dan realitas empiris, karena ḥadīth-ḥadīth yang menyebutkan perempuan kurang akal dan kesaksiannya mempunyai nilai setengah dibandingkan laki-laki tidak dapat dimaknai secara literal. Realitas kekinian menunjukkan bahwa perempuan mampu bersaing secara finansial, karena banyak di antara para istri yang mempunyai penghasilan lebih dari pada suaminya, bahkan di Indonesia ada tugas pada wilayah tertentu mencari nafkah dibebankan kepada perempuan.

Ḥadīth riwayat Abū Bakrah akan lebih sempurna bila dipahami secara *holistic* dengan melibatkan horizon historis-sosiologisnya. Ḥadīth tersebut dikatakan Nabi bermula ketika pada masa awal penyebaran Islam yang dilakukan oleh Nabi. Pada waktu itu Nabi mengirim surat kepada raja Kisra Persia yang isinya mengajak raja Kisra untuk memeluk agama Islam. Nabi menyuruh ‘Abd Allah b. Ḥudhayfah al-Sāmī untuk memberikan surat yang berisi ajakan untuk memeluk Islam kepada pembesar Bahrain. Setelah permbesar Barain menerima amanat tersebut, ia lalu menyerahkan surat tersebut kepada raja Kisra. Setelah menerima dan membaca surat tersebut, raja Kisra menolak bahkan merobek-robek surat tersebut. Mendengar sikap raja Kisra itu, Nabi bersabda; “siapa saja yang merobek-robek surat saya, maka dirobek-robeklah kekuasaannya oleh Allah”.⁴⁴

Tidak lama setelah raja Kisra merobek-robek surat dari Nabi, tepatnya enam bulan setelahnya, ia dibunuh oleh putranya sendiri. Dia tidak hanya membunuh ayahnya, tetapi semua saudara laki-lakinya juga dibunuh, karena ambisinya untuk menjadi raja. Mengetahui kebejatan putra raja ini, rakyat enggan untuk mendaulatnya sebagai raja, maka putri raja Kisra yang bernama Buwaran itulah yang dianggap layak untuk menduduki jabatan sebagai raja Kisra yang baru. Buwaranpun hanya memimpin Kisra selama satu tahun enam bulan. Kejadian tersebut terekam sejarah pada abad ke Sembilan Hijriyah.⁴⁵

Tradisi di Persia sebelumnya tidak pernah ada perempuan yang menjabat sebagai kepala negara. Jabatan kepala negara selalu dipegang kendali oleh laki-laki. Pengangkatan Buwaran menjadi raja menggantikan ayahnya, menyalahi tradisi yang berlaku saat itu. Pada masa itu, masyarakat masih menganggap bahwa derajat perempuan di

⁴⁴ Aḥmad b. ‘Alī b. Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 1 (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.), 44.

⁴⁵ Badr al-Dīn Abī Muḥammad Maḥmūd b. Aḥmad al-‘Aynī, *Umdat al-Qārī: Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. XVIII (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2001), 59.

bawah laki-laki. Perempuan tidak diberi kepercayaan dan kesempatan untuk mengurus kepentingan masyarakat umum, terlebih lagi masalah kenegaraan. Pandangan diskriminatif seperti ini tidak hanya di Persia, namun juga di seluruh jazirah Arab. Dalam *setting* historis seperti itu, sangat wajar bila Nabi mengatakan bahwa seorang kaum tidak akan jaya bila dipimpin oleh seorang perempuan yang dipandang lebih rendah derajatnya oleh rakyatnya sendiri. Mana mungkin seorang yang kurang berwibawa di hadapan rakyatnya mampu membawa keberuntungan dan kejayaan bagi kaumnya. Karena salah satu syarat yang harus dimiliki oleh seorang pemimpin adalah kewibawaan di mata rakyat dan yang dipimpinnya.⁴⁶

Melihat konteks historis seperti yang telah disebutkan tadi, maka bila pola pikir dan cara pandang suatu masyarakat terhadap perempuan telah berubah, maka perempuan secara otomatis dapat dan sah untuk menjadi pemimpin dalam wilayah publik dan politik. Pada masa sekarang posisi dan peran perempuan sudah mulai menunjukkan kemajuan dibanding pada masa lalu. Hal ini dibuktikan dengan hadirnya sosok-sosok perempuan yang sukses memimpin sebuah negara.

Ditemukan banyak riwayat yang berseberangan dengan *ḥadīth-ḥadīth* tersebut, misalnya, Nabi pernah berkonsultasi dengan Umm Salamah tentang perjanjian Hudaibiyah, dan dalam beberapa kesempatan juga Nabi pernah menyerahkan keputusan kepada Khadijah.⁴⁷ Fenomena paling penting adalah ‘Āishah pernah memimpin sebuah peperangan, baik pada masa “Uthmān b. ‘Affān maupun ‘Alī b. Abī Ṭālib. Perempuan-perempuan pada masa Nabi juga aktif secara mingguan bertemu Nabi untuk bertanya tentang keagamaan atau meminta nasihat. Ghazālāh juga pernah terlibat aktif dalam pertempuran yang mengguncangkan Kufah bersama suaminya, bahkan diriwayatkan Ghazālāh juga pernah menjadi imam di masjid Kufah.⁴⁸ *Ḥadīth-ḥadīth* anti-perempuan ini muncul akibat resistensi laki-laki atas peran aktif perempuan di ruang publik pada masa awal Islam. Diketahui fakta bahwa perempuan-perempuan setelah wafatnya

⁴⁶ Nizar Ali, “Kepemimpinan Perempuan dalam Dunia Politik”, dalam Hamim Ilyas (ed.), *Perempuan Tertindas* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), 281-282.

⁴⁷ Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Abd al-Raḥīm al-Mubarakafūrī, *Tulḥat al-Aḥwādhī: Sharḥ Jamī‘ al-Turmudhī*, Vol. 6 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 449-450.

⁴⁸ Aḥmad b. Muḥammad b. Abī Bakr b. Khalikān, *Wafayāt al-A‘yān wa Anbā’ Abna’ al-Zamān*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1998), 377-378.

Nabi memainkan peranan penting untuk mendefinisikan dan merekonstruksi tradisi Islam. Oleh karena itu, ditemukan hampir sepertiga periwayatan awal atau pendapat hukum dituturkan oleh kaum perempuan atau dihubungkan dengan perempuan. Hal terakhir yang juga tidak kalah penting adalah kita menyaksikan upaya ‘Aishah memasuki dunia politik dengan melancarkan pemberontakan bersenjata. Merupakan hal yang wajar bila fenomena tersebut memunculkan perlawanan, dan perlawanan tersebut muncul dalam bentuk ḥadīth-ḥadīth yang merendahkan atau membatasi ruang gerak perempuan di ruang publik.

Penalaran model ini secara proses dan prosedur lebih dekat pada penalaran *burhānī* yang dihasilkan dari proses *taḥlīlīyah* dan *al-muḥkamah al-‘aqlīyah*. Karena ḥadīth Nabi tersebut tidak muncul tanpa ada sebab kausalitas, perobekan surat Nabi oleh penguasa Kisra dan ketidakmampuan perempuan sebagai penerusnya merupakan bagian dari analisis rasional untuk memberikan makna yang tepat atas ḥadīth tersebut. Tanpa melibatkan fungsi akal yang maksimal, tentunya pemahaman ḥadīth di atas menghasilkan sikap diskriminatif terhadap perempuan. *Type argument* yang nampak dari penjelasan di atas sangat demonstratif. Singkat kata, penjelasan rekontekstualisasi pemaknaan ḥadīth tentang kepemimpinan perempuan sangat relevan dengan keadaan masa kini.

Penutup

Konsep sunnah yang digagas Shaḥrūr dilihat dari segi sumbernya menggunakan epistemologi *bayānī*. Tetapi penalaran *burhānī* juga terlihat saat ia menjelaskan konsepnya tentang sunnah *risalah munfaṣīlah* dan *sunnah nubuwwah* yang tidak harus diikuti secara tekstual, tetapi lebih menekankan pada aspek kontekstual. Ditinjau dari sisi proses dan prosedur metode penalaran, sesungguhnya Shaḥrūr lebih dekat pada pola nalar *burhānī* yang dihasilkan dari proses *taḥlīlīyah* dan *al-muḥkamah al-‘aqlīyah*.

Maraknya kajian ḥadīth yang memperhatikan faktor historisitas dan ilmu-ilmu sosial lainnya guna untuk mendapatkan makna yang relevan dan sesuai dengan prinsip-prinsip humanism adalah bagian dari tawaran pemaknaan yang sudah dilakukan oleh Shaḥrūr. Tentunya, basis argumennya dibangun dari universalitas Islam yang harus selalu selaras dengan setiap masa dan waktu yang berbeda.

Dengan munculnya pemikiran Shaḥrūr tentang rekonstruksi pemahaman sunnah, ḥadīth-ḥadīth yang semula dianggap rigid dan stagnan menjadi lentur dan fleksibel sesuai dengan kondisi dan situasi. Hal ini sesuai dengan fakta yang menegaskan bahwasannya ḥadīth maupun teks-teks keagamaan tidak lahir dalam kondisi dan situasi yang kosong tanpa ada sebab yang mendahuluinya atau mengitarinya. Ḥadīth yang semula diposisikan sebagai korpus tertutup kini dapat kembali ditafsiri sesuai dengan ruang dan waktu yang mengelilinginya. Meskipun model pemahaman sunnah yang ditawarkan Shaḥrūr mendapat sambutan dan respons positif dalam wilayah akademik-intelektual, model pemikirannya tentang sunnah menuai kontra dan gesekan- gesekan yang sangat tajam dari para pemikir lainnya yang tidak sependapat dengan Shaḥrūr.

Sudah semestinya kita membedakan pemahaman antara ḥadīth dan sunnah, agar ajaran Islam yang mempunyai prinsip relevan sepanjang masa dan tidak tergerus oleh pengaruh situasi dan kondisi dapat diaplikasikan tidak hanya pada abad ketujuh masehi dan di wilayah jazirah Arab, tetapi juga pada abad modern dan di seluruh penjuru dunia. Teori pengetahuan terhadap ḥadīth Nabi sudah seharusnya mengalami pembaruan segi metode dan pendekatan agar dapat diketahui substansi ajaran Islam. Klaim salah dan menyimpang terhadap sebuah pemikiran agama merupakan suatu hal yang harus dihindari dalam ranah kajian keislaman, karena sesungguhnya tidak ada kebenaran yang absolut dan Islam sendiri mengakui terjadinya perbedaan itu sendiri. Epistemologi penalaran tentang sunnah yang dikembangkan Shaḥrūr ini sudah selayaknya mendapatkan respons positif dan tindak lanjut bagi pemikir Islam selanjutnya untuk dapat diaplikasikan dalam ranah praktis. Penelitian ini tentunya masih banyak hal yang perlu untuk disempurnakan dan berbagai masukan serta kritik sangat diharapkan oleh penulis.

Daftar Rujukan

- Abbas, Hasyim. *Kritik Matan Hadis Versi Muḥaddisin dan Fuqaha*. Yogyakarta: Teras, 2004.
- ‘Asqalānī (al), Aḥmad b. ‘Alī b. Ḥajar. *Fath al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 1. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.
- ‘Aynī (al), Badr al-Dīn Abī Muḥammad Maḥmūd b. Aḥmad. *Umdat al-Qārī: Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. XVIII. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2001.

- Abdullah, M. Amin. “Kajian Ilmu Kalam di IAIN: Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman pada Era Milenium Ketiga”, *al-Jami’ab: Journal of Islamic Studies*, No. 65/VI, 2000.
- , “Kata Pengantar”, dalam Sahiron Syamsuddin dkk., *Hermeneutika al-Qur’an Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Islamika, 2003.
- , *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Ali, Nizar. “Kepemimpinan Perempuan dalam Dunia Politik”, dalam Hamim Ilyas (ed.), *Perempuan Tertindas*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.
- Bukhārī (al), Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ismā’īl b. Ibrāhīm b. al-Mughīrah b. Bardizbah al-Ju‘fī. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 4. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.
- Christmann, Andreas. *The Quran, Morality, and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur*. Leiden: Brill, 2009.
- Engineer, Asghar Ali. *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wadji dan Cici Farkha. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994.
- Fadl, Khaled Abou El. *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004.
- Haris, Abdul. “Hermeneutika Hadis: Studi atas Teori Pemahaman Ḥadīth Menurut Fazlurrahman dan Muhammad Shahrur. Disertasi--UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011.
- Khalikān, Aḥmad b. Muḥammad b. Abī Bakr b. *Wafayāt al-A’yān wa Anbā’ Abnā’ al-Zamān*, Vol. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1998.
- Mubarakafūrī (al), Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Abd al-Raḥīm. *Tuḥfat al-Aḥwādhī: Sharḥ Jāmi’ al-Turmudhī*, Vol. 6. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Mun’im, A. Rafiq Zainul. “Metodologi Penafsiran Kontemporer Muhammad Shahrur”, *Jurnal Akademia*, Vol. 18, No. 2, 2006.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Safala, Udin. “*Naẓariyat al-Hudud*: Penelusuran Matra Pemikiran Muhammad Shaḥrūr”, *al-Tabrir: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 7 No. 2 (2007).
- Shaḥrūr, Muḥammad. *al-Kitāb wa al-Qur’an, Qirā’ah Mu’āṣirah*. Damaskus: al-Aḥālī li al-Ṭibā’ah wa al-Nashr, 1999.

- , *Naḥw Uṣūl al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah*. Suriah: Dār al-Ahālī, 2000.
- Su'di, M. Zaid. *Iman dan Islam: Aturan-aturan Pokok*. Yogyakarta: Jendela, 2002.
- Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang isu-Isu Perempuan dalam Islam*. Bandung: Mizan, 2001.
- Whitehead, Alfred North. *Process and Reality: an Essay in Cosmology*. New York: The Free Press, 1978.
- Zuḥaylī (al), Wahbah. *Tafsīr al-Munīr*, Vol. 21. Beirut: Dār al-Fikr, 1418.