

# KRITIK SHAḤRŪR TERHADAP KONSEP *SUNNAH*

Iswahyudi

Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah IAIN Ponorogo  
yudi\_prapto@yahoo.com

**Abstract:** Shaḥrūr methodology and legal implications have been widely written by researchers, but only some researchers elaborate *Sunnah* in depth analysis. In discussing *Sunnah*, Shaḥrūr mentioned the problems that have serious implications, such, whether all the words, actions and silence of Muhammad is the result of revelation or *ijtihād* of Muhammad himself? Shaḥrūr assumed that *Sunnah* is actually the result of *ijtihād* of Muhammad himself and it is not revelation. Therefore, definition that has been established on *Sunnah* (everything that comes from Muhammad either of the words, deeds and statutes) is not appropriate. Dissolving this definition for Shaḥrūr became possible because these definitions are not made by Muhammad himself, but by the next generations. According to him, *Sunnah* is derived from the word *sanna* which means the ease and flow smoothly. Thus, what is said, done and set by Muhammad is an example of how such limits practiced in space and time of Muhammad. He is not the last and not the only laws that must be done. Based on the definition that has been made, Shaḥrūr divided *Sunnah* into two categories, namely *sunnah risālah* and *sunnah nubūwah*. *Sunnah risālah* maintains on law, morals, and good manners, while *sunnah nubūwah* preserves objective sciences. Further, it implies that the adherence to *sunnah risālah* is an obligation, adherence to *sunnah nubūwah* is non-compulsory.

**Keywords:** Sunnah Risālah, Sunnah Nubuwwah, Ḥadīth, Ḥudūd.

## Pendahuluan

Shaḥrūr adalah pemikir muslim fenomenal. Wael B. Hallaq menyebutnya sebagai intelektual yang melampaui Fazlurrahman<sup>1</sup> dengan

---

<sup>1</sup> Fazlur Rahman membagi *sunnah* dalam dua kategori, yaitu *sunnah* sebagai perilaku Nabi Muhammad yang menjadi *sunnah* ideal dan memiliki sisi normatifnya. *Sunnah* seperti inilah yang disebut sebagai teladan. Kedua, *sunnah* dalam arti artikulasi dari

teori *double movement*-nya.<sup>2</sup> Bagi Hallaq atau siapa pun yang mendukungnya, Shaḥrūr merupakan intelektual kreatif yang memecahkan problem hukum Islam melalui permainan cantik kebahasaan Alquran. Prinsip Shaḥrūr bahwa tidak ada sinonimitas dalam Alquran memungkinkannya untuk memaknai setiap kata Arab dalam Alquran secara bebas. Namun kebebasannya dibatasi oleh batas-batas yang dibuatnya sendiri. Batas-batas itu disimpulkan dari ayat-ayat Alquran (yang kemudian dikenal dengan istilah teori batas).<sup>3</sup> *Dus*, bagi Shaḥrūr bertafsir adalah ibarat bermain bola. Seseorang bebas menafsirkan kitab suci sesuai *locus* dan *tempus* di mana kitab suci tersebut diaplikasikan dalam kehidupan, namun ia tidak boleh keluar dari garis pinggir (batas-batas) lapangan bola. Di dalam lapangan, penafsir bebas berkreatifitas untuk melakukan atraksi penafsiran sesuai situasi dan kondisi yang dihadapi.<sup>4</sup>

Hasil kerja metodologi Shaḥrūr dalam Alquran menghasilkan berbagai kesimpulan yang berbeda. Di antaranya adalah batas minimal aurat wanita adalah wilayah dua lubang (payudara dan dua kemaluan

---

perilaku Nabi Muhammad yang diterjemahkan oleh generasi setelahnya, seperti perilaku para sahabat dan lain-lain. Lihat, Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Senoaji Saleh (Jakarta: Bumi Aksara, 1987), 85-86.

<sup>2</sup> Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 245-254; Burhanuddin, “Artikulasi Teori Batas (*Naẓariyat al-Hudūd*) Muḥammad Shaḥrūr dalam Pengembangan Epistemologi Hukum Islam di Indonesia” dalam Sahiron Syamsuddin et.all, *Hermenetika Alquran Mazḥab Yogya* (Yogyakarta: Islamika, 2003), 146.

<sup>3</sup> Inilah yang membedakan antara Shaḥrūr dengan intelektual kebanyakan. Bagi Shaḥrūr hukum Islam adalah *ḥudūdīyah* dan bukan *‘aynīyah*. Lihat Burhanuddin, “Artikulasi Teori Batas”, 153.

<sup>4</sup> Shaḥrūr kerap mengistilahkan beberapa term dalam Alquran dengan olah raga ini. Ketika mengurai problem *inẓāl* dan *tanzīl* atas wahyu misalnya, ia menjelaskan bahwa ketika televisi menyiarkan sebuah pertandingan yang disebarkan melalui gelombang elektromagnetik ke dalam televisi seluruh dunia, maka proses bagaimana gelombang itu bekerja tidak diketahui oleh manusia. Inilah yang disebut dengan *tanzīl*. Setelah pertandingan tersebut bisa disaksikan oleh setiap penonton di rumah masing-masing dalam bentuk konkrit yang bisa dipahami dan dinikmati, maka ia telah menjadi *inẓāl*. Achmad Syarqawi Ismail, *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muḥammad Syahrūr* (Yogyakarta: ELSAQ Press, 2003), 84-85.

wanita), rukun iman hanya tiga<sup>5</sup> dan tidak sahnya cerai tanpa lembaga pengadilan. Hasil kesimpulan Shaḥrūr dengan pemikir kontemporer semacam Amina Wadud atau al-Jâbirî, misalnya, bisa saja sama, namun cara kerja metodologisnya berbeda. Dalam hal pembelaan atas perempuan misalnya, Amina Wadud berangkat dari kritik atas historisitas pewahyuan atau sebab-sebab munculnya hadis. Artinya ada fakta sejarah yang tidak dibaca secara kritis oleh intelektual klasik,<sup>6</sup> sementara Shaḥrūr tidak terlalu banyak berbicara *asbâb al-nuzûl* atau *asbâb al-wurûd*<sup>7</sup> tetapi mengotak-atik Alquran dengan perspektif sintagmatik-paradigmatik tentang kata laki-laki dan perempuan secara diametral oposisional.<sup>8</sup>

Sebagai implikasi atas pembacaannya terhadap Alquran, Shaḥrūr juga membahas tentang konsep *Sunnah*. Pembahasan tentang *Sunnah* penting untuk meletakkan dasar argumen atas praktik-praktik kenabian atau perkataan dan tindakan kenabian yang dianggap memiliki implikasi yang sama atas umat Islam. Diakui, banyak aktifitas umat Islam dilandaskan atas argumen *Sunnah* dari pada Alquran. Hal ini bisa dipahami karena nabi Muhammad adalah Alquran yang hidup. Nabi Muhammad adalah representasi dari Alquran itu sendiri. Perilaku Nabi Muhammad karena itu selalu menjadi pantauan umat Islam pada masanya, mulai bangun tidur hingga tidur kembali, mulai aktifitas sosial hingga aktifitas personal dalam kamar, mulai kegiatan sosial hingga perilaku politik dan mulai aspek ritual hingga wilayah akhlak.

---

<sup>5</sup> Rukun iman menurut Shaḥrūr yaitu beriman kepada Allah; beriman kepada Hari Akhir; dan beramal saleh. Dalil yang digunakan Shaḥrūr adalah seperti Q.S. al-Baqarah [2]: 62, 111 dan 126; Q.S. al-Nisâ' [4]: 125. Lihat, Muḥammad Shaḥrūr, *al-Islâm wa al-Imân: Manẓûmât al-Qiyâm* (Damaskus: al-Ahâlî al-Ṭibâ'ah wa al-Nashr wa al-Tawzî', 1996), 37-38.

<sup>6</sup> Amina Wadud meneliti sebuah teks dengan melihat latarbelakang penafsir teks tersebut. Wadud karena itu melihat analisis tekstual dari ayat-ayat Alquran terlebih dahulu sebelum merumuskan tafsir. Wadud misalnya memaknai *nushûz* bisa untuk laki-laki dan perempuan. Lihat, Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Woman* (Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1992), 75.

<sup>7</sup> Tidak terlalu melirik sisi historis seperti inilah yang menyebabkan sebagian intelektual menganggap pembacaan Shaḥrūr tidak lengkap.

<sup>8</sup> Abdul Mustaqim, "Mempertimbangkan Metodologi Tafsir Muḥammad Syaḥrūr" dalam Syamsuddin, et.all, *Hermeneutika Alqur'an*, 127-131.

Aspek-aspek holistik itulah yang oleh sarjana muslim klasik dinyatakan dengan *Sunnah*. *Sunnah* sendiri dipahami sebagai sumber hukum Islam kedua dengan melupakan pembagian tegas antara Muhammad sebagai pribadi biasa dan Muhammad sebagai Nabi dan Rasul. Perbedaan *Sunnah* hanya sekedar pada perbedaan menurut kategori sanad dan matan. *Sunnah* yang sanadnya (transmisinya) bagus bisa diterima, sementara yang transmisinya cacat tidak bisa diterima. Demikian pula pada telusuran matannya (isi hadis). Matan yang rasional diterima dan yang irasional ditolak. Dengan demikian, tilikan terhadap individualitas kenabian sebagai manusia biasa, kurang –untuk tidak mengatakan “tidak”- disentuh.

Di sinilah titik pijak pembahasan tentang *Sunnah* dalam pandangan Shaḥrūr menjadi penting. Berbagai pernyataan Shaḥrūr tentang posisi Muhammad sebagai penafsir pertama sesuai lokalitas Arab waktu itu dan argumentasinya atas penolakan negara Islam serta pembelaan atas perempuan diberangkatkan atas pandangan dasar *Sunnah* ini. Dengan kata lain, memahami metodologi penafsiran Alquran dan implikasi teori batas tidak akan bisa digunakan untuk mengerti pemikiran Shaḥrūr sebelum mengelaborasi pandangannya tentang *Sunnah*. Metodologi penafsiran Shaḥrūr dan implikasi hukum telah banyak ditulis oleh para peneliti namun elaborasi kritis tentang *Sunnah* masih sedikit dilakukan. Konsep *Sunnah* Shaḥrūr masih dilihat oleh para penulis secara eksploratif dan dalam nada diskriptif. Tulisan eksploratif tersebut dapat dilihat misalnya pada tulisan Ardiansyah,<sup>9</sup> Alamsyah,<sup>10</sup> Syamsul Arifin,<sup>11</sup> dan lain-lain.

## Beberapa Fakta Tentang Shaḥrūr

Sub tema ini akan mengurai beberapa hal yang berkaitan dengan pribadi dan kehidupan sosial Shaḥrūr. Hal ini penting karena menurut

---

<sup>9</sup> Ardiansyah, “Konsep Sunnah Dalam Perspektif Muhammad Syahrur Suatu Pembacaan Baru Dalam Kritik Hadis” dalam *MIQOT*, Vol. XXXIII No. 1 (2009), 1-22.

<sup>10</sup> Alamsyah, *Sunnah Sebagai Sumber Hukum Islam Dalam Pemahaman Syahrur dan Al-Qaradawi* (Disertasi, UIN Yogyakarta, 2004).

<sup>11</sup> Syamsul Arifin, *Analisis Metode Pemahaman Hadis Muhammad Syahrur dalam Kitab al-Sunnah al-Rasuliyah wa al-Sunnah al-Nabawiyah* (Thesis: UIN Sunan Ampel Surabaya, 2017).

Karl Mannheim, ada hubungan tak terpisahkan antara pemikiran seseorang dengan lingkup sosialnya.<sup>12</sup> Uraian ini juga akan memberi pemahaman bagi pembaca agar sikap kritis selalu menyertai pembacaan atas Shaḥrûr.

*Pertama*, Shaḥrûr (nama lengkapnya Muḥammad b. Dâib Shaḥrûr) lahir pada 11 April 1938 di Damaskus (Syiria).<sup>13</sup> Ia memiliki lima orang anak hasil pernikahannya dengan ‘Azizah, yaitu Ṭarîq, al-Layth, Basul, Masûn dan Rima.<sup>14</sup> *Kedua*, Shaḥrûr memiliki basis ilmu agama hanya sampai pada pendidikan tingkat menengah di lembaga pendidikan ‘Abd al-Raḥmân al-Kawâkibî. Dimungkinkan pada lembaga inilah basis ilmu tata bahasa Arab, fiqh, tafsir dan lain-lain diperoleh. Setelah itu, ia melanjutkan kuliah pada jenjang perguruan tinggi hingga doktor pada bidang teknik sipil. Jenjang S1 ia peroleh di Moskow (Rusia) dan jenjang S2 dan S3 di Irlandia, namun mengambil spesialisasi mekanika pertanahan dan fondasi.<sup>15</sup> Kita tidak mengerti seberapa dalam pengetahuan Shaḥrûr tentang ilmu agama jika hanya setingkat Madrasah Aliyah di Indonesia. Kebiasaan intelektual Muslim seperti Naṣr Ḥâmid, al-Jâbirî atau semisalnya adalah menempa dirinya dengan perangkat-perangkat metodologi ilmu-ilmu keislaman dan humaniora pada jenjang yang tidak dilalui oleh Shaḥrûr. Oleh karena itu, bila Shaḥrûr kemudian menghasilkan karya, maka karya itu sesungguhnya adalah dialektika Shaḥrûr di luar jenjang akademik pada umumnya. Dialektika model demikian memungkinkan seseorang untuk mengerti terhadap sesuatu yang dialami, namun kurang mendapatkan bimbingan akademik memadai tentang berbagai aspek yang mungkin bisa keliru. Dari sini akan tampak jika pada bagian-bagian argumen yang dimunculkan Shaḥrûr, menurut penulis, kurang tepat. Hal ini tampak dari argumen Shaḥrûr, misalnya, tentang penjelasan *al-Furqân*. Menurutnya *al-Furqân* tidak

---

<sup>12</sup> Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia, Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, terj. F. Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1991), 306.

<sup>13</sup> Muḥammad Shaḥrûr, *al-Kitâb wa al-Qur’ân: Qir’ah al-Mu’âsirah* (Damaskus: al-Ahâli, 1990), 823.

<sup>14</sup>Lihat halaman persembahan dalam Shaḥrûr, *Dirâsat Islâmîyat Mu’âsirah Danlah wa al-Mujtama’* (Damaskus: al-Ahâli, 1994).

<sup>15</sup> Mustaqim, “Mempertimbangkan Metodologi”, 123; Ismail, *Rekonstruksi Konsep*, 44.

memiliki kesamaan arti dengan Alquran. Ia diartikan sebagai wasiat Allah yang berjumlah sepuluh.<sup>16</sup> Pembedaan ini diambil Shaḥrūr dari QS. al-Baqarah [2]: 185.<sup>17</sup> Shaḥrūr menjadikan *al-Furqân* sebagai *ma'tûf* dari kata Alquran. Akibatnya, ayat tersebut dipahami bahwa pada bulan Ramadan Allah menurunkan Alquran dan *al-Furqân*. Padahal dalam tinjauan berbagai versi tentang bacaan Alquran tidak ditemukan kata-kata *al-Furqân* dibaca *rafa'*. Kata *al-Furqân* selalu dibaca *keḥafaḍ* sebagai *ma'tûf* dari kata *al-hudâ* (maksudnya sebagai “petunjuk” dan “pembeda”). Dari sini tampak ada sikap kurang teliti Shaḥrūr dengan tata bahasa Arab (*naḥw*).

Apabila Shaḥrūr menemukan bacaan versi lain yang berimplikasi pada pemaknaan yang berbeda, sebaiknya Shaḥrūr menjelaskan versi lain tersebut. Dengan menghadirkan versi tersebut, pembaca akan bisa melihat seberapa kuat riwayat bacaan tersebut ditilik dari perspektif historis dan keilmuan kontemporer.

*Ketiga*, sebagai ilmuwan teknik sipil, Shaḥrūr membawa latarbelakang ilmunya untuk ikut ambil bagian dari metodologi yang ia bangun. Fakta ini bisa dilihat pada teori persamaan fungsi dalam ilmu matematika yang diterjemahkannya dengan istilah garis lurus (*al-istiḳâmah*) dan garis lengkung (*al-ḥanîfiyyah*). Teori ini, pada gilirannya, menghasilkan teori *ḥudûd* (teori batas) dalam hukum Islam.<sup>18</sup> Di sisi lain tentang distingsi antara *al-bashar* (kualitas fisik) dan *al-insân* (kualitas peradaban) juga didasarkan atas ilmu teknik ini. Dari sini muncul teori evolusi dan penentu antara keduanya adalah pada *rûḥ*. *Al-Bashar* adalah makhluk dengan jiwa di dalamnya sementara *al-insân* adalah makhluk hidup yang tidak hanya diisi dengan jiwa kehidupan tetapi dengan *rûḥ* juga. Adam, karena itu, adalah *insân* pertama sementara itu sebelumnya telah ada makhluk lain dalam bentuk *al-bashar*.

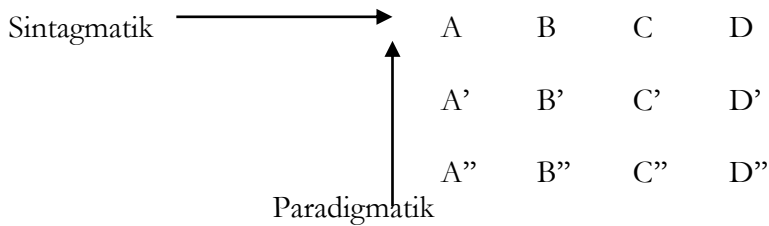
---

<sup>16</sup> Inilah yang disebut oleh Shaḥrūr sebagai *al-furqân al-'amm* yang berlaku untuk semua nabi. Di samping itu, Shaḥrūr menyebut *al-furqân al-Khâs* yang hanya diberikan kepada Nabi Muhammad. Lihat Shaḥrūr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, 65-66; Ismail, *Rekonstruksi Konsep*, 59.

<sup>17</sup> “Hari-hari yang telah ditentukan itu adalah bulan Ramadan, sebagai bulan yang diturunkan di dalamnya Alquran sebagai petunjuk bagi manusia dan sebagai penjelasan dari petunjuk-petunjuk tersebut dan sebagai pembeda antara yang benar dan salah.”

<sup>18</sup> Burhanuddin, “Artikulasi Teori Batas, 155-156.

Persoalannya adalah ketika menjelaskan *hudûd* dalam QS. al-Nisâ [3]: 14, “*wa man ya’si Allâh wa rasûlah wa yata’adda hudûdah*”, Shaḥrûr telah memastikan bahwa *damîr* (kata ganti) “*hu*” dalam *hudûdah* kepada kata *Allâh*.<sup>19</sup> Ia tidak mengelaborasi adanya kemungkinan mengembalikan *damîr* tersebut sebagaimana kesukaan aliran Basrah yang mengembalikan pada yang lebih dekat, yaitu *rasûlah*.<sup>20</sup> Bila demikian, maka logika sintagmatik-paradigmatik Shaḥrûr dalam aplikasinya perlu telaah ulang. Seperti diketahui, logika sintagmatik-paradigmatik berkerja sebagaimana alur berikut.<sup>21</sup>



Telaah ulang menjadi penting ketika melihat penjelasan Shaḥrûr tentang *riḥ* sebagai pembatas antara *al-bashar* dan *al-insân*. Tampak anomali metodologis dalam penjelasan masalah ini, yaitu ada kontradiksi paradigmatik dengan penjelasan QS. al-Kahf [18]: 110.<sup>22</sup> Dalam ayat ini, Nabi Muhammad mengatakan bahwa ia adalah *bashar* sebagaimana

<sup>19</sup> Ibid., 153.

<sup>20</sup> Konsep *hudûd* menghasilkan teori batas yang dikategorikannya menjadi enam, yaitu; teori batas minimal seperti masalah perempuan yang haram dinikahi, pakaian perempuan, makanan dan lain-lain; teori batas maksimal seperti hukuman bagi pembunuh dan pencuri; teori bersamaan antara batas minimal dan maksimal seperti masalah warisan dan poligami; teori batas lurus seperti hukuman orang yang melakukan zina; teori batas maksimal lengkung dekat tetapi tidak bersentuhan seperti hubungan badan dengan sesama lain jenis; teori batas maksimal bersifat positif dan batas minimal bersifat negatif seperti pemberian zakat, riba dan lain-lain. Lihat Shaḥrûr, *al-Kitâb wa al-Qur’ân*, 465-466; Burhanuddin, “Artikulasi Teori Batas, 161-162.

<sup>21</sup> Kris Budiman, “Membaca Mitos Bersama Roland Barthes: Analisis Wacana dengan Pendekatan Semiotika” dalam Aminuddin, et.all, *Analisis Wacana: Dari Linguistik sampai Dekonstruksi* (Yogyakarta: Kanal, 2002), 89.

<sup>22</sup> “*Katakanlah Muhammad: Sesungguhnya aku ini adalah hanya seorang manusia biasa, yang diwahyukan kepadaku bahwa sesungguhnya Tuhan kamu itu adalah Tuhan yang tunggal.*”

manusia yang diajak bicara oleh Nabi. Bila seperti ini, apakah Nabi Muhammad dianggap sebagai makhluk yang hanya memiliki jiwa dan tidak ber peradaban dan tidak memiliki daya nalar (*rūh*)?

*Keempat*, studi tata bahasa Shaḥrūr mendapat bimbingan serius, sebagaimana yang ia akui sendiri dari Ja‘far Dakk al-Bâb, seorang sahabat sekaligus guru yang ada di Moskow.<sup>23</sup> Karena keprihatinan mendalam Shaḥrūr atas kondisi umat Islam baik secara eksternal maupun internal sebagaimana yang dirasakan oleh kebanyakan intelektual Muslim saat itu, mendorongnya untuk mencari kata-kata kunci dalam Alquran berdasar pengetahuan tata bahasa yang telah dimiliki sebelumnya.<sup>24</sup> Inilah tahap pertama (tahun 1970-1980) yang mana ia ingin menyelesaikan problem-problem umat Islam tersebut. Tahap pertama ini agaknya ia lakukan di saat ia mulai kuliah S3 di Irlandia. Ketika ia bertemu dengan Ja‘far, ia diperkenalkan dengan berbagai pemikiran kebahasaan seperti Al-Farrâ’, Abû ‘Alî al-Fârisî, Ibn Jinnî dan ‘Abd al-Qâhir al-Jurjânî. Inilah tahap kedua (1980-1986) di mana ia menemukan teori asinonimitas dalam bahasa Arab serta mengaplikannya dalam Alquran. Tahap berikutnya adalah antara tahun 1986-1990, yaitu tahap penyelesaian karya *al-Kitâb wa al-Qur’ân*. Shaḥrūr menyelesaikan karya ini selama 20 tahun. Pada tahun 1990, buku ini diterbitkan dan menjadi buku terlaris di Timur Tengah.<sup>25</sup>

### **Struktur Logis Konsep *Sunnah***

Secara umum bisa dikatakan bahwa Shaḥrūr melandaskan setiap argumen baik tentang *Sunnah* atau yang lain dari Alquran. Artinya bangunan dasar pemahaman tentang *Sunnah* diberangkatkan dari Alquran. Namun, perbincangan ini (tentang Shaḥrūr) harus dipagari lebih dahulu bahwa yang dimaksud dengan Alquran adalah segala hal yang masuk dalam suatu keputusan hasil metodologi penafsiran yang telah ia rumuskan. Dengan melakukan ini, Shaḥrūr memang telah melakukan kerja-kerja konseptual aturan-aturan penafsiran atau aturan pengambilan hukum sebagaimana dilakukan oleh seorang “mujtahid mutlak”

---

<sup>23</sup> Shaḥrūr, *al-Kitâb wa al-Qur’ân*, 47-48.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 29-30.

<sup>25</sup> Shaḥrūr, *al-Kitâb wa al-Qur’ân*, 47-48; Ismail, *Rekonstruksi Konsep*, 46-47; Mustaqim, “Mempertimbangkan Metodologi”, 123-124.



sebagaimana al-Shâfi‘i atau Abû Hanîfah. Bukunya *Nahw al-Uṣûl al-Jadîdah* adalah bukti dari pernyataan ini. Secara ekstrim bisa dikatakan, bahwa sumber hukum Islam bagi Shaḥrûr sebenarnya hanya satu, yaitu Alquran. Hal ini bisa dibuktikan dengan pendapatnya bahwa Nabi Muhammad adalah penafsir pertama atas Alquran sesuai semangat zamannya<sup>26</sup> dan ada posisi-posisi tertentu dari diri Muhammad sebagai manusia biasa sehingga tidak semua dari Nabi Muhammad harus diikuti.

### 1. Debat Ontologis: Antara Wahyu dan Ijtihad

Mengawali diskusinya tentang *Sunnah*, Shaḥrûr pertama-tama mengajukan problem akademik yang berimplikasi serius, yaitu apakah semua perkataan, tindakan dan diamnya Nabi Muhammad adalah hasil wahyu atau ijtihad Nabi Muhammad sendiri? Kebanyakan ulama klasik dan sebagian intelektual kontemporer menjawabnya dengan hasil wahyu dan bukan ijtihad. Implikasi jawaban “wahyu” ini berakibat pada posisi *Sunnah* sebagai sesuatu yang mutlak harus diikuti karena memiliki posisi yang setara dengan Alquran. Mayoritas argumen seperti ini bagi Shaḥrûr kurang tepat. Kekurangtepatan ini disebabkan mereka menganggap QS. al-Najm [53]: 3-4 (“*Dan tidaklah Nabi Muhammad berbicara berdasarkan hawa nafsunya tetapi “ia” adalah sebagai wahyu yang diturunkan kepadanya*”) sebagai landasan argumen mereka. Bagi intelektual kebanyakan, kata *huwa* (“ia”) dalam ayat tersebut merujuk pada Nabi Muhammad. Shaḥrûr menolak argumen ini. Baginya, *ḍamîr* “*huwa*” kembali kepada kitab yang diturunkan kepada Nabi Muhammad. Kata “*huwa*” tidak memiliki kesamaan dengan kata *yantiq*. Keduanya memiliki tempat kembali (*marja‘*) *ḍamîr* yang berbeda.<sup>27</sup> Karena itu, Shaḥrûr beranggapan bahwa *Sunnah* sesungguhnya adalah hasil ijtihad Muhammad sendiri. Hal ini menurutnya didukung oleh beberapa hal.

*Pertama*, secara historis, ayat ini termasuk ayat Makkiah, bukan Madaniah. Situasi masyarakat Mekah adalah situasi di mana mereka meragukan kebenaran Alquran dan bukan mempersoalkan perkataan dan

---

<sup>26</sup> Implikasi dari pernyataan ini adalah bahwa umat Islam harus bebas menafsirkan Alquran seolah-olah ia baru diturunkan dan tidak semua perbuatan dan perkataan Nabi Muhammad harus dituruti.

<sup>27</sup> Shaḥrûr, *al-Kitâb wa al-Qur’ân*, 545.

perbuatan Nabi. Perkataan dan perbuatan Nabi mulai menjadi perbincangan -sebagian besar- ketika beliau berada di Madinah. Oleh karena itu, berargumen bahwa semua perkataan dan perbuatan Nabi sebagai wahyu berdasar ayat di atas sangatlah tidak tepat.

*Kedua*, banyaknya teguran-teguran yang dialamatkan Allah untuk nabinya. Ini artinya bahwa Nabi seringkali berpikir menurut dirinya sendiri. Hanya saja bila pendapat Nabi kurang tepat, ia akan dibenarkan Tuhan. Persamaan antara Nabi Muhammad dengan kita saat ini adalah adanya kebebasan untuk berijtihad, namun yang membedakan adalah tidak adanya kontrol kebenaran ijtihad dari Tuhan untuk kita sekarang. Shaḥrûr melandaskan argumen ini dengan bukti-bukti Alquran sebagaimana QS. ‘Abasa [80]: 1-3,<sup>28</sup> QS. al-Taḥrîm [66]: 1<sup>29</sup> dan QS. al-Anfâl [8]: 67.<sup>30</sup>

*Ketiga*, Nabi tidak memerintahkan untuk menulis atau mencatat perkataan atau apa yang dilakukannya. Namun, Nabi memerintahkan untuk menulis wahyu Alquran (al-Kitâb dalam bahasa Shaḥrûr). Hal ini disebabkan Nabi tidak melihat catatan tersebut sebagai sebuah kewajiban. Nabi menyadari watak temporalitas dan kultural dari apa yang ia ucapkan. Apa yang diucapkan dan dilakukan bersifat relatif. Alasan kebanyakan intelektual bahwa tidak dicatatnya hadis karena kekhawatiran tercampurnya al-Kitâb dengan hadis tidak bisa dipertanggungjawabkan. Bukankah Nabi, bila mencatat hadis sebuah keharusan, bisa memerintahkan beberapa orang khusus yang terpisah dari tugas para pencatat al-Kitâb, serta membebaskan mereka untuk tidak mencatat al-Kitâb secara pribadi. Dan ini sungguh sangatlah mudah. Di sisi lain, pasca ‘Uthmân setelah Alquran dibukukan, lagi-lagi bila menulis hadis

---

<sup>28</sup> Ayat ini turun karena Muhammad membiarkan Ibnu Maktum yang buta dan lebih serius berbicara dengan pembesar Quraish. *“Dia Muhammad bermuka masam dan berpaling karena telah datang orang buta kepadanya. Tabukah kamu Muhammad bahwa ia mungkin ingin membersihkan dirinya dari dosa.”*

<sup>29</sup> *“Hai Nabi (Muhammad), mengapa kamu mengharamkan sesuatu yang dibalalkan oleh Allah; kamu mencari kebahagiaan istri-istrimu. Allah Maha Pengampun dan Penyayang.”*

<sup>30</sup> *“Tidak pantas seorang Nabi memiliki tawanan sebelum melumpuhkan musuhnya di bumi. Kamu menghendaki harta benda duniawi sedangkan Allah menginginkan pahala akhirat. Allah Maha Perkasa dan Maha Bijaksana.”*

menjadi keharusan, maka para sahabat akan berinisiatif membukukan hadis. Namun, ini tidak dilakukan.<sup>31</sup>

Karena perbuatan dan perkataan Nabi merupakan ijtihad, maka definisi yang telah mapan tentang *Sunnah* (segala sesuatu yang berasal dari Nabi Muhammad baik dari perkataan, perbuatan dan ketetapan) tidaklah tepat.<sup>32</sup> Pembongkaran definisi ini bagi Shaḥrūr menjadi mungkin karena definisi ini tidak dibuat oleh Muhammad sendiri, tetapi oleh generasi-generasi setelahnya.

Rumusan definisi rekonstruktif Shaḥrūr tentang *Sunnah*, oleh karena itu, adalah suatu metode untuk menerapkan segala hukum yang ada pada *Umm al-Kitāb*<sup>33</sup> dengan mudah tanpa keluar dari batasan-batasan Allah dalam masalah *ḥudūd* atau di luar *ḥudūd* tentang masalah-masalah yang terikat oleh lokalitas dan temporalitas sesuai kondisi-kondisi objektif yang mengitarinya. Karakter *Sunnah* menurut Shaḥrūr adalah “kemudahan” sebagaimana QS. al-Baqarah [2]: 185, al-Ḥajj [22]: 78). Menurutnya, *Sunnah* berasal dari kata *sanna* yang memiliki arti kemudahan dan mengalir dengan lancar. Dengan demikian, apa yang dikatakan, diperbuat dan ditetapkan Nabi Muhammad merupakan contoh bagaimana batasan-batasan tersebut dipraktikkan dalam ruang dan waktu Nabi Muhammad hidup. *Sunnah* bukanlah yang terakhir dan bukanlah satu-satunya hukum yang harus dilakukan.<sup>34</sup> Shaḥrūr bahkan mengatakan penerapan hukum Islam pada abad ke-20 dengan merujuk pada hukum yang pernah ditetapkan oleh Nabi (*Sunnah*) pada abad ke-7 yang lalu adalah sebuah “khayalan” dan kesalahan besar, karena menempatkan konteks kesejarahan dan kehidupan yang berbeda.<sup>35</sup>

Shaḥrūr memiliki pandangan yang hampir mirip dengan orientalis Goldziher dan Joseph Schacht dalam memandang *Sunnah*. Goldziher misalnya mendefinisikan *Sunnah* sebagai praktik-praktik yang hidup pada

---

<sup>31</sup> Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān*, 545-547.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 548.

<sup>33</sup> Definisi *Umm al-Kitāb* akan dijelaskan kemudian pada bahasan-bahasan berikutnya.

<sup>34</sup> Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān*, 549.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 567.

zaman Nabi Muhammad dan para sahabat atau generasi Muslim awal.<sup>36</sup> Praktik-praktik tersebut merupakan penerjemahan awal dari Alquran sesuai dengan kondisi yang melingkupi mereka. Shaḥrūr, oleh karena itu, mengatakan bahwa praktik-praktik Nabi adalah merupakan bagian dari kemungkinan diterapkannya ajaran Islam. Praktik-praktik Nabi bukanlah satu-satunya tafsir Alquran dan bukan pula sebagai keputusan legislasi final dalam Islam.<sup>37</sup>

## 2. *Sunnah Risâlah dan Sunnah Nubuwwah*

Berdasarkan definisi yang ia buat, Shaḥrūr membagi *Sunnah* dalam praktiknya ke dalam dua kategori, yaitu *sunnah risâlah* dan *sunnah nubuwwah*.<sup>38</sup> Seperti telah dijelaskan, Shaḥrūr mengawali pandangan dasar atas sesuatu dari Alquran, demikian pula pembagian *Sunnah* ini, dia juga mendasarkannya pada Alquran. Terma-terma *risâlah* dan *nubuwwah* yang diinisiasi merupakan implikasi darinya.

Apa yang diturunkan oleh Allah berupa wahyu kepada Nabi Muhammad merupakan *al-Kitâb*. *Al-Kitâb* dibagi ke dalam dua kategori yaitu *pertama*, *Ummu al-Kitâb* yang terdiri dari *ayat-ayat muḥkamât* (yang berisi norma-norma kehidupan, ibadah, akhlak dan *ḥudūd*) dan *sab' al-mathânî* (tujuh pembuka surat dalam Alquran)<sup>39</sup> dan *kedua*, *al-Qur'ân* yang terdiri dari *ayat-ayat mutashâbihât* berupa *al-Juz' al-Thâbit* (prinsip-prinsip universal eksistensi seperti penciptaan alam, surga, neraka dan kiamat)

---

<sup>36</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, Terj. Ahsin Mohammad (Bandung : Penerbit Pustaka, 1994), 53.

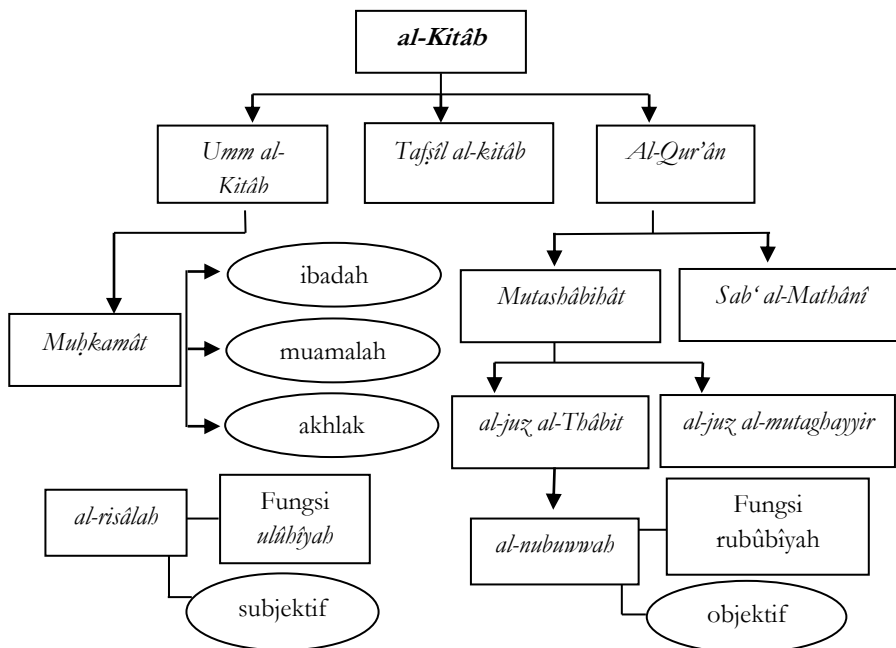
<sup>37</sup> Shaḥrūr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, 550.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> *Sab' al-mathânî* ini disebut oleh Shaḥrūr juga sebagai huruf-huruf *muqatta'ah* yang berdiri sendiri bukan merupakan bagian dari ayat lain. Adapun status pembuka surat-surat lain tidak termasuk *sab' al-mathânî* karena ia bukan pembuka surat murni yang berdiri sendiri melainkan tetapi bagian dari suatu ayat. Lihat Shaḥrūr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, 96-97. Ahmad Syarqawi Ismail mengutip pendapat al-Mawardi dalam menjelaskan *sab' al-mathânî* dari berbagai pendapat para ulama, yaitu: [1] ia adalah surat *al-Fâtiḥah*, [2] tujuh surat panjang dalam *al-Kitâb*, [3] keseluruhan ayat-ayat *al-Kitâb*, [4] tujuh makna dalam *al-Kitâb* seperti *amr*, *nahy*, *tabshîr*, *indhâr*, *amtbâl*, *ni'âm* dan *anbâ'*, [5] tujuh karamah yang diberikannya Allah yaitu *al-budâ'*, *al-nubuwwah*, *al-rahmah*, *al-syafaqah*, *al-mawaddah*, *al-ullah* dan *al-sakînah*. Lihat catatan kaki nomor 43 dalam Ismail, *Rekonstruksi Konsep*, 58.

dan *al-Juz' al-Mutaghayyir* (tentang fenomena alam dan sejarah kemanusiaan).<sup>40</sup> *Umm al-Kitâb* disebut oleh Shaḥrûr dengan istilah *âyat al-risâlah* dan *al-Qur'ân* disebutnya dengan *âyat al-nubuwwah*.

Berikut adalah bagan dari *al-Kitâb* menurut Shaḥrûr (versi lain yang diolah oleh penulis dari *al-Kitâb wa al-Qur'ân* karya Shaḥrûr<sup>41</sup>),



Dari pemetaan inilah kategorisasi *Sunnah* dibangun oleh Shaḥrûr. *Sunnah risâlah* dengan demikian berisi tentang hukum, akhlak dan ajaran. Sementara *sunnah nabuwwah* hanya berisi ilmu-ilmu obyektif. Implikasi metodologisnya adalah adanya kewajiban untuk taat pada *sunnah risâlah* dan tidak wajib taat pada *sunnah nabuwwah*. Shaḥrûr berargumen bahwa tidak ditemukan dalam *al-Kitâb* suatu redaksi yang berbunyi *aḥî'û al-nabî*

<sup>40</sup> Shaḥrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, 74-77.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 17.

(taatlah kepada Nabi), yang sering adalah *aṭī'ū al-rasūl* (taatlah kepada rasul). Muhammad dengan demikian memiliki predikat, sebagai Nabi dan sebagai Rasul. Sebagai Nabi ia tidak perlu ditaati, namun sebagai Rasul ia wajib diikuti. Walau demikian, Shaḥrūr masih mengapresiasi Muhammad sebagai Nabi sebagaimana Tuhan mengapresiasi nabinya dalam QS. al-Aḥzâb [33]: 56).<sup>42</sup> Di sisi lain, sebagai Nabi, Muhammad tidaklah terjaga dari kesalahan (*ma'ṣūm*),<sup>43</sup> tetapi sebagai seorang Rasul, Muhammad adalah *ma'ṣūm*. Sebagai Nabi apa yang diucapkan dan dilakukan sesungguhnya hanyalah pengajaran belaka (*ta'līmât*) yang tidak wajib diikuti sebagaimana halnya pola pemerintahan beliau ketika di Madinah.<sup>44</sup> Kenapa dalam masalah *sunnah risâlah* Rasul bersifat *ma'ṣūm*, sementara dalam *sunnah nubuwwah* Nabi tidak *ma'ṣūm*? Jawabannya terletak pada argumen-argumen berikut. Seperti tampak dalam bagan di atas, Shaḥrūr membagi *al-Kitâb* ke dalam dua hal, yaitu *kitâb al-risâlah* dan *kitâb al-nubuwwah*. *Kitâb al-risâlah* adalah kumpulan-kumpulan ayat yang berisi penjelasan tentang hukum, ibadah, akhlak dan norma-norma tindakan manusia. Sementara *kitâb al-nubuwwah* berisi tentang ayat-ayat *mutashâbihât*, tujuh pembuka surat yang aneh dan tidak dipahami oleh manusia (*al-sab' al-mathânî*).<sup>45</sup> *Sunnah risâlah* adalah implikasi dari *kitâb risâlah* dan *sunnah nubuwwah* adalah akibat dari *kitâb risâlah*. Shaḥrūr berpendapat bahwa dalam masalah-masalah ibadah, akhlak, hukum dan norma-norma manusia, umat Islam haruslah mengikuti Muhammad sebagai Rasul dalam melakukan ijtihad. Dalam masalah *sunnah risâlah*, Muhammad adalah mujtahid pertama dalam menerjemahkan Islam sesuai *locus* dan *tempus* saat itu (Arab pada abad ke-7). Ayat *aṭī'ū al-rasūl*, oleh karena itu, adalah dalam pengertian “ikutlah Rasul dalam menjalankan agama sesuai dengan semangat kulturalnya”. Sementara itu, dalam masalah *sunnah nubuwwah* mengandung dua makna: pertama “makna

---

<sup>42</sup> “*Sesungguhnya Allah dan para malaikatNya bersalawat kepada Nabi. Hai orang-orang yang beriman, bersalawatlah kamu kepada Nabi dan ucapkalah salam kepadanya.*”

<sup>43</sup> Shaḥrūr, *Dirâsât Islâmîyah Mu'âsirah, Naḥw Uṣûl al-Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî* (Damaskus: al-Ahâli, 1990), 51.

<sup>44</sup> Munajjad, *Membongkar Ideologi*, 39.

<sup>45</sup> Seperti *Alif Lâm Mîm, Tâhâ, Yâ Sîn, Alif Lâm Mîm Ṣâd, Ḥâmîm, Tâ Sîn Mîm* dan *Kâf Hâ Yâ 'Ain Ṣâd*. Lihat Ismail, *Rekonstruksi Wahyu*, 55-56.

pasrah” dan “makna aktif”. Makna “pasrah” berhubungan dengan aspek-aspek metafisis yang tetap (obyektif) seperti surga, neraka dan lain-lain. Sedangkan “makna aktif” berhubungan dengan peristiwa-peristiwa alam dan sejarah kemanusiaan. Kedua makna tersebut tidak berhubungan dengan hukum, tetapi menjadi pendukung bagi hukum. Seseorang wajib percaya kepada surga, tetapi tidak memengaruhi iman apabila seseorang tersebut meyakini bahwa surga tidak sebagaimana digambarkan Alquran (air mengalir dan lain-lain). Tentang surga, umat Islam hanya pasrah menerima penjelasan dari Tuhan. Demikian pula seseorang wajib menerapkan kehidupan yang islami, namun seseorang tidak akan dianggap keluar dari Islam apabila tidak menerapkan model pemerintahan yang diterapkan oleh Nabi Muhammad di Madinah. Oleh karena itu, sebagai seorang Nabi, *sunnah*-nya tidak wajib diikuti.

Pandangan tentang “ketaatan” dalam hal *sunnah risâlah* menimbulkan dua model ketaatan, yaitu ketaatan bersambung (*al-tâ‘ah al-mutta‘ilah*) dan ketaatan terputus (*al-tâ‘ah al-munfa‘ilah*).

Pertama, *al-tâ‘ah al-mutta‘ilah* adalah ketaatan padu atau terikat antara ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya. Artinya, ketaatan kepada Rasul sebagai ketaatan pula kepada Allah seperti dijelaskan dalam QS. Āli ‘Imrân [3]: 132.<sup>46</sup> Ketaatan ini berlaku sejak Muhammad hidup hingga setelah beliau meninggal seperti persoalan *hudûd*, ibadah dan akhlak. Contoh yang diberikan Shahrûr untuk *al-tâ‘ah al-mutta‘ilah* ini adalah seperti masalah aurat wanita. Muhammad menjelaskan batasan maksimal tentang aurat wanita yang oleh *umm al-Kitâb* dijelaskan secara minimal. *Umm al-Kitâb* sebagaimana dalam QS. al-Nûr [24]: 31<sup>47</sup> menjelaskan bahwa batas minimal menutup aurat bagi wanita adalah menutup bagian-bagian tubuh wanita yang berlubang seperti payudara dan dua kemaluan wanita. Sementara Rasul menambah batasan maksimal dengan seluruh tubuh wanita kecuali wajah dan kedua telapak tangannya.<sup>48</sup>

Menurut Shahrûr, umat Islam tidak boleh melampaui batas minimal dalam *al-Kitâb* dan juga batas maksimal dalam sunah ini. Oleh

---

<sup>46</sup> “*Taatlah kepada Allah dan Rasul supaya kamu mendapat rahmat.*”

<sup>47</sup> “*Hendaklah mereka menutupkan tutup (kerudung) ke lubang-lubang tubuh mereka.*”

<sup>48</sup> “*kull al-mar‘ah ‘aurat mâ ‘addâ wajhibâ waka‘ffayhâ*” (semua tubuh wanita adalah aurat selain wajah dan kedua telapak tangannya).

karena itu, bila seorang wanita keluar rumah dengan telanjang bulat berarti ia telah keluar dari batas minimal. Sementara bila ia menutup seluruh wajah dan kedua telapak tangannya, berarti ia telah keluar dari batas maksimal. Pakaian wanita, oleh karena itu, menyesuaikan kondisi lokalitas wanita itu tinggal, hanya saja tidak boleh melampaui batas-batas yang ditetapkan.<sup>49</sup> Selain batas minimal tersebut, tubuh perempuan boleh ditutup dan boleh tidak ditutup, tergantung persepsi masyarakat. Pertimbangan yang dijadikan pegangan adalah pandangan masyarakat tentang adanya unsur cela atau tidak dalam masalah aurat tersebut. Shahrûr bahkan berpandangan bahwa seorang perempuan tidak berdosa apabila telanjang bulat di hadapan *mahram*-nya. Masalah-masalah lain yang dicontohkan Shahrûr adalah seperti waris, hukum zina, zakat dan lain-lain.<sup>50</sup>

*Kedua, al-tâ'ab al-munfaṣilah* adalah ketaatan kepada Muhammad yang tidak padu atau memiliki ikatan dengan ketaatan kepada Allah. Ketaatan ini berhenti setelah meninggalnya Rasulullah. Ketaatan ini tercermin dari berbagai masalah kehidupan setiap hari seperti kehidupan rumah tangga, makanan, minuman dan pakaian dan kasus-kasus hukum temporal seperti Muhammad sebagai kepala negara, hakim, pemimpin perang dan lain-lain. Keputusan untuk mengambil atau tidak atas sunah ini tergantung pada analisis kondisional. Artinya walau tidak punya kewajiban mengikuti, bila dirasa perlu untuk mengikutinya tidak menjadi hal tercela.<sup>51</sup> Logika Shahrûr ini bisa dipahami, karena aktifitas sehari-hari dari Rasul mengikuti irama tradisi dan kondisi zaman itu yang pasti berbeda dengan kondisi saat ini. Di sisi lain, kasus-kasus temporal keputusan Rasul mengalami perkembangan problem dan kasus serta

---

<sup>49</sup> Shahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, 551. Lihat Mahir Munajjad, *Membongkar Ideologi*, 39. Bagi Shahrûr, dengan mengutip Q.S. al-Nûr [24]: 31, tubuh perempuan digolongkan kepada perhiasan yaitu perhiasan lokasi dan bukan perhiasaan kebendaan. Sebagai perhiasan, tubuh perempuan ada yang ditampakkan secara wajar dan ada yang tidak. Yang wajar adalah seperti kepala, kedua tangan, punggung, kaki dan lain sebagainya. Sementara yang tidak wajar adalah kedua payudara dan dua lubang kemaluan. Yang tidak wajar itulah yang tidak boleh ditampakkan dalam Islam. *Ibid.*, 38.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 550-552.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 552.



melibatkan unsur-unsur yang lebih pelik dari masa itu. Mengikuti *sunnah* ini tanpa mengalisa analisis korelasional holistik sungguhlah tidak tepat.

Shahrûr memberi contoh tentang hadis larangan menggambar atau melukis tubuh manusia secara sempurna. Larangan tersebut bagi Shahrûr terikat oleh waktu ketika masyarakat Arab masih memiliki memori yang kuat pada berhala-berhala. Pada saat memori itu telah hilang, seperti saat ini, hadis itu tidak berlaku lagi. Hal yang senada juga terjadi pada hadis-hadis tentang moral. Ia berlaku untuk suatu kondisi tertentu atau khusus pada objek sasaran (*kitab*) pada saat Rasul menyampaikannya saat ditanya atau melihat suatu kasus dalam masyarakat.<sup>52</sup>

Untuk *sunnah nubuwwah*, sebagaimana bagan di atas, fungsi *nubuwwah* adalah berisi tentang unsur-unsur objektif dalam *al-Kitâb* yang disebut *al-Qur'ân* dan *tafsîl al-Kitâb*. *Sunnah nubuwwah* karena itu adalah hadis-hadis yang terkait dengan penjelasan-penjelasan ghaib seperti fenomena alam. Hadis-hadis itu bukanlah pemaknaan Nabi sendiri, karena bagi Shahrûr, Nabi dilarang memaknai *al-Qur'ân*. Karena *al-Qur'ân* memiliki karakter kesesuaian dengan fakta dan akal, maka hadis itupun harus sesuai dengan karakter tersebut.<sup>53</sup> Selain menjelaskan *al-Qur'ân*, *sunnah nubuwwah* juga menjelaskan tentang *tafsîl al-Kitâb*.

Pada bagian ini, agaknya Shahrûr tidak menjelaskan secara detail bagaimana *sunnah nubuwwah* ini dilakukan oleh Nabi dan implikasinya pada saat ini. Ia juga tidak menjelaskan contoh-contoh dari hadis-hadis *nubuwwah* tersebut. Bila Shahrûr menjelaskan bahwa bagian dari penjelasan *al-Qur'ân* tersebut adalah masalah penciptaan Adam misalnya, bagaimana Nabi Muhammad menjelaskannya dalam sebuah hadis. Atau bagaimana bila hadis-hadis tersebut diperlakukan bila penjelasannya seperti tentang munculnya matahari di sebelah Barat, turunnya Nabi Isa dan lain sebagainya sebagai penjelasan tentang hari kiamat (yang oleh Shahrûr dianggap sebagai *al-Qur'ân*). Lebih dari itu, bagaimana usaha ilmu pengetahuan memaknainya, sementara ilmu pengetahuan selalu berubah setiap saat dan pertanyaan-pertanyaan lain.

---

<sup>52</sup> Ibid., 553.

<sup>53</sup> Ibid., 554.

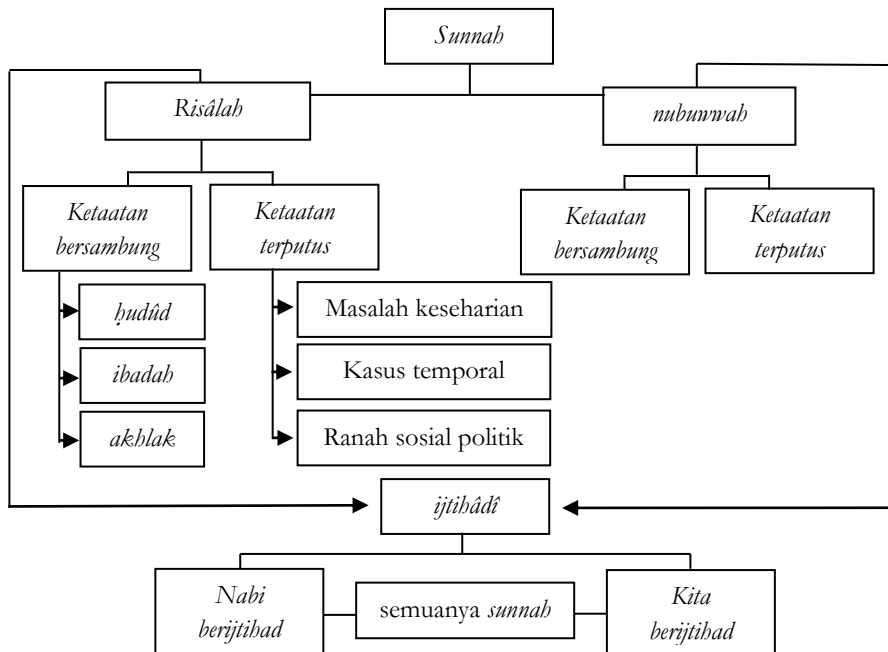
Karena *al-Qur'ân* sebagai pembenar atas *umm al-Kitâb* maka bisa dipahami bila Shaḥrûr menjelaskan bagian dari *al-Qur'ân* adalah ayat-ayat yang diturunkan di Mekah. Kata-kata *hudan li al-nâs* (petunjuk bagi manusia) bersifat universal dan egaliter. Isi dari ayat-ayat Mekah berfungsi untuk mendukung atas misi kerasulan. Dalam kondisi spesifik, *umm al-Kitâb* memiliki fungsi khusus yaitu *hudan li al-muttaqîn* (petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa).<sup>54</sup> Bila ini yang dikehendaki Shaḥrûr, seharusnya Shaḥrûr tidak hanya bicara tentang bagaimana revolusi Islam Arab dilakukan, tetapi harus konsisten dengan katagori yang ia buat tentang *sunnah nubuwwah*. Yang terjadi pada Shaḥrûr adalah menjelaskan fakta-fakta historis masa awal Islam di Mekah dengan dukungan teks kitab suci dan kurang mengelaborasi tentang *sunnah nubuwwah* ini. Shaḥrûr juga menjelaskan bahwa di antara tanda-tanda *sunnah nubuwwah* adalah kata permulaan sebuah ayat *yâ ayyuha al-Nabî* (wahai Nabi). Dalam menjelaskan masalah aurat wanita di hadapan hadapan *maḥram*, Shaḥrûr menggunakan hukum yang sangat minimal yaitu kebolehan telanjang bulat. Pertimbangan seorang wanita dalam masalah aurat adalah pertimbangan kepantasan saja, bukan yang lain. Shaḥrûr menjelaskan bahwa perintah menutup seluruh tubuh wanita dalam QS. al-Ahzâb [33]: 59<sup>55</sup> adalah bukan dalam katagori *sunnah risâlah* yang wajib diikuti. Bagi Shaḥrûr, ayat ini adalah bagian dari proses kenabian, karena itu ayat ini diawali dengan *yâ ayyuha al-Nabî* dan tidak dengan kalimat *yâ ayyuha al-rasûl*. Bagi Shaḥrûr, ayat ini dikatagorikan sebagai *ta'limât* (pengajaran) dan bukan *tashri'* (penetapan syariat).

Berikut adalah bagan *Sunnah* menurut Shaḥrûr:

---

<sup>54</sup> Ibid., 558.

<sup>55</sup> “Wahai Nabi, katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anakmu, dan perempuan kaum mukminin untuk menggelantungkan pakaiannya ke tanah (agar tidak terbuka anggota tubuhnya).”



Dari sini, Shahrûr membedakan istilah teknis antara *Sunnah* dengan hadis. Bila *Sunnah* adalah metode memahami dan menerapkan *al-Kitâb* berdasarkan prinsip kemudahan dan keleluasaan gerak berdasar batasan-batasan yang telah ditentukan sesuai lokalitas dan temporalitas waktu, maka hadis adalah pembukuan sunnah tersebut ke dalam tulisan dan memungkinkan untuk ditransmisikan kepada generasi selanjutnya. *Sunnah* dengan demikian mengandung dua sisi; yaitu sisi transendentalitas mutlak *al-Kitâb* dan sisi ijtihadi kemanusiaan termasuk Muhammad. Sebagai mujtahid pertama, banyak hasil ijtihad Muhammad ditulis oleh para sahabat secara individu walaupun tidak diperintahkan oleh Muhammad. Pada masa awal Islam dan pada zaman sahabat, ijtihad

Muhammad tidak menjadi perhatian untuk dibukukan atau dihimpun ke dalam sebuah buku induk sebagaimana *al-Kitâb*. Namun, setelah pergolakan politik semakin memanas pada awal pemerintahan Umayyah hingga Abbasiyah mulailah ijtihad Muhammad tersebut dilirik untuk menjadi basis ideologis politik mereka.

Bagi Shaḥrûr, politiklah yang menjadikan problem *Sunnah* yang telah ditulis (hadis) menjadi masalah. Hadis difungsikan untuk menjustifikasi kelompok atau sekte pemikiran dan politik tertentu. Shaḥrûr misalnya mengatakan bahwa Bani Umayyah memerlukan legitimasi transenden teologis untuk memperkuat posisi politiknya. Hadis juga diperlukan oleh aliran-aliran teologis seperti Shi'ah, Khawârij, Jahmiyah, Qadariyah, Murji'ah dan lain-lain untuk memperkuat posisi teologis sekaligus filosofi keagamaan.<sup>56</sup> Shaḥrûr juga mengkritik para ahli fikih yang telah menjadikan *Sunnah* sebagai sumber hukum yang paling otoritatif pasca Alquran.<sup>57</sup> Untuk menghindari keterjebakan makna ideologis politis ini serta kekakuan literal temporalitas dan kondisionalitas teks ijtihad Rasul, Shaḥrûr menyarankan pemaknaan penting dalam memahami hadis tersebut. Saran Shaḥrûr tersebut adalah saran untuk lebih melihat esensi hadis dan tidak hanya sekadar melihat wilayah literal teks. Contoh yang diberikan Shaḥrûr adalah seperti hadis tentang *siwâk*, memelihara jenggot, memakan kurma dan meminum susu dan melihat bulan pada saat mulai puasa Ramadan.<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, Terj. Sahiron Samsudin (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007), 190.

<sup>57</sup> Muḥammad Shaḥrûr, *al-Sunnah al-Rasûliyyah wa al-Sunnah al-Nabawiyyah Ru'yah Jadidah* (Beirût: Dâr al-Shaqi, 2012), 87

<sup>58</sup> *Siwâk* menurut Shaḥrûr adalah untuk memelihara kebersihan mulut. Sedangkan aspek lahiriahnya adalah menggunakan alat pembersih yang tersedia pada waktu itu yaitu kayu *arâk*. Untuk sekarang menggunakan pasta gigi adalah sesuai al-Sunnah. Dalam hal jenggot, Rasul sedang menjalankan tradisi masyarakat Arab yang memang memelihara jenggot. Esensi pemahaman hadis sekarang adalah bahwa umat Islam disunnahkan mengikuti tradisi masyarakat di mana ia tinggal. Sedangkan untuk memakan kurma dan minum susu adalah tindakan Rasul sesuai dengan makanan yang ada di daerahnya. Artinya, Rasul mengajari kita untuk memakan makanan yang dihasilkan dari tanah airnya. Dan untuk melihat bulan pada saat mulai puasa adalah ajaran Rasul untuk memastikan awal mula bulan. Hanya karena kemampuan saat itu hanya dengan mata

Pandangan Shaḥrūr hampir mirip dengan pandangan orientalis Joseph Schacht dalam melihat hadis. Schacht misalnya mengatakan bahwa hadis sesungguhnya adalah hasil dari kreasi ulama abad ke-2 dan abad ke-3 Hijriyah. Dengan tegas, Schacht mengatakan bahwa ia tidak menemukan satu hadis yang sahih dari Nabi dalam masalah hukum. Sanad hadis yang menjadi argumentasi para ulama, menurutnya hanyalah sandaran pandangan ahli fikih dua abad tersebut kepada tokoh-tokoh sebelumnya untuk memperkuat legitimasi belaka.<sup>59</sup> Shaḥrūr tentu tidak seekstrim Schacht dalam menolak hadis. Shaḥrūr tetap menerima hadis namun dengan berbagai kriteria sebagai berikut.<sup>60</sup>

*Pertama*, mengkaji ulang berbagai kitab hadis dengan metodologi, [1] mengklasifikasi hadis Nabi ke dalam kategori hadis kenabian dan kerasulan. [2] menjadikan hadis kerasulan (*risâlah*) ke dalam dua tipologi, yaitu pertama, tipologi hadis yang secara tekstual dan esensial dipahami sesuai *al-Kitâb* seperti hadis tentang ibadah, *ḥudūd*, dan akhlak. Kedua tipologi hadis yang dipahami secara metodologis murni seperti hadis pencurian. Dalam hal potong tangan misalnya, yang dilihat bukan esensi potong tangannya, tetapi mempertanyakan terlebih dahulu secara ontologis siapa yang disebut pencuri, kondisi apa yang menyebabkan ia mencuri dan lain-lain.

*Kedua*, penegasan hadis bahwa [1] tidak ada hadis-hadis *nubumwab* yang berbicara tentang halal dan haram. [2] karena hadis *nubumwab* ada yang berbicara tentang hal-hal ghaib dan ini terkait dengan unsur objektif *al-Qur'ân*, maka upaya memahaminya dengan cara pembacaan terbaru (ilmu pengetahuan terkini).

*Ketiga*, pembuatan kesimpulan, yaitu [1] hadis-hadis *risâlah* yang secara tekstual tidak tercantum dalam *al-Kitâb* harus diposisikan sebagai hadis *marḥalîyah* (lokal-temporal saat Rasul hidup) seperti hadis tentang nyanyian, musik, lukisan dan lain-lain. [2] Hadis *nubumwab* yang tidak sesuai dengan konsep *al-Qur'ân* seperti tentang siksa kubur dan ruh

---

telanjang, maka untuk saat ini boleh dengan peralatan canggih atau ilmu hisab. Lihat Ibid., 570-571.

<sup>59</sup> Lihat dalam Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1975), 149; Muḥammad Mustafâ al-Azamî, *Studies in Early Hadis Literature* (Indianapolis Indiana: Amirican Trust Publication, 1978), 253-253.

<sup>60</sup> Ibid., 571.

(sebagai rahasia kehidupan) adalah hadis yang lemah dan tidak bisa dijadikan referensi.

Shahrûr, oleh karena itu, banyak menolak hadis walaupun hadis tersebut telah diakui oleh Bukhârî, Muslim dan para Muslim awal serta telah tercantum dalam kitab-kitab penting yang enam (*ketub al-sittab*). Shahrûr menolak model-model hadis berikut. Pertama, menolak hadis yang berbicara tentang hal-hal ghaib seperti hari kiamat, kehamilan, surga dan lain-lain. Menurutnya, penjelasan tentang hal-hal ghaib adalah hak prerogatif Tuhan, bukan kewenangan Muhammad. Kedua, menolak hadis yang bertentangan dengan spirit Alquran seperti keadilan. Ketiga, menolak hadis yang menceritakan tentang mu'jizat seperti dibelah dadanya dan lain-lain. Keempat, menolak hadis yang membicarakan hak *previlage* bagi individu, kelompok dan lainnya. Kelima, menolak hadis yang bertentangan dengan Alquran seperti masalah kemerdekaan dan masalah memeluk agama.<sup>61</sup>

Pembagian *risâlah* dan *nubumwah* bagi Shahrûr adalah sebagai upaya mencintai Rasul. Mencintai Rasul yang tepat adalah meletakkannya secara objektif-temporal sesuai historisitas beliau sebagai manusia (lahir dari perempuan, makan, minum hidup di suatu tempat dan lain-lain). Unsur objektif-temporal inilah yang membedakan antara unsur historis dengan unsur transenden mutlak Allah. Karena itu, pembagian ini menolak kecenderungan sebagian aliran yang memutlakkan Muhammad baik dari sisi fisik sebagaimana kecenderungan ahli tasawwuf dengan istilah “nur Muhammad” atau yang memutlakkan dari sisi syariah dengan menganggap bahwa semua perkataan Muhammad harus diikuti secara kategoris di atas.<sup>62</sup>

Untuk memudahkan bagaimana Shahrûr memandang hadis, tabel berikut akan menjelaskannya.

### Konstitusi Memahami Hadis

No	Langkah Metodis	Klasifikasi	Fungsi
1	Mengkaji Ulang Kitab Hadis	1. Hadis <i>Nubumwah</i> 2. Hadis <i>Risâlah</i>	1. Mencintai Rasul dengan

<sup>61</sup> Shahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, 546.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 572.

		3. Kesesuaian hadis <i>Nubuwwah</i> dengan <i>al-Qur'ân</i>	memposisikannya sesuai historisitas objektif.
		4. Kesesuaian hadis <i>Risâlah</i> dengan <i>al-Kitâb</i> .	
2	Penegasan hadis	1. Hadis <i>nubuwwah</i> tidak ada yang berbicara tentang halal-haram	2. Menghindari pemutlakan atas diri Muhammad baik pemutlakan secara fisik maupun shariah
		2. Hadis <i>nubuwwah</i> tentang hal ghaib ditelaah dengan pembacaan ilmu pengetahuan terkini	
3	Pembuatan Kesimpulan	1. Hadis <i>risâlah</i> yang secara tekstual tidak ada di <i>al-kitâb</i> adalah hadis <i>marhaliyah</i> (lokal-temporal)	
		2. Hadis <i>nubuwwah</i> yang tidak sesuai dengan <i>al-Qur'ân</i> adalah lemah	

### Penutup: Catatan Kritis

Shahrûr telah menggagas metodologi tafsir dan hukum Islam sekaligus. Ia mengisi ruang kosong yang belum disentuh dengan serius oleh pemikir Muslim kontemporer semacam Arkoun atau al-Jâbirî. Ia mengkonstruksi proyeknya yang berawal dari *al-Kitâb*. Karena *al-Kitâb* berbahasa Arab maka yang digunakan untuk mencapai maksud *al-Kitâb* pun menggunakan perangkat ilmu-ilmu bahasa Arab. Pilihannya adalah pada pengetahuan bahasa Arab yang diambilnya dari Abû 'Alî al-Fârisî yang memiliki aksioma bahwa tidak ada sinonimitas dalam bahasa. Lebih dari itu, untuk menganalisa berbagai distingsi (oposisi) berbagai kata ia menggunakan kajian strukturalisme bahasa berupa sintagmatik-paradigmatik. Dari sinilah problem itu muncul, yaitu seperti:

*Pertama*, seringkali Shahrûr memaksakan makna bahasa agar sesuai dengan apa yang ia mau. Padahal makna bahasa itu masih menjadi perdebatan. Kita bisa melihat misalnya sebagaimana yang telah dibahas tentang menghubungkan (*ataf*) kata “al-Furqân” dengan kata “al-Qur’ân” dalam QS. al-Baqarah [2]: 185, atau memaknai kata *kitâb mubâarak* dengan “kitab yang tetap”. Padahal dalam studi linguistik Arab ada perbedaan makna antara kata dasar tiga huruf (*baraka*) dengan tambahan satu huruf (*bâraka*). Kata yang pertama bermakna “berdiam” atau bisa juga diartikan “tetap” sementara setelah ditambah satu huruf menjadi “memperoleh

kenikmatan” atau “diberkahi”.<sup>63</sup> Kata *baraka* tidak memerlukan objek (*lâzim*) sementara yang kedua (*bâraka*) memerlukan objek (*muta‘addî*).

*Kedua*, ketika menafsiri QS. Âli ‘Imrân [3]: 14, ia menjelaskan bahwa paradigma *al-Kitâb* adalah menghargai perempuan. Namun, ketika menjelaskan tentang aurat wanita, ia berpandangan bahwa tubuh perempuan adalah perhiasan lokasi. Ada kontradiksi di sini. Ia menjelaskan bahwa ornamen-ornamen rumah misalnya adalah perhiasaan kebendaan sedangkan tubuh perempuan adalah perhiasan lokasi. Shaḥrûr dengan demikian menyamakan tubuh wanita dengan ornamen-ornamen tersebut. Perhiasan, seperti yang kita tahu, diperuntukkan untuk kepentingan orang yang melihat. Padahal dalam QS. Âli ‘Imrân [3]: 14 yang diawali dengan kata-kata “dihiasi”, Shaḥrûr menolak perempuan sebagai hiasan dan menyamakan perempuan dengan benda dan hewan. Sekali lagi pemaksaan itu tampak di sini.

*Ketiga*, Shaḥrûr menjelaskan bahwa hadis *risâlah* yang secara tekstual tidak ada dalam *al-Kitâb* adalah *marḥalîyah* (lokal-temporal). Artinya Shaḥrûr dengan konsisten menjelaskan bahwa yang memiliki wewenang penentu batasan adalah Allah. Tetapi yang aneh menurutnya, batasan maksimal aurat misalnya ditentukan oleh Muhammad. Bila demikian, seharusnya Shaḥrûr juga membuat klasifikasi bahwa sesuatu yang tidak dijelaskan oleh *al-Kitâb*, Muhammad juga memiliki wewenang untuk menetapkan batas minimal dan batas maksimal sekaligus, sehingga generasi setelahnya bisa bebas menetapkan batasan-batasan tersebut. Dalam masalah shalat misalnya, cara rukuk tidak dijelaskan oleh *al-Kitâb*. Rasul hanya menjelaskan “*lakukanlah sebagaimana aku salat.*” Di sini perlu ada batas maksimal dan minimal dari Rasul melalui hadis-hadisnya. Kenyataannya, Rasul tidak membuat batasan maksimal dan minimal tersebut. Akibatnya, umatnya bebas melakukan shalat (seperti praktik Siti Jenar atau aliran Kejawen dengan sistem “*ileng*”) tanpa melakukan gerakan-gerakan tertentu. Batas maksimal dan minimal tersebut, oleh karena itu, hanyalah ijtihad Shaḥrûr sendiri dalam membaca berbagai kemungkinan hukum (teori-teori “batas”) dari Alquran maupun *Sunnah*.

---

<sup>63</sup> A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir: Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 2007), 78.



*Keempat*, hadis *nubuwwah* menurut Shaḥrūr yang tidak sesuai dengan *al-Qur’ân* adalah lemah. Pertanyaannya adalah siapa yang berhak menafsirkan *al-Qur’ân*. Lalu pendapat siapa yang dianggap sesuai dengan *al-Qur’ân*? Standar siapa dan apa yang digunakan untuk menilai bahwa hadis *nubuwwah* sesuai dengan *al-Qur’ân*? Apabila dijawab ilmuwan seperti Newton, maka pertanyaan lanjutannya adalah bahwa ilmu pengetahuan bersifat tentatif dan serba kemungkinan. Bila demikian, kenapa ia mengatakan bahwa hadis *nubuwwah* harus dimaknai sesuai ilmu modern atau ilmu pengetahuan? Pernyataan yang konsisten dari Shaḥrūr seharusnya adalah “hadis *nubuwwah* yang berhubungan dengan *al-Qur’ân* adalah kemungkinan dan *marḥalīyah*”.

*Kelima*, pandangan Shaḥrūr tentang *Sunnah* sebagai praktik ijtihad Muhammad mengandung beberapa masalah. Pertama, akan membuka kran sunnah-sunnah yang banyak untuk setiap waktu dan tempat. Setiap *locus* dan *tempus* memiliki sunah masing-masing. Sunah-sunah ini di satu sisi memiliki implikasi yang bagus karena akan menunjukkan sisi kosmopolitanisme Islam, namun di sisi lain akan cenderung liar dan arbitrer. Sementara teori *ḥudūd* yang ditawarkan Shaḥrūr belum bisa mencakup banyak hal. Aspek-aspek yang bisa dipayungi oleh teori *ḥudūd* dalam masalah ibadah adalah seperti salat, puasa, zakat dan haji dan dalam luar ibadah adalah seperti zina, pencurian, menuduh zina dan lain-lain. Padahal, keberagaman umat Islam dalam mengikuti *Sunnah* mencakup seluruh aspek kehidupan. Kedua, dengan pemahaman agama yang liar dan arbitrer semacam ini, justru akan membuka peluang konflik-konflik ideologis yang tajam seiring dengan pembukuan sunah dalam bentuk verbal (hadis), sebagai sesuatu yang dipersoalkan Shaḥrūr sendiri.<sup>64</sup>

*Keenam*, Shaḥrūr telah bersikap peyoratif terhadap khazanah umat Islam terbesar yaitu tradisi perbedaan pendapat atas hadis dalam studi fikih. Akibat hadis, Imâm Shâfi’î misalnya berbeda pendapat dengan Imâm Abû Ḥanîfah. Shâfi’î menganggap wajib membaca fâtiḥah dalam

---

<sup>64</sup> Melalui hadis suatu sunnah ditransformasikan dari satu generasi kepada generasi setelahnya. Semakin banyak sunnah yang terbukukan, maka kecenderungan menggunakan sunnah yang terbukukukan (hadis) untuk kepentingan politis ideologis akan semakin banyak pula.

salat, sementara Abû Ḥanîfah tidak. Demikian pula dalam masalah qunut dalam salat Shubuh. Shâfi'î menganggapnya harus dilakukan dan wajib sujud *shabmî* jika meninggalkan, sementara Aḥmad b. Ḥanbal tidak. Banyak perbedaan di kalangan ahli fikih karena perbedaan dalam memahami hadis-hadis. Terlalu simplistik jika menganggap bahwa hadis hanyalah buatan untuk sekadar legitimasi sebuah mazhab. Hal ini yang mendorong khalifah 'Umar b. 'Abd al-'Azîz membukukan hadis karena dikhawatirkan hilang. Khalifah 'Umar bahkan mengapresiasi perbedaan pendapat para ulama sebagai ruang umat Islam untuk pemilihan pendapat yang mudah. Ia mengatakan jika tanpa perbedaan pendapat, tentu umat Islam akan mengalami kesulitan dalam menjalankan agama. Perbedaan sesungguhnya lebih banyak karena perbedaan memahami hadis daripada memahami Alquran.

*Ketujuh*, seperti ungkap Syafi'î,<sup>65</sup> gagasan Shaḥrûr seringkali keluar dari studi filologi. Hal ini seperti penjelasannya bahwa kata *ablaghtu* (*ablagha*) digunakan untuk tiga nabi, Hûd, Shu'ayb dan Şâliḥ. Shaḥrûr dalam hal ini tidak menjelaskan dasar umum jika *fi'l* mengikut timbangan kata *af'ala* (*ablagha*) memiliki arti "berevaluasi".<sup>66</sup> Jika mengikuti timbangan *fa'ala* (*balagha*) berarti "tidak berevaluasi".<sup>67</sup> Tiga nabi tersebut "berevaluasi" disebabkan audiens wahyu hanya terbatas kaum mereka saja, sementara Nabi Muhammad audiens dari wahyu bersifat umum dan tidak terbatas kepada orang Arab.

Demikianlah berbagai pembacaan atas Shaḥrûr. Ia menimbulkan dua kubu. Kubu yang menolak pemikiran Shaḥrûr dan kubu yang menerima Shaḥrûr. Penulis ingin menghadirkan dirinya sebagai kubu ketiga yaitu kubu yang tidak selamanya menolak dan tidak selamanya menerima. Ada berbagai hal yang bisa diterima dan ada yang ditolak. Kubu ketiga ini, menurut penulis akan menempatkan kita secara kritis atas setiap pemikiran. Telaah kritis berkisar pada telisikan asumsi dasar,

---

<sup>65</sup> Musta'in Syafi'ie, "Pengantar (2): Dari Kelatahan Sampai Ke Orisinalitas", dalam Ismail, *Rekonstruksi Konsep Wahyu*, xix.

<sup>66</sup> Maksudnya jika penyampaian wahyu menggunakan timbangan *af'ala* (*ablagha*) berarti wahyu disampaikan dengan tetap memperhatikan apakah wahyu benar-benar diterima atau tidak.

<sup>67</sup> Maksudnya bahwa proses penyampaian wahyu tidak mempertimbangkan apakah wahyu itu sampai atau tidak kepada nabi).

dalil normatif dan historis serta kesimpulan metodologis yang dipakai oleh Shahrûr dan tentu melakukan kritik atasnya.

### Daftar Pustaka

- ‘Azamî (al), Muḥammad Mustafâ. *Studies in Early Hadis Literature*. Indianapolis Indiana: American Trust Publication, 1978.
- Aminuddin, et.all. *Analisis Wacana: Dari Linguistik sampai Dekonstruksi*. Yogyakarta: Kanak, 2002.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Ismail, Ahmad Syarqawi. *Rekonstruksi Konsep Wahyu Menurut Muḥammad Shahrûr*. Yogyakarta: elSAQ Press, 2003.
- Mannheim, Karl. *Ideologi dan Utopia, Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, terj. F. Budi Hardiman. Yogyakarta: Kanisius, 1991.
- Muhsin, Amina Wadud. *Qur'an and Woman*. Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1992.
- Munajjad, Mahir. *Membongkar Ideologi Tafsir Alquran Kontemporer*, terj. Burhanuddin Dzikri. Yogyakarta: elSAQ Press, 2008.
- Munawwir, A.W. *Kamus al-Munawwir: Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progressif, 2007.
- Rahman, Fazlur. *Islam*, terj. Senoaji Saleh. Jakarta: Bumi Aksara, 1987.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Shahrûr, Muḥammad. *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah al-Mu'âsirah*. Damaskus: al-Ahâli, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Dirâsât Islâmîyah Mu'âsirah, Nahw Uṣûl al-Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî*. Damaskus: al-Ahâli, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Dirâsat Islâmîyah Mu'âsirah Dawlah wa al-Mujtama'*. Damaskus: al-Ahâli, 1994.
- \_\_\_\_\_. *al-Islâm wa al-Îmân: Manẓûmat al-Qiyâm*. Damaskus: al-Ahâli al-Ṭibâ'ah wa al-Nashr wa al-Tawzî', 1996.
- \_\_\_\_\_. *Sunnah al-Rasûlîyah wa Sunnah al-Nabawîyah Ru'yah Jadîdah*. Beirut: Dâr as-Shaqi, 2012.
- Syamsuddin, Sahiron et.all. *Hermetika Alquran Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Islamika, 2003.