

BAB III

BIOGRAFI DAN PROFIL KITAB

A. BIOGRAFI

1. Biografi Muḥammad Syahrūr

a. Riwayat Hidup Muḥammad Syahrūr

Muḥammad Syahrūr memiliki nama lengkap Muḥammad Syahrūr bin Daib lahir di Damaskus (ibukota Syiria)¹ pada 11 April 1938 M.² Seorang anak laki-laki yang kelak akan dicatat dalam dunia pemikiran Islam sebagai seorang figur pemikir yang fenomenal sekaligus kontroversional. Ayahnya bernama Deib Ibn Deib Syahrūr dan ibunya bernama Ṣiddīqah binti Ṣafīh Filyūn.³ Muḥammad Syahrūr menikah dengan Azizah, dan dikaruniai lima orang anak diantaranya Ṭāriq (menikah dengan Riḥāb), al-Lays (menikah dengan Olga), Rimā

¹Kota Syiria dengan ibukota Damaskus tercatat sebagai Negara yang memiliki pengaruh yang luar biasa dalam belantika pemikiran di dunia Islam, baik sosial, politik, budaya dan intelektual. Kota yang sempat menjadi ibukota wilayah kekuasaan Bani Umayyah ini, terbukti melahirkan banyak figur pemikir dari berbagai ragam disiplin ilmu pengetahuan termasuk Muḥammad Syahrūr dan M. Fawaid Sadzili. Damaskus, dalam karir Muḥammad Syahrūr Nampaknya menjadi kota yang bersejarah sepanjang hidupnya. Hal ini didasarkan pada beberapa alasan diantaranya: *pertama*, di kota inilah ia dilahirkan dan menapaki jenjang pendidikan dasar dan menengah sebelum pergi ke Moskow untuk belajar ilmu tehnik sampai tahun 1964. Dua tahun kemudian ia melanjutkan pendidikan master dan doktoralnya dalam bidang mekanika perminyakan (soil mechanics) dan tehnik bangunan di University College Dublin Irlandia. *Kedua*, di kota ini pula setelah kembali dari Irlandia pada tahun 1972 ia memulai kiprah intelektualnya sebagai seorang professor tehnik di University Damaskus, Syiria. Berkat karyanya *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, ia masuk ke dalam jajaran intelektual muslim kontemporer. *Ketiga*, dengan kultur sosio-politik Syiria yang mendukung, ia bebas menelorkan dan mempublikasikan pemikiran-pemikirannya tanpa harus mengalami sanksi politis maupun sanksi teologis. Lihat; Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer ala M. Syahrūr*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007), Cet. I, 181

²Muḥammad Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'āṣirah*, (Damaskus: al-Ahālī, 1990), 823.

³Muḥammad Syahrūr, *Dirāsah Islāmiyyah Mu'āṣirah fī al-Daulah wa al-Mujtama'*, (Damaskus: al-Ahālī, 1994), Cet.I, persembahan.

(menikah dengan Luis), Bāsil dan Maṣūn. Sedangkan cucunya diantaranya bernama Muḥammad dan Kinān. Kasih sayang Muḥammad Syahrūr dalam keluarganya paling tidak diindikasikan dengan selalu melibatkan mereka dalam lembaran persembahan karya-karyanya. Selain itu juga tampak dalam penyelenggaraan pernikahan anak perempuannya, Rimā yang dirayakan dengan mengundang para tokoh agama bahkan tokoh politik dari partai al-Bath, partai paling berpengaruh di Syiria pada waktu itu.⁴

Lepas dari pro-kontra tentang ide dan gagasan Syahrūr yang kontroversional, ia telah menjadi tokoh yang fenomenal. Pemikirannya yang liberal, kritis, dan inovatif telah mengantarkan dirinya sebagai seorang tokoh yang pantas diperhitungkan di dunia muslim kontemporer. Selain itu ia juga memiliki konsepsi yang realitas dalam persoalan akidah, politik dan tata sosial ke masyarakat Islam modern.⁵

b. Pendidikan dan Karir Intelektual Muḥammad Syahrūr

Muḥammad Syahrūr terkenal sebagai anak yang cerdas. Seperti halnya anak-anak pada umumnya, Muḥammad Syahrūr memperoleh pendidikan dasar, ia belajar di lembaga pendidikan Abd al-Rahman al-Kawakib Damaskus. Setelah menamatkan pendidikan dasar, ia melanjutkan ke jenjang pendidikan di lembaga pendidikan yang sama pula dan lulus pada tahun 1957, ketika usianya 19 tahun.

⁴Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme ...* 137.

⁵Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstuksi Hukum Islam di Dunia Modern*, (Yogyakarta: PT LKis Printing Cemerlang, 2010), 32-36.

Setahun kemudian pada bulan Maret 1958 atas beasiswa pemerintah, ia berangkat ke Moskow, Uni Soviet (sekarang Rusia), untuk mempelajari teknik sipil (*al-Handasāh al-Madāniyah*). Jenjang pendidikan ini ditempuhnya selama lima tahun mulai 1959 hingga berhasil meraih gelar diploma pada tahun 1961, kemudian ia kembali ke negara asalnya dan pada tahun 1965 ia mengabdikan diri pada Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus.⁶

Disela-sela pengabdianya Muḥammad Syahrūr mendapat tugas dari Universitas Damaskus ke Irlandia National University (*al-Jami'ah al-Qaumiyyah al-Irlandiyah*) guna melanjutkan studinya. Di Universitas tersebut ia menempuh program magister dan doktoral dalam bidang yang sama, yaitu spesialis mekanika pertahanan dan fondasi (*Mikanika Turbāt wa Asāsāt*). Ditahun 1969 Syahrūr meraih gelar Master dan tiga tahun kemudian, tahun 1972, dia menyelesaikan program Doktoral.⁷

Pada tahun yang sama ia diangkat secara resmi sebagai dosen Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus dan mengampu mata kuliah Mekanika Pertanahan dan Geologi (*Mikanika at-Turbāt wa al-Mansya'āt al-Arḍiyyah*).⁸ Tahun 1982-1983 Muḥammad Syahrūr dikirim oleh Universitas Damaskus untuk menjadi tenaga ahli pada Al-Sand Consult

⁶M. Aunul 'Abied Shah (ed.), *Islam Garda Depan Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, (Bandung: Mizan, 2001), 273.

⁷M. Aunul 'Abied Shah dan Hakim Taufiq, *Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam al-Qur'an: Tinjauan terhadap Pemikiran Muḥammad Syahrūr dalam Bacaan Kontemporer*, dalam M. Aunul 'Abied Shah (ed.), *Islam Garda...*, 37

⁸*Ibid.*,

di Arab Saudia, bersama rekan-rekannya membuka biro konsultan tehnik Dar al-Istisyarah al-Handasiyah di Damaskus.

Sebuah teori menyatakan bahwa setiap kegiatan intelektual yang memancar disebabkan karena terjadinya suatu kegelisahan yang melekat pada problematika sosial yang melingkupinya. Dengan kata lain, sebuah konstruk pemikiran yang muncul memiliki relasi signifikan dengan realitas sosial atas respon dan dialektika pemikiran dengan berbagai fenomena yang berkembang di masyarakat. Hal ini juga dialami oleh Muḥammad Syahrūr .

Kegelisahan Muḥammad Syahrūr selama ini adalah pertama terhadap kelompok mazhab-mazhab fikih dan teologi hanya membatasi perkembangan pemikiran Islam. Dimana pemikiran klasik yang dianggap sebuah kebenaran final yang sekaligus membumi pada masyarakat Islam. Selain itu, kedua terhadap kelompok mereka yang menyerukan sekulerisme dan modernitas yang menolak semua warisan Islam termasuk al-Qur'an merupakan bagian tradisi yang diwarisi dianggap sebagai narkotik. Hal ini yang memicu Muḥammad Syahrūr mengkritik kedua kelompok tersebut. Sehingga membuatnya untuk merekonstruksi suatu teori. Tujuan Muḥammad Syahrūr agar perkembangan pemikiran Islam tidak stagnan yang menyeru untuk kembali pada al-Qur'an sebagai wahyu Tuhan dalam paradigma pemahaman yang baru sehingga perkembangan Islam bisa sesuai kebutuhan zaman. Dalam rangka tersebut, secara historis pemikir Islam kontemporer dari Syiria ini

mengalami evolusi pada pembentukan pengetahuan keilmuannya dan pada akhirnya dia merekonstruksi teori hermeneutika.⁹

Tahun 1970-1980 saat dia studi di Universitas al-Qaumiyyah al-Irlandiyah di Dublin Irlandia, dia merasakan bahwa kajian keislamannya tidak menghasilkan sesuatu yang bermakna, terutama saat ia mengkaji masalah *adz-dzikir*, baik metodologi, istilah-istilah pokok maupun pemahaman tentang risalah dan kenabian. Dia melihat bahwa kajian keislaman telah terjebak dalam tradisi taklid dan pembahasannya hanya itu-itu saja mengekor pada tradisi pemikiran klasik. Begitu juga tradisi kalam dan fiqih, tradisi pemikiran kalam telah terjebak pada tradisi pemikiran Asy'ariyah atau Mu'tazilah, sedang fiqih terjebak pada pemikiran *al-fuqaha al-khamsah*. Hal ini telah menjadi ideologi yang membunuh pembahasan yang bersifat ilmiah. Kajiannya selama sepuluh tahun ini kemudian membawanya pada realitas asasiyah bahwa Islam tidak seperti yang ada dalam kajian awal yang bersifat *taqlidi*, karena kita tidak dapat menghadirkan produk pemikiran masa lalu kepada masa kini dengan seluruh problemnya. Karena itu, ia menegaskan perlunya umat Islam membebaskan diri dari bingkai pemikiran yang *taqlid* dan tidak ilmiah.¹⁰

Pemikiran Muḥammad Syahrūr mulai fokus terhadap kajian ilmu keislaman saat berada di Dublin Irlandia sejak ia mengambil program Magister dan Doktoralnya. Di samping itu peranan temannya Dr. Ja'far

⁹Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta:LkiS, 2010), 102-103

¹⁰M. In'am Esha, *Muḥammad Syahrūr: Teori Batas, Pemikiran Islam Kontemporer*, ed. A. Khudori Soleh, (Yogyakarta: Jendela, 2003), 297.

Dakk al-Bab juga sangat besar. Sebagaimana yang diakuinya, berkat pertemuannya dengan Ja'far pada tahun 1958 dan 1964, Muḥammad Syahrūr dapat belajar banyak tentang ilmu-ilmu bahasa. Oleh Ja'far, Ia diperkenalkan dengan beberapa teori linguistik, seperti al-Farra, Abu Ali al-Farisi, Ibn Jinni dengan perspektif sinkronisnya, sampai Abdul Qahir Al Jurjani dengan perspektif diakronisnya.¹¹

Dari pemikiran mereka itu, dia memahami pelbagai permasalahan bahasa Arab. Seperti pemahaman bahwa lafadz mengikuti makna, bahwa bahasa Arab adalah bahasa yang tidak mengenal sinonim (*taaraduf*). Lalu Ia meninjau ulang tema-tema penelitiannya yang pernah dilakukan sebelumnya, seperti pengertian terminologis dari *al-*, *al-Qur'ān*, *al-Furqān*, *al-Dzīkr*, *Umm al-Kitāb*, *al-Lauh al-Mahfūd*, *al-Imam al-Mubin*, *al-Hadith* dan *Ahsan al-Hadith* dengan perspektif baru seperti *al-Inzal Wa al-Tanzil dan al-Ja'*, yang dikaji hingga selesai pada bulan Mei 1982. Lanjut ditahun 1984-1986 Syahrūr banyak menulis tema-tema inti yang dikaji dari *al-Muṣḥaf*, yakni kitab suci al-Qur'an dalam pandangan mayoritas umat muslim bersama Ja'far Dakk Albab.¹² Fase itulah yang melatarbelakangi pemikiran Muḥammad Syahrūr Sehingga dia merekonstruksi kerangka epistemologinya dan juga dalam penggunaan analisis linguistik atau bahasa yang semuanya tertuang dalam bukunya "*al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*".

¹¹Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir...*, 104

¹²Muḥammad Syahrūr, *Islam dan Iman Aturan-Aturan Pokok*, terj.M. Zaid Su'di, (Yogyakarta:Ircisod, 2015), xiv.

c. Karya Intelektual Muḥammad Syahrūr

Selain karya-karya dalam bidang spesialisasinya, dalam bidang kajian keislaman Muḥammad Syahrūr juga telah menghasilkan beberapa karya yang cukup penting dan memiliki pengaruh yang sangat luar biasa terhadap gerak perkembangan pemikiran Islam kontemporer. Bahkan, karena kajian keislaman inilah, namanya menjadi sangat populer dalam kancah pemikiran Islam kontemporer. Setidaknya ada lima buku yang telah dihasilkan Muḥammad Syahrūr dalam diskursus *Dirāsah Islāmiyyah*. Berikut ini buku-buku yang telah ditulisnya :

- 1) *Al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'āṣirah* (prinsip dan dasar hermeneutika al-Qur'an kontemporer) yang diterbitkan (pertama kali) pada 1990 oleh penerbit al-Ahālī di Damaskus.¹³ Buku ini tidak hanya memuat tulisan Syahrūr saja, namun dalam buku ini Ja'far Dakki al-Bab selaku guru linguistiknya pun juga menulis risalah yang berjudul *Asrār al-Lisānal-'Arabi* selain juga memberikan pengantar. Hasil pemikiran yang tertuang dalam *al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'āṣirah* dilatar belakangi oleh kegelisahan Syahrūr melihat "penyakit kronis" yang sedang menjangkiti dunia Islam dan dinamika pemikiran Islam.

Dalam menyusun buku pertamanya ini Syahrūr melampaui tiga fase. Fase pertama adalah ketika ia melakukan *review* (1970-1980), yakni ketika masih ia belajar di Universitas al-Qaumiyyah, Irlandia,

¹³Sahiron Syamsuddin, *Metode Intratekstualitas Muḥammad Syahrūr dalam Penafsiran al-Qur'ān dalam Studi al-Qur-ān Kontemporer*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 133.

untuk memperoleh gelar Magister dan Doktor dalam teknik sipil. Pada fase ini Syahrūr merasa kesulitan untuk melepaskan diri dari kungkungan paradigma keilmuan Islam lama. Akibatnya, pada fase ini, menurut pengakuan Syahrūr sendiri, tidak menghasilkan sesuatu yang berarti. Fase kedua adalah fase pengenalan dengan mazhab historis ilmiah dalam studi kebahasaan, terutama pikiran-pikiran Abu Ali al-Farisi, Ibn Jinni (murid al farisi) dan Abdul Qahir Al Jurjani, melalui kawan lamanya. Fase ketiga adalah fase penyusunan akhir (1986-1990).

Bab pertama *adz-dzikh*, menurut pengakuan Syahrūr bab yang paling sulit sejak musim panas 1986 hingga akhir 1987. Draf awal dari bab kedua, *Jadl al-Kwan wa al-Insan* (dealetika dalam manusia) sesuai susunan pada musim panas 1988, yang kemudian didiskusikan lagi bersama Ja'far Dakk Albab. Sedangkan bab-bab selanjutnya disusun pada tahun-tahun berikutnya.¹⁴

- 2) *Dirāsah Islāmiyyah Mu'āṣirah fi al-Daulah wa al-Mujtama'* (studi Islam kontemporer tentang negara dan masyarakat) yang diterbitkan oleh penerbit yang sama pada tahun 1994. Dalam buku ini, diuraikannya tentang tema-tema sosial politik yang terkait dengan persoalan kemasyarakatan (*al-mujtama'*) dan negara (*al-daulah*). Dengan tetap berpijak pada tawaran metodologisnya dalam memahami al-Qur'an sebagaimana tertuang dalam buku pertamanya. Secara

¹⁴ *Ibid.*,41-42.

konsisten Syahrūr membangun konsep keluarga, masyarakat, negara dan tindakan kesewenang-wenangan atau tirani (*al-istibdad*) dalam perspektif al-Qur'an. Di samping itu, dalam buku ini Syahrūr juga mengurai berbagai tanggapan dan kritikan atas buku pertamanya, seraya menegaskan bahwa ia berbeda dengan para pengkritiknya dalam hal epistemologi.¹⁵ Dari perbedaan ini prinsip ini maka tidak mengherankan jika hasil pemikiran dan penafsirannya tidak akan pernah bisa sinkron dengan mereka (kritikus).

- 3) *Al-Islām wa al-Īman: Manzūmat al-Qiyam* (Islam dan iman: pilar utama) yang diterbitkan tahun 1996 oleh al-Ahāfī, Damaskus. Dalam buku ini, Syahrūr mencoba mengkaji ulang bahkan mencoba merekonstruksi beberapa hal mendasar dan penting dalam sistem akidah Islam. Iman dan Islam adalah dua tema yang menjadi objek kajiannya dalam karya ini. Dalam usaha menemukan kesimpulan Syahrūr menggunakan metode tematik. Ia terlebih dahulu mengelompokkan ayat yang mengandung tema iman dan Islam. Setelah itu kemudian Ia melakukan analisa dengan menggunakan pendekatan kebahasaan. Melalui pelacakannya terhadap semua ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan persoalan di atas, Syahrūr menemukan kesimpulan yang benar-benar berbeda dengan rumusan ulama-ulama terdahulu. Selain itu, buku ini juga membicarakan

¹⁵Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, 32-35

tentang masalah kebebasan manusia, perbudakan dan tentang ritual ibadah yang terangkum dalam *konsep al-'ibād wa al-'ābid*.¹⁶

- 4) *Nahwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, yang terbit pada tahun 2000. Buku ini juga diterbitkan oleh penerbit al-Ahālī di Damaskus. Ia mengungkapkan dalam halaman "*tanwih*" bahwa buku ini sebagai penyempurna terhadap kekurangan-kekurangan yang terdapat dalam ketiga buku-buku Syahrūr sebelumnya. Secara khusus buku ini memuat tentang metode penafsiran terhadap ayat-ayat *aḥkam* (bagian ayat-ayat *muḥkamat* atau yang disebut *Umm al-Kitāb*) dalam *al-Tanzīl*. Namun demikian tidak semua ayat-ayat *aḥkam* yang ada dalam *al-Tanzīl* diangkat dan dianalisa. Analisa dalam buku ini sebagaimana tertulis dalam sampulnya lebih mengerucut kepada fikih *al-mar'ah* (fikih berkenaan dengan perempuan).¹⁷ Ada kesamaan pembahasan antara buku ini dengan buku pertamanya. Setidaknya ada tiga bab (wasiat, poligami dan *libās*) yang kembali dikritisi dan dianalisa dalam buku ini; hanya saja dalam buku ini lebih dipertajam dan diperdalam.
- 5) *Tajfif Manābi' al-Irhāb*. Buku ini diterbitkan oleh al-Ahālī di Damaskus pada tahun 2008. Buku ini ditulis Syahrūr setelah ia mengamati banyaknya kekerasan dan kejahatan kemanusiaan yang mengatasnamakan agama yang berpuncak dengan terjadinya tragedi

¹⁶Muḥammad Syahrūr, *Islam dan Iman...*, 113

¹⁷Muḥammad Syahrūr, *Nahw Uṣūl Jadīdah Li al-Fiqh al-Islāmī*, Terj. Sahiron Syamsuddin, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), Cet.VI, 15

11 September 2001 di Amerika. Setelah melakukan analisa pada beberapa ayat-ayat *al-Tanzīl*, ia menarik benang merah bahwa kejadian tersebut bukan karena kesalahan dalam *al-Tanzīl*, namun lebih kepada sempitnya interpretasi atas teks. Selain itu sebagai sebuah tradisi yang eksis sejak lama ternyata dalam perjalanannya Islam tidak bisa lepas dari terma-terma bernada kasar seperti perang, pembunuhan (*al-qaṭl*), *syahid* dan *syahādah* yang berjaminkan masuk surga secara langsung. Keadaan ini diperparah oleh fikih Islam yang selalu mengekang kebebasan seseorang dalam memeluk keyakinan tertentu. Tidak hanya itu bahkan dalam fikih Islam memposisikan pembunuhan seorang murtad dan taat kepada pemimpin (meskipun lalim) sebagai salah satu bentuk *hisbah* (taat) kepada Allah. Keadaan ini mulai terjadi sejak akhir akhir Dinasti Umayyah dan awal dari dinasti Abbasiyyah.¹⁸ Setelah melakukan kritisi Syahrūr pun melanjutkan dengan melakukan penafsiran tentang bagaimana sebenarnya maksud dari ayat-ayat yang disalah maknai tersebut.

Selain berkarya dalam bentuk buku sebagaimana telah diuraikan di atas Syahrūr juga produktif menulis artikel keislaman yang dimuat di beberapa media cetak. Seperti “*The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies*”, dalam *Muslim Politics Report of the Council on Foreign Relations* (1997)¹⁹, dan

¹⁸Muḥammad Syahrūr, *Tajfif Manā bi' al-Irhāb*, (Damaskus: al-Ahāli, 2008), 19

¹⁹Muḥammad Syahrūr, “*The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies*”, *Muslim Politics Report of the Council on Foreign Relations*, 14 Juli 1997.

“*Islam and the 1995 Beijing World Conference on Woman*”, dalam *Kuwaiti Newspaper* dan kemudian dipublikasikan juga dalam *Charles Kurzman (ed.), Liberal Islam: A Sourcebook* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1998).²⁰

2. Biografi Muhammad ‘Alī al-Ṣābūnī

a. Riwayat Hidup Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī

Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī adalah seorang pemikir baru yang cukup produktif dalam menghasilkan karya tulis, khususnya di bidang tafsir al-Qur’an (mufasssir). Dia adalah seorang profesor di bidang syari’ah dan dirasah Islamiyah (Islamic Studies) di Universitas King Abdul Aziz Makkah al-Mukarramah.²¹

Nama lengkapnya adalah Muḥammad ‘Alī bin Jamīl al-Ṣābūnī. Ia dilahirkan di Aleppo, Damaskus pada tahun 1347 H/1928 M. Ia merupakan dosen Fakultas Syari’ah dan Dirāsah Islamiyah di Makkah.²² ‘Alī al-Ṣābūnī belajar di kuliya al-Syari’ah wa al Dirasah al-Islamiyah di Makkah. Setelah beliau menamatkan di Tsanawiyah al-Syari’ah, beliau menuntut ilmu ke Suriah, dan beliau menyempurnakannya di al-Azhar Cairo. Di al-Azhar inilah beliau memperoleh *syahadah al-Aliyah* (cumlaude) pada tahun 1371 H/1952 M,

²⁰Muḥammad Syahrūr, “*Islam and the 1995 Beijing World Conference on Woman*” dalam Chales Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook*, (New York & Oxford: Oxford University Press, 1998).

²¹Muhammad Yusuf, *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: Teras, 2006), 49.

²²Muḥammad ‘Alī Al-Ṣābūnī, *Ṣafwah al-Tafāsīr*, Juz I, (Beirut: Dār al-Ihya al-Turas al-‘Arabi, 1993), 19.

dan di sana juga dia memperoleh Magister Syari'ah pada tahun 1953 M.²³ Namanya begitu mendunia. Ia adalah seorang ulama dan ahli tafsir terkenal dengan keluasan dan kedalaman ilmunya serta sifat wara-nya. Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī dibesarkan ditengah-tengah keluarga terpelajar. Ayahnya Syaikh Jamīl merupakan seorang tokoh ulama terkenal di Aleppo.

Kepakaran 'Alī al-Ṣābūnī juga ditandai oleh kekayaan prespektifnya tentang sejarah dan keluasan cakupan pembahasannya dalam mengkritisi karya-karya terdahulu dalam khazanah keilmuan Islam, serta karya tulis tentang keIslaman, terutama tentang al-Qur'an dan luar Islam (*outsider*), yakni para orientalis dan para pemikir sekuler. Sistematisnya jelas dan runtut, dalam hal menetapkan peristiwa keislaman serta menyangga tuduhan pada musuh Islam dalam karya-karya kontroversial.²⁴

b. Pendidikan dan Karir Intelektual Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī

Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī memulai belajarnya dari kecil di Suria, sampai menamatkan Tsanawiyah (setingkat SMU) yang merupakan akhir belajarnya di Suria. Ia memperoleh pendidikan dasar dan formal mengenai bahasa Arab, ilmu waris dan ilmu-ilmu Agama di bawah bimbingan Ayahnya sendiri. Kemudian ia meneruskan belajarnya di Universitas al-Azhar Mesir dan mendapatkan gelar Lc (setara dengan

²³Hussain, Muḥammad al-Dzahabi, *At-Tafsir wa al-Mufasssirūn*, (Cairo : Maktabah Wahabah, 2003), 507.

²⁴M. Yusron, M.A, dkk, *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta : Teras, 2006), 51.

gelar sarjana S1) pada tahun 1371 H/ 1952 M. Setelah selesai mendapatkan gelar tersebut, ia melanjutkan di Universitas yang sama sampai mendapat gelar Magister pada tahun 1954 M dalam bidang spesialis hukum syar'i. Ia menjadi utusan dari Kementrian Wakaf Suria untuk menyelesaikan *al-Dirasah al-'Ulya* (sekolah pascasarjana).²⁵

Muhammad 'Alī al-Ṣābūnī memiliki pengetahuan yang luas, dengan kegiatannya yang menonjol dibidang ilmu pengajaran, ia juga banyak menggunakan kesempatan dan waktunya untuk menuliskan karya-karya ilmiahnya yang bermanfaat. Menurut rektor Universitas al-Malik 'Abdu al-'Azīz, Abdullāh Umar Naṣif, Muhammad 'Alī al-Ṣābūnī adalah salah satu ulama yang menyibukkan diri dalam bidang tafsir-tafsir al-Qur'an, dan juga kritikus para mufassir. Karya-karyanya sangat berguna bagi pada ulama dan pencari ilmu.²⁶ Dalam menuangkan pemikirannya, Muhammad 'Alī al-Ṣābūnī tidak tergesa-gesa dan tidak berorientasi mengejar banyak karya tulis, namun menekankan segi ilmiah ke dalam pemahaman dan aspek-aspek kualitas dari segi karya ilmiah, untuk mendekati kesempurnaan dari segi kebenaran. Sehingga karya-karyanya di lingkungan ulama Islam dianggap tidak hanya penting bagi umat Islam secara umum namun juga penting untuk ditelaah.

Di samping sibuk mengajar, 'Alī al-Ṣābūnī juga aktif dalam organisasi Liga Muslim Dunia. Saat di Liga Muslim Dunia, ia menjabat

²⁵Muhammad Ali Iyazi, *al-Mufasssirūn Hayātuhu wa Manhajuhum*, (Teheran: Muassasah al-. Tiba'ah wa al-Naṣr, 1994), 407.

²⁶Muhammad 'Alī Al-Ṣābūnī, *Ṣafwah al-Tafāsīr*, Juz I..., 19.

sebagai penasihat pada Dewan Riset Kajian Ilmiah mengenai al-Qur'an dan Sunnah. Ia bergabung dalam organisasi ini selama beberapa tahun. Setelah itu, ia mengabdikan dirinya sepenuhnya untuk menulis dan melakukan penelitian.

c. Karya Intelektual Muhammad 'Alī al-Ṣābūnī

1) *Ṣafwat al-Tafāsīr*

Muhammad 'Alī al-Ṣābūnī menyusun kitab ini pada tahun 1381 H yang ia kerjakan selama lima tahun setiap pagi dan malam. Ketika ia menulis sesuatu dalam kitab ini, ia lebih dahulu membaca kitab-kitab tafsir yang telah disusun oleh ulama tafsir terdahulu, kemudian ia mengambil yang paling ṣahih dan menurutnya paling benar.²⁷

Terdiri dari tiga juz yang menggabungkan antara riwayat *bi al-Ma'thūr* dan *bi al-Manqūl* dan disandarkan kepada kitab-kitab terdahulu seperti al-ṭabari, al-kasyāf, al-qurṭūbi, al-alūsi, Ibn al-kathīr dan lain-lain dengan *uslub-uslub* yang mudah dan riwayat hadith serta pembahasan kebahasaan. Menurut guru besar Universitas al-Azhar, Abd al-Halīm al-Maḥmūd, kitab *Ṣafwat al-Tafāsīr* yang dikarang oleh Muhammad 'Alī al-Ṣābūnī merupakan kitab yang menyebutkan pendapat yang paling ṣahih dalam penafsiran al-Qur'an dengan ringkas dan mudah.²⁸

2) *Rawā'i al-Bayān fī Tafāsīr Ayāt al-Aḥkām*

²⁷Muhammad Ali Iyazi, *al-Mufasssirūn Hayātuhu ...*, 408.

²⁸Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Ṣafwah al-Tafāsīr*, Juz I..., 20.

Kitab ini berupa tafsir *mauḍu'i* (tematik) terhadap ayat-ayat hukum yang ada dalam al-Qur'an. Dalam arti, dari kitab inilah kaum muslim dapat mengambil rujukan hukum-hukum (*masadir al-ahkam*), sekaligus sebagai *marja' al-awwal* (rujukan utama), yakni al-Qur'an. Melalui karya inilah, umat Islam memperoleh banyak informasi dan manfaat, karena dapat mengetahui hukum-hukum positif keagamaan, kemasyarakatan, dan sebagainya. Sehingga umat Islam tidak repot dan pelik dalam memahami al-Qur'an secara utuh.

Rawā'i al-Bayān fī Tafsīri Ayāt al-Ahkām min Al-Qurān terjemahan harfiahnya adalah keterangan yang indah dalam tafsir ayat-ayat hukum al-Quran merupakan nama salah satu tafsir karya 'Alī al-Ṣābūnī yang sangat menarik. Dikatakan menarik karena ini adalah karya pilihan yang telah ia lalui selama 10 tahun pengalamannya dalam penelaahan ilmiah. Hal ini sebagaimana ungkapannya di pengantar tafsir tersebut, "...aku hidup cukup lama dengan kondisi yang mulia itu hingga 10 tahun, aku pun sudah menorehkan karya-karya berbentuk buku, dimana yang terakhir adalah kitab yang ku beri judul..."²⁹

Sebagaimana tafsir-tafsir masa kini, metode penulisan al-Ṣābūnī dalam *Rawā'i al-Bayān* hampir tidak jauh berbeda. Hanya saja penafsir menegaskan bahwa banyak hal yang di tafsirnya itu, sehingga

²⁹Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Rawā'i al-Bayān Fī Tafsīri Ayāt Al-Ahkām min Al-Qurān*, vol. I (Damaskus: Maktabah Al Ghazali, 1980), Cet ke III, 10.

dia merumuskan 10 langkah dalam menafsirkan al-Quran, yang akan peneliti bahas di sub bab selanjutnya.³⁰

Kitab ini terdiri dari dua jilid, yang memadukan antara tafsir-tafsir ayat *ahkām* dari kalangan *mutaqaddimīn* dan *mutaakhirīn*. hal ini digunakan untuk memudahkan pembaca mengetahui dan memahami al-Qur'an dari beberapa pendapat. Dalam menafsirkan ayat *ahkām*, Muhammad 'Alī al-Ṣābūnī menerangkan hikayat *al-tasyri'* dengan dasar yang rasional dan logis serta tinjauan dari berbagai segi. Ia juga menyanggah tuduhan-tuduhan dari para orientalis dalam tulisan-tulisan mereka yang melampaui batas, hal ini sebagaimana yang diungkapkan oleh Abdullah Abd al-Ghani al-Ḥayyāt.³¹

Metode Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī ketika menafsirkan ayat dalam *Rawā'ī al-Bayān* tertera pada pengantar tafsir di awal kitabnya. Disana dia hanya mengumpulkan ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum, sehingga disusun per materi. Setidaknya terdapat beberapa langkah yang harus ia lakukan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran, yakni:³²

- a) Analisis teks dengan berpegang pada pendapat-pendapat ahli tafsir dan ahli bahasa Arab.

³⁰ *Ibid.*, 11

³¹ *Ibid.*, .

³² *Ibid.*, 23

- b) Makna global dari ayat-ayat al-Quran dengan bentuk yang ringkas.
- c) Menerangkan sebab turunnya ayat jika terdapat riwayat mengenai hal tersebut.
- d) Relasi antara ayat sebelum dan sesudah.
- e) Membahas ragam *i'rāb* dengan ringkas (*i'jaz*).
- f) Laṭaif yakni Keunikan-keunikan yang terdapat dari ayat yang ditafsirkan.
- g) Hukum syara' dan dalil para ahli fikih, dengan menguatkan salah satu dari dalil-dalil tersebut.
- h) Menjelaskan maksud yang dikehendaki dari ayat-ayat dengan ringkas.

3) *Al-Tibyān fī Ulūm al-Qur'ān*

Merupakan kitab *ulūm al-Qur'ān* yang membahas sekitar al-Qur'an mulai dari pentadwinannya, *asbāb al-nuzūl*, *qirā'at* dan kaidah-kaidah penafsiran, ayat-ayat *muḥkam* dan *mutasyābih*, *'ām* dan *khāṣ*, *nasikh* dan *mansukh* dan lain sebagainya.

4) *Mukhtaṣār* Tafsīr Ibn al-Kathīr

Kitab ini merupakan ringkasan kitab tafsir karya Ibnu Kathir. Dalam ringkasan kitab tafsir monumental ini, Al-Ṣābūnī menempuh metode mauḍu'i (tematik). Dari upaya inilah, umat Islam dapat membaca tafsir Ibnu Kasir secara mudah, ringkas, dan komprehensif,

serta diharapkan para pembaca mampu mencerna kandungan substansinya secara memadai.

- 5) *Mukhtaṣar* Tafsīr al-Ṭabari Jāmi' al-Bayān
- 6) *Al-Nubuwwah wa al-Anbiya'*
- 7) *Al-Mawarith fi al-Syari'ah al-Islāmiyyah 'ala Ḍūl al-Kitāb wa al-Sunnah*
- 8) *Tanwīru al-Adzhan min Tafsīr Rūh al-Bayān*
- 9) *Qabs Min Nūr al-Qur'an*

B. PROFIL KITAB

1. *Al-Kitāb wa al-Qur'an Qira'ah Mu'āṣirah* karya Muḥammad Syahrūr

Buku ini adalah buku pertama Muḥammad Syahrūr yang terdiri dari 822 halaman dengan empat bab pembahasan. Penyusunan buku ini banyak dipengaruhi oleh Ja'far Dikki al-Bab rekan sekaligus gurunya dalam bidang linguistik. Muḥammad Syahrūr bertemu dengan Ja'far di kala keduanya sama-sama belajar di Universitas Moskow.³³ Ja'far banyak memberikan masukan khususnya dalam perumusan metodologi dan memberikan kata

³³Ja'far Dikki al-Bab adalah teman sejawat Muḥammad Syahrūr di Universitas Damaskus. Ia adalah seorang guru besar bidang ilmu bahasa. Mereka bertemu ketika sama-sama menyelesaikan studi di Universitas Moskow antara tahun 1958-1964. Setelah itu mereka berpisah karena Muḥammad Syahrūr melanjutkan studinya di *Ireland National University* Dublin-Irlandia. Sementara Ja'far menyelesaikan studinya hingga doktoral di Universitas Moskow dan selesai pada tahun 1973 dengan judul disertasi "*al-khaṣaiṣ al-banawiyah al-'Arabiyah fi Dhau'i al-Dirāsah al-Lisāniyah al-Hadithah*". Pada tahun 1980, kedua teman lama ini bertemu kembali dan terjadilah perbincangan yang sangat berkesan bagi keduanya. Ja'far melihat bahwa Muḥammad Syahrūr memiliki perhatian yang begitu kuat terhadap bahasa, filsafat dan al-Qur'an. Kemudian Ja'far menyarankan agar Muḥammad Syahrūr membaca disertasinya dan semenjak itu pula hubungan keilmuan antara keduanya semakin intensif sehingga menghasilkan buku *al-Kitāb wa al-Qur'an; Qira'ah Mu'āṣirah. Lihat; Muhammad Syahrūr, al-Kitāb wa al-Qur'an...*,46-47.

pengantar dalam buku ini. Buku ini merupakan hasil kajiannya selama lebih kurang 20 tahun (1970-1990).³⁴

Setidaknya ada tiga tahapan dalam penyusunan buku tersebut. Tahap pertama (1970-1980). Masa ini diawali ketika ia berada di Universitas Dublin. Masa ini merupakan masa pengkajian (*muraja'āt*) serta peletakan dasar awal metodologi pemahaman *al-dzīkr*, *al-kitāb*, *al-risālah*, *al-nubuwwah* dan sejumlah kata kunci lainnya. Tahap kedua (1980-1986). Masa ini merupakan masa yang penting dalam pembentukan kesadaran linguistiknya dalam pembacaan kitab suci yang diawali dengan berjumpa teman se-almamaternya Ja'far Dikki al-Bab yang menekuni linguistik di Universitas Moskow. Melalui Ja'far itulah, Muḥammad Syahrūr banyak diperkenalkan dengan pemikiran ulama tata bahasa Arab semisal al-Farrā', Abū 'Alī al-Fārisī, Ibn Jinnī, serta al-Jurjanī. Setelah mendalami pemikiran tokoh-tokoh tersebut, Muḥammad Syahrūr sampai kepada satu kesimpulan bahwa tidak ada sinonimitas (*'adam al-tarāduf*) dalam bahasa Arab. Sejak tahun 1984, Muḥammad Syahrūr mulai menulis pikiran-pikiran penting yang diambil dari ayat-ayat yang tertuang dalam kitab suci. Melalui diskusi bersama Ja'far, Muḥammad Syahrūr berhasil mengumpulkan hasil pikirannya yang masih terpisah-pisah.³⁵

Tahap ketiga (1986-1990). Muḥammad Syahrūr mulai mengumpulkan hasil pemikirannya yang masih berserakan. Hingga tahun 1987, Muḥammad Syahrūr telah berhasil merampungkan bagian pertama yang berisi gagasan-

³⁴ *Ibid.*, 34.

³⁵ *Ibid.*,

gagasan dasarnya. Segera setelah itu, bersama Ja'far, Muḥammad Syahrūr berhasil menyusun hukum dialektika umum yang ia bahas di bagian kedua buku tersebut. Pada tahun 1992, cetakan pertama buku ini diterbitkan di Mesir.³⁶

Menurut Peter Clark, bahwa buku Muḥammad Syahrūr ini telah mengguncang dunia Arab dan sangat kontroversial, sehingga mengundang banyak kecaman. Namun, tidak dapat dinafikan bahwa buku ini mengungkap gagasan-gagasan yang cerdas dan liberal mengenai konsep-konsep al-Qur'an, baik yang berkaitan dengan diskursus teologi, hukum, moral, maupun sosial kemasyarakatan. Buku ini sangat menantang, sebab ia mencoba untuk melakukan eksperimentasi pemikiran dan metodologi baru terhadap kajian al-Qur'an yang sangat mendasar.³⁷

Buku tersebut untuk pertama kali diterbitkan di Mesir oleh percetakan al-Ahālī yang bermarkas di Damaskus. Buku ini sukses dan mendapat sambutan yang luar biasa bahkan dinilai sebagai salah satu buku terlaris (*best seller*) di Timur Tengah.³⁸ Terbukti, buku ini telah terjual kurang lebih 20.000 eksemplar pada terbitan perdananya dan telah empat kali cetak ulang

³⁶ *Ibid.*, 6-48

³⁷ Abdul Mustaqim, *Mempertimbangkan Metodologi Tafsir Muḥammad Syahrūr*, dalam buku *Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yogya*, (Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003), 121.

³⁸ Karya Muḥammad Syahrūr sempat menjadi *best seller* di Timur Tengah bukan karena kualitas kandungannya akan tetapi lebih karena faktor-faktor berikut ini: *pertama*, buku ini berusaha menawarkan ide-ide baru ketika penulisnya merasa tidak lagi puas terhadap ide-ide salaf dengan menyandarkan pada produk abad ke- 20 dan memanfaatkan kemajuan dan penemuan ilmiah modern. *Kedua*, tidak adanya karya-karya pemikir lain yang dengan berani menyodorkan tema-tema yang berbahaya dan rawan sebagaimana yang dikaji dalam bukunya *qirā'ah mu'āshirah*. *Ketiga*, buku ini juga berusaha melepaskan ikatan-ikatan, larangan-larangan dan sanksi-sanksi hukum yang selama ini telah hidup dalam lingkungan sosial di belahan dunia timur. Lihat Māhir al-Munjīd, *Munāqasyat al-Isykāliyah al-Manhājiyah fī al-Kitāb wa al-Qur'ān*, (Beirut: A'lām al-Fikr, t.th), 211-213.

dalam kurun waktu satu setengah tahun. Bahkan, versi bajakan dan foto copy banyak beredar di Lebanon, Yordania, Mesir, termasuk di Indonesia. Terbitnya buku ini tentunya menimbulkan respon yang beragam, baik pro maupun kontra.

Bagi kalangan yang kontra dan menolak, gagasan dekonstruktif Muḥammad Syahrūr tersebut dinilai sebagai pendangkalan terhadap agama, sehingga menyebabkan dirinya dituduh sebagai “*an enemy of Islam*” dan “*a western zionist agent*” serta ingkar sunnah. Gugatan terhadap bukunya, sempat mewarnai polemik di berbagai media, baik cetak maupun elektronik di Timur Tengah. Syaikh Sa’id Ramadhân al-Bûthy, misalnya, di sebuah jurnal Timur Tengah yang bernama *Nahj al-Islām* menulis gugatannya dengan tajuk “*al-Khilāfiyah al-Yahūdiyyah li Syi’ari Qirā’ah Mu’āṣirah*”. Lebih lanjut, Syauqi Abu Khalil sembari mengulangi gugatan al-Buṭī menganggap karya Syahrūr tersebut sebagai perpanjangan tangan zionis (*tanfīzhan li waṣiyati al-ṣahyūniyah*). Adapun kritikan dan bantahan dalam bentuk buku antara lain misalnya, Saḫīm al-Jābī, yang menulis tesis yang bertajuk “*al-Qirā’ah Mu’āṣirah lī al-Duktūr Syahrūr: Mujarrad Tanjīm*” (3 jilid terbit tahun 1991). Menurut Saḫīm al-Jābī bahwa karya Syahrūr tersebut “hanyalah dugaan semata” (*mujarradu tanjīm*) bukan karya hasil dari penelitian yang akurat dan komprehensif.³⁹

Sebaliknya, bagi kalangan yang setuju dengan pemikiran Syahrūr, memberikan penilaian positif dan menganggap bahwa karyanya itu

³⁹Ardiansyah, *Konsep Sunnah dalam Perspektif Muḥammad Syahrūr Suatu Pembacaan baru dalam Kritik Hadith*, dalam Jurnal MIQOT, Vol.XXXIII, No.1 Januari-Juni 2009, 6.

merupakan pembacaan baru yang memberikan pencerahan. Wael Hallaq menyatakan bahwa pandangan-pandangan Syahrūr lebih meyakinkan daripada karya ulama lainnya. Sebab metodologi yang ditawarkannya lebih kuat dan logis. Oleh karena itu, metodologi ini semestinya diterapkan dalam sistem pemikiran Islam karena bersesuaian dengan konteks sosial. Selain itu, terdapat pula karya-karya yang mengaguminya dari para sarjana Barat atau Islamolog seperti Peter Clark dalam bukunya “*Review Article: The Syahrūr Phenomenon: A Liberal Islamic Voice from Syria*”, Charles Kurzman dalam bukunya “*Liberal Islam: A Source Book*” dan Dale F. Eickelman dalam dua tulisannya “*Islamic Liberalism Strikes Back*” dan “*Inside the Islamic Reformation*”. Andreas Christmann dosen University of Manchester, Inggris, yang memuji usaha Syahrūr yang gigih mendekonstruksi konsesus ulama (ijma’ ulama’) tradisional dalam bidang tafsir dalam tulisannya “*The Form is Permanent, but The Content moves: The Qur’anic Text an its Interpretations in Mohamad Shahrour’s al-Kitâb wa al-Qur’an*”.⁴⁰

Syahrūr merupakan seorang pemikir Islam yang tidak pernah menempuh pendidikan keislaman secara khusus, melainkan otodidak. Hal ini bermula dari kekecewaannya yang mendalam atas kekalahan Arab dari Israil pada tahun 1967. Ia pun bergerak untuk mengkaji khazanah Islam klasik (*turats*) dengan harapan memperoleh solusi atas krisis politik dan intelektual. Namun jalur yang dipilihnya bukanlah jalur yang radikal, tetapi

⁴⁰*Ibid.*, 7

jalur intelektual, karena shahrur meyakini sumbangsih pemikirannya itu dapat disebarluaskan melalui penulisan dan penerbitan buku-buku.⁴¹

Sejak abad ke-20 yang dipelopori oleh Jamaluddin al-Afghani, kemudian disusul oleh Muhammad Abduh, bangsa Arab bangkit sebagai bangsa baru yang pada lima puluh tahun setelah itu, tepatnya pada 1954, muncullah gerakan *Nasserisme* yang dipelopori oleh Jamal Abdel Nasser (w. 1970). Salah satu yang diproyeksikan dari gerakan ini adalah untuk mencari jalan dan cara yang dapat memperkokoh eksistensi dan kedudukan mereka di dunia masa kini yang sama sekali berbeda dengan dunia masa sebelumnya. Gerakan semacam inilah yang oleh Syahrūr dimasukkan dalam kategori gerakan yang mengusung modernitas, yang merupakan lawan dari gerakan kedua, yakni gerakan tradisionalitas. Gerakan kedua ini tidak bisa akomodatif terhadap tantangan zaman dalam proses pencarian jati diri di ruang hampa tanpa berpijak pada realitas. Hal itu lah yang melatari hasratnya untuk membaca kembali al-Qur'an dengan model kontemporer sebagai respon terhadap pembacaan tiranik atau hegemonik, karena selama ini yang terjadi dalam Islam adalah pembacaan repetitif, bukan pembacaan produktif.⁴²

Selain itu, paska kalahnya bangsa Arab atas Israel membawa Syahrūr turut melakukan kritik diri (*naqd al-dakhili*) dengan mempertanyakan kembali bagaimana seharusnya sikap kita terhadap tradisi dan modernitas

⁴¹Umma Farida, *Pemikiran dan Metode Tafsir al Quran Kontemporer*, (Yogyakarta: Idea Press, 2010), 48.

⁴²Kurdi dkk, *Hermeneutika Al-Quran & Hadis*, (Yogyakarta:elSAQ Press, 2010), 288-290.

yang terwujud bukan hanya melalui suatu pergerakan tetapi juga pemikiran yang oleh Syahrūr salah satunya dengan memahami kembali Al-Qur'an.⁴³

Hasil pemikiran yang tertuang dalam karya perdananya ini muncul sebagai respon kegelisahannya melihat fenomena pemikiran Islam yang menetapkan sekaligus menerapkan hukum di masa kini dengan menggunakan alat yang menurutnya pantas untuk digunakan pada masa lampau. Aplikasi ini mengesankan Islam tidak lagi berstatus universal yang dinarasikan dalam prinsip *Shalih li kulli zaman wa al-makan*, tetapi hanya cenderung bersifat temporal dan lokal saja. Kegelisahan ini diungkapkan secara rinci dalam beberapa poin berikut ini:

- a. Tidak adanya pegangan berupa metode ilmiah objektif dari para penulis muslim. studi teks tanpa mengikutsertakan sentimen apapun.
- b. Prakonsep yang lebih dahulu dimunculkan dari pada sebuah kajian dan penelitian terhadap kasus tertentu.
- c. Tidak diaplikasikannya filsafat humaniora dan tidak berinteraksi dengan konsep-konsep dasar teorinya
- d. Tidak adanya teori Islam kontemporer dalam ilmu humaniora khususnya yang berhasil diperas dari ayat-ayat al-Qur'an.
- e. Menurut Syahrūr, kaum muslim sedang mengalami krisis ilmu fiqh. Mereka hanya terpaku pada warisan dari imam lima saja. Dalam hal ini Syahrūr akan melakukan dekonstruksi sekaligus rekonstruksi sehingga

⁴³*Ibid.*, 291.

akan menghasilkan baik ushul fiqh sekaligus fiqh terapan yang sama sekali berbeda dari kelimanya.

Kegelisahan ini menjadi fase awal penulisan *Al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'āṣirah* yang dilaluinya pada tahun 1970-1980. Kegelisahan ini dimulai saat Syahrūr melanjutkan studinya di Dublin, Irlandia. Ketika itu Syahrūr merasa bahwa kajian keislaman yang diketahuinya tidak menghasilkan sesuatu yang bermakna terutama saat ia mengkaji tentang masalah “*al-Dzīkr*”. Kesia-siaan yang ia rasakan mencakup ranah metodologis, istilah-istilah pokok, maupun pemahaman tentang risalah dan kenabian. Menurut Syahrūr, kajian keislaman sejak dulu hingga sekarang tidak mengalami perkembangan yang berarti. Menurutnya, hal ini dikarenakan kajian tersebut telah terjebak *taqlid*. Seperti halnya dalam kajian ilmu fiqh dan ilmu kalam. Dalam ranah ilmu kalam misalnya secara riil telah terjebak dalam tradisi pemikiran Islam monumental dan fenomenal dalam dua kubu besar yaitu Asy'ariyyah dan Mu'tazilah. Sedangkan dalam kajian fiqh terjebak dalam tradisi pemikiran *al-fuqaha al-Khamsah*. Keadaan tersebut pada akhirnya menjadi ideologi yang disakralkan sehingga membunuh pembahasan-pembahasan yang bersifat ilmiah.⁴⁴

Kegelisahan ini menuntut pada pemikiran bahwa sebenarnya Islam tidaklah seperti yang ada pada kajian awal yang bersifat *taqlidi* dan terjebak dalam tradisi pemikiran pendahulunya. Keadaan ini dikarenakan generasi

⁴⁴Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, 39-41.

sekarang tak dapat menghadirkan produk pemikiran yang memiliki relevansi pada masa yang dialaminya sehingga umat Islam membebaskan diri dari bingkai pemikiran yang cenderung *taqlidi*.

Syahrūr juga berprinsip untuk memaksakan gagasan non-Qur’ani dalam penafsiran. Hal ini disebabkan karena Syahrūr cenderung ingin membuktikan kebenaran teori ilmiah dengan al-Qur’an karena bagi Syahrūr tidak ada pertentangan antara al-Qur’an dengan rasio dan realitas ilmu pengetahuan. Syahrūr juga berprinsip bahwa teks al-Qur’an bersifat otonom sehingga ia menolak keberadaan *asbāb al-nuzūl* dan menganggapnya tidak penting, teks akan dianggap memiliki kemandirian totalitas dimana makna teks hanya terdapat pada apa yang dikatakan, yang terlepas dari proses pengungkapannya dan makna sebuah teks tidak lagi terikat dengan pembicaraan awal yaitu teks tidak lagi terikat oleh apa yang awalnya dimaksudkan oleh pengarangnya pada konteks semula.⁴⁵

2. *Ṣafwah al-Tafāsīr, Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*⁴⁶ Karya Muhammad ‘Alī al-Ṣābūnī

a. Sejarah Kitab

Kitab tafsir ini merupakan karya mutakhir dari al-Ṣābūnī yang sampai saat ini menjadi karya monumentalnya dalam kitab tafsir, al-Ṣābūnī memadukan antara *al-ma’sūr* dengan *al-ma’qūl*, dan menghimpun

⁴⁵Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur’ān...*, 39-41.

⁴⁶Dalam edisi yang diterbitkan oleh Dar al-Kutub al-Islamiyah: Jakarta, 1999 berjudul *Ṣafwah al-Tafāsīr, Tafsīr al-Qur’ān al-Aẓīm*.

sejumlah pandangan ulama kenamaan dengan kitab-kitab tafsir yang monumental. Pandangan-pandangan yang dihimpunnya terutama adalah dari tafsir *al-Tabāri*, *al-Kasysyāf*, *al-Alūsī*, *Ibn Kasthīr*, dan *al-Bahr al-Muḥīṭ*, disamping sejumlah kitab tafsir lain. Kitab tafsir ini disusun dengan uslub yang indah namun tetap ilmiah dan dengan struktur yang mudah, namun tetap mengacu pada pola penafsiran al-Ṣābūnī yang memperhatikan sepuluh hal sebagaimana dipakai dalam pola tafsir *Ayāt al-Aḥkām* di atas.

Kitab ini terbit pertama kali untuk umum tahun 1996/1416 oleh penerbit Dar-al-fikr, Beirut, Lebanon⁴⁷ yang terdiri atas tiga jilid tebal (jilid pertama terdiri atas 568 halaman, jilid kedua terdiri atas 552 halaman, dan jilid ketiga 607 halaman). Dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an al-Ṣābūnī lebih banyak menafsirkan berdasarkan pengertian-pengertian ayat al-Qur'an itu sendiri dan tidak jarang menggunakan pola penafsiran ayat dengan ayat, hampir tidak ditemukan penggunaan hadith Nabi, kecuali sangat sedikit dalam penafsirannya. Hanya saja untuk memperkuat atau membandingkan hasil penikiran tafsirnya al-Ṣābūnī sering mengutip pendapat-pendapat mufassir besar, yang bagi umat Islam dunia sudah tidak asing lagi.

Dari kelebihan-kelebihan atas karya al-Ṣābūnī tersebut maka wajar jika setiap karya ilmiahnya langsung meledak dipasaran dan langsung

⁴⁷Pada terbitan ini, dalam kitabnya banyak sambutan dari tokoh-tokoh ulama terkemuka di Timur Tengah. Lihat; Muhammad 'Ali al-Ṣābūnī, *Ṣafwah al-Tafāsīr...*, 5

menjadi rujukan yang mantap di lingkungan Perguruan Tinggi Islam, baik di Timur Tengah maupun diseluruh masyarakat muslim. Demikian pula di Indonesia hampir semua karya al-Şābūnī selalu mendapat sambutan yang baik dikalangan Civitas Akademik maupun di Pesantren, sehingga sering menjadi rujukan utama, bagi mahasiswa muslim. (syari'ah pada khususnya) dan kalangan pesantren, tafsir-tafsirnya menjadi literatur yang harus dibaca bagi kalangan Civitas Akademik Muslim. Oleh karena itu wajar juga jika seorang ulama kharismatik dan sangat di perhitungkan di Timur Tengah (*Syeikh al-Hayyat*), sejak jauh sebelum kitab *Şafwah al-Tafāsīr* diselesaikan sampai memanjat doa' semoga Allah memperbanyak orang-orang yang seperti dia al-Şābūnī dalam masyarakat muslim ini, yaitu orang-orang yang berani berkata benar dan menunjukan (umat) ke arah jalan yang lurus.⁴⁸

b. Sistematika dan Metode

Kitab ini diawali dengan *Muqaddimah* (pendahuluan) sebanyak tiga halaman, yang di dalamnya dipaparkan dasar pemikiran (latar belakang) ditulisnya kitab ini. Secara lengkap dan kronologis berisi tentang⁴⁹:

- 1) Diawali dengan kalimat pembuka, berupa tahmid (pujian) dan şalawat (doa) kepada Nabi Muhammad saw.
- 2) Penjelasan tentang keagungan dan keutamaan kitab al-Qur'an al-Karim.

⁴⁸ *Ibid.*,

⁴⁹ Muḥammad al-Şābūnī, *Şafwat al-Tafāsīr*, Jilid 1..., 29.

- 3) Upaya-upaya ulama dalam mengungkap kandungan al-Qur'an dengan bangunan Ilmu Tafsir yang telah berhasil mengeksplorasi khazanah keilmuan al-Qur'an.
- 4) Memberikan penekanan, bahwa al-Qur'an sebagai mukjizat yang kekal bagi Nabi Muhammad, yang berisi berbagai pengetahuan dan ilmu, serta misteri dan hikmah yang dikandungnya
- 5) Upaya umat Islam untuk mengungkap lebih jauh kandungan isi al-Qur'an dari warisan kitab-kitab tafsir para pendahulu dari berbagai aspek, agar dapat dijadikan pedoman hidup (*way of life*) manusia. Sehingga upaya keras untuk menampilkan penafsiran yang mudah, simpel, dan lugas agar bisa dipahami orang, menjadi obsesinya.
- 6) Kegelisahan pribadi al-Ṣābūnī, karena ia belum menemukan kitab tafsir yang benar-benar dapat memenuhi hajat orang dan kerinduan umat Islam terhadap tafsir yang dapat membantu dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an, sehingga mampu menambah keimanan dan keyakinan, dan pada gilirannya mampu mendorong manusia untuk senantiasa berbuat kebajikan yang diridai Allah swt.
- 7) Alasan penamaan kitab *Ṣafwat al-Tafāsīr*, sebagaimana yang telah dikemukakan terdahulu.
- 8) Kerangka kerja dan langkah-langkah penafsiran, yang pada gilirannya akan dijelaskan kemudian.
- 9) Situasi penulisan kitab.

10) Ungkapan permohonan ampun kepada Allah, sekaligus harapan kepada-Nya agar kitabnya ini menjadi deposito (jariyah) kebaikan hingga hari kiamat.

Dalam menyusun tafsirnya ini, al-Ṣābūnī menggunakan metode *tahlili*, dan membaginya menjadi sepuluh langkah sebagaimana yang telah diaplikasikan dalam karya tafsirnya terdahulu, yaitu *Rawai' al-Bayan*. Namun untuk metode penafsiran *Ṣafwat al-Tafāsīr*, nampaknya ia terkesan lebih simpel, dengan cara mengambil aspek-aspek yang dipandang lebih urgen, sehingga cukup tujuh langkah penafsiran saja, yaitu:

- 1) Dimulai dengan penjelasan secara global kandungan surat dan penjelasan tujuan yang paling mendasar (*maqasid al-asasiyyah*), serta pokok-pokok ajaran yang terkandung di dalamnya.
- 2) Mencari *munasabah* (korelasi) antara ayat yang mendahului dengan ayat-ayat yang senada (koneksitas).
- 3) Dari segi tata bahasa (gramatika) , disertai penjelasan *isytiqāq* Bahasa Arab dan yang menguatkannya (*syawahid*).
- 4) *Sabāb al-Nuzūl* terhadap ayat-ayat yang memang memiliki latar belakang.
- 5) Penafsiran substansial terhadap potongan ayat dan ayat secara utuh.
- 6) Pemaparan aspek *balaghiyyah* (aspek sastra).
- 7) Memunculkan *fawaid* dan *Lataif* (faidah-faidah dan esensi) makna ayat.

Sedangkan secara tampilan teknis, kitab *Ṣafwat al-Tafāsīr* mencakup langkah sistematis sebagai berikut:

- 1) Menuliskan serangkaian ayat-ayat yang akan ditafsirkan, yang meliputi satu tema dari suatu surat dengan kuantitas ayat yang tidak sama berdasar tertib Mushaf Uthmani.
- 2) Proses penafsiran dengan langkah-langkah tersebut di atas
- 3) Terkadang diakhiri dengan *tanbih (stressing)*, jika dipandang perlu.⁵⁰

Dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, al-Ṣābūnī lebih banyak menafsirkan berdasarkan pengertian ayat-ayat al-Qur'an itu sendiri, dan tidak jarang menggunakan pola penafsiran ayat dengan ayat kendatipun demikian, penggunaan hadith-hadith Nabi dalam penafsirannya tetap dilakukan, walaupun relatif sedikit. Untuk memperkuat dan membandingkan hasil pemikiran tafsirnya, al-Ṣābūnī sering mengutip pendapat-pendapat *mufasssir* besar, terutama penafsiran Ibnu Abbas yang cukup mendominasi dan bagi kalangan umat Islam dunia sudah tak asing lagi. Apalagi ketika menerangkan *asbāb al-nuzūl* ayat. jadi nampak sekali bahwa al-Ṣābūnī berusaha agar al-Qur'an berbicara sesuai dengan dirinya sendiri (*nātiq li nafsihī*), dengan satu harapan dapat ditangkap makna yang *genuine* dari al-Qur'an itu sendiri.

Sedangkan yang membuat nilai lebih tafsir ini layak diperhitungkan, selain aspek sistematika yang telah disebutkan di muka, adalah bahwa terdapat garis tegas koneksitas pada entri-entri al-Qur'an

⁵⁰Said Agil Husain al-Munawwar, *I'jaz al-Qur'an dan Metodologi Tafsir*, (Semarang: Dina Utama, 1994), Cct.I, 37.

melalui pola munasabah (korelasional) ayat yang dilakukan al-Ṣābūnī, dan itu tidak terlepas dari tafsir yang diberikannya kemudian. Disamping itu, ia secara jeli melakukan penelusuran terhadap kitab-kitab tafsir induk yang berbobot, disertai analisis yang mendalam untuk menentukan pandangan yang paling memiliki tingkat akurasi yang lebih (rajih) dan validitas yang tinggi.

Dari aspek linguistik, ungkapan yang menjadi pilihannya lebih mudah, dan menggunakan struktur kata yang mudah diucapkan. Sehingga mudah dipahami dan dapat ditangkap makna yang dikandung oleh teks (ayat). Karakteristik lain yang muncul dari kitab ini adalah pada saat ingin menjelaskan makna kata dan *al-fawaid* (faidah-faidah), digunakannya syair-syair yang digubah para penyair, misalnya Abu al-'Atahiyah, Hisan, Zaid ibn Nufail, Zahir, dan lain-lain. Di samping juga diperkuat pendapat para pakar keilmuan keislaman, seperti Imam Malik, Ibnu Taimiyah, Hasan al-Banna, al-Wakidi, al-Syatibi dan sebagainya, dalam rangka memperjelas makna yang dikandung suatu ayat.⁵¹

Di samping itu, upaya al-Ṣābūnī untuk mengintegrasikan dan mengkoneksikan dengan teori-teori keilmuan modern, terutama ilmu sosial, humaniora dirasa masih minim dan tidak kentara, sehingga mengesankan kitab tafsir tersebut belum menampakan sisi-sisi kemodernan yang sesuai dengan semangat kontemporer. Menurut hemat penulis, barangkali disebabkan masih dominannya, atau bisa dikatakan

⁵¹ *Ibid.*,

masih tergantung kepada produk penafsiran para mufassir sebelumnya, sehingga belum nampak kemandirian al-Ṣābūnī. Kalaupun secara jujur telah diakui sendiri oleh al-Ṣābūnī, bahwa tafsirnya ini sebatas kompilasi kitab tafsir sebelumnya, dan bukan berarti lantas ia tidak mencoba memberanikan diri untuk sedikit lepas dari pengaruh penafsiran sebelumnya.

c. Sumber Penafsiran

Mengenai sumber penafsiran yang dipakai oleh al-Ṣābūnī dalam kitab *Ṣafwat al-Tafāsīr*, dapat digolongkan sebagai tafsir *bi al-Ra'yi*. Yang pertama sumber penafsiran yang digunakannya adalah ijtihad penulisnya sendiri. Sebagaimana yang dapat dilihat ketika al-Ṣābūnī menjelaskan munasabah, makna bahasa, segi *balaghah*, *tanbih*, faidah dan lain-lain.

Kemudian dapat dilihat pula sumber penafsiran yang menggunakan atau mengutip pendapat para ulama. Adapun ulama yang sering dikutip oleh al-Ṣābūnī diantaranya: Ibnu Jarīr, al-Zamakhshari, al-Baiḍawī, Fakr al-Rāzī, al-Qurṭubī, al-Alusi, dan Ibn Kathīr.

Adapun contoh yang dikutip dari al-Baiḍawī dapat dilihat ketika ia menafsirkan surat al-Baqarah ayat 13. Al-Baiḍawī mengatakan sesungguhnya orang-orang kafir menganggap bodoh mereka (orang beriman) karena akidah-akidah mereka berlainan dengan mereka, atau menganggap rendah keadaan mereka, karena sesungguhnya

kebanyakan orang beriman adalah orang-orang fakir dan mereka (orang kafir) adalah tuan mereka, seperti Ṣuhaib dan Bilal.⁵²

Contoh yang dikutip dari Ibnu Jarīr dapat dilihat ketika al-Ṣābūnī menafsirkan surat al-Baqarah ayat 20. Ibnu Jarīr mengatakan sesungguhnya Allah menyifati diri-Nya sendiri dengan *al-Qudrah* (berkuasa) atas segala sesuatu pada ayat ini, untuk memperingatkan orang-orang munafik atas kekuatan dan kekuasaan-Nya. Dan mengabarkan sesungguhnya Allah meliputi mereka, dan dapat menghilangkan pendengaran dan penglihatan mereka dengan kekuasaan-Nya.⁵³

Contoh lain yang dikutip dari al-Qurṭubi dapat dilihat pada faidah surat al-Baqarah ayat 219-225. Al-Qurṭubi mengatakan orang yang meminum *khamr* menjadi bahan tertawaan orang-orang yang berakal, orang yang meminum *khamr* seperti memainkan air seni dan kotoran mereka sendiri, sekiranya mereka membasuh mukanya sendiri sehingga sebagian mereka melihat dengan basuhan dimukanya, dan berkata: Ya Allah jadikannya aku dari orang-orang yang bertaubat dan jadikanlah aku dari orang-orang yang suci, dan sebagian yang lain melihat, anjing sedang menjilati mukanya dan berkata: Allah memulyakanmu sebagaimana engkau memulyakan aku.⁵⁴

⁵²Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Ṣafwat al-Tafāsīr*, Jilid I..., 36.

⁵³*Ibid.*, 38.

⁵⁴*Ibid.*, 143-144.

Contoh lain yang dikutip dari al-Alūsi dapat dilihat pada tanbîh surat al-A'raf ayat 52-72. Al-Alūsi mengungkapkan pada firman Allah *ادعوا ربكم تضرعا وخفية* dari al-Hasan al-Biṣri sesungguhnya ia berkata: sesungguhnya orang-orang muslim bersungguh-sungguh di dalam berdoa dan tidak terdengar suara mereka, kecuali suara itu pelan dan terdengar diantara dirinya dan tuhannya saja. Oleh karena itu sesungguhnya Allah swt berfirman *ادعوا ربكم تضرعا وخفية* sesungguhnya Allah mengingatkan kepada hambanya yang ṣālih. Kemudian dia berkata: ingatlah ketika berdoa mempunyai tata cara yang banyak, diantaranya: adanya orang yang berdoa dalam keadaan suci, menghadap kiblat, mengosongkan hatinya dari segala urusan, memulai dan menutupnya dengan membaca shalawat kepada Nabi saw, mengangkat tangan ke langit, berhimpun dengan orang-orang mukmin, dan alangkah bagusnya.

Contoh yang dikutip dari al-Zamakhsyari dapat dilihat pada fâidah surat al-Baqarah 34-39. Bagaimana sah atau boleh bersujud kepada selain Allah? Jawabnya: sesungguhnya sujudnya Malaikat kepada Adam adalah sujud penghormatan dan pemulyaan bukan sujud untuk shalat atau ibadah, al-Zamakhsyari berkata: Sujud kepada Allah untuk beribadah, dan sujud pada yang selain Allah untuk penghormatan,

sebagaimana sujudnya Malaikat kepada Adam dan sujudnya Ya'qub dan anak-anaknya kepada Yusuf.⁵⁵

Selain mengutip kepada pendapat ulama, ia juga banyak mengutip hadith-hadith Nabi saw, pendapat sahabat, dan juga pendapat tabiin. Ketika mengutip hadith Nabi saw, al-Şābūnī tidak menyebutkan rangkaian sanad hadith tersebut. Ia hanya menyebutkan nama sahabat yang meriwayatkannya dan periwayat hadith tersebut seperti al-Bukhari, Muslim, dan lain-lain. Dalam tafsirnya, al-Şābūnī banyak mengutip hadith yang digunakannya dalam menjelaskan fadhilah surat, *asbāb al-Nuzūl*, faidah, dan lain-lain. Adapun penafsiran yang dikutip dari pendapat sahabat dan tabiin biasanya dipakai untuk menjelaskan makna bahasa yang sulit, sebagaimana yang dapat dilihat pada keterangan Ibn Mas'ud tentang arti atau makna “*Ḥaqqā Tuqātih* (sebenar-benarnya ketakwaan)” pada surat al-Imran ayat 102 yang ia artikan hendaknya selalu taat dan tidak pernah berbuat maksiat, selalu mengingat Allah dan tidak pernah lupa, selalu bersyukur dan tidak pernah kufur nikmat.⁵⁶

Dan juga dapat dilihat pada surat al-Maidah ayat 90, ketika al-Şābūnī mengutip perkataan Ibn ‘Abbas tentang pengertian *Khamr* dan *Maisir*, menurut Ibn ‘Abbas *Khamr* adalah semua minuman yang

⁵⁵ *Ibid.*, 454.

⁵⁶ *Ibid.*, 219.

memabukkan, dan *Maisir* adalah bertaruhan atau berjudi yang dilakukan pada zaman jahiliyyah.⁵⁷

Walaupun al-Ṣābūnī banyak mencantumkan hadith Nabi, pendapat sahabat, dan tabiin, akan tetapi kitab ini tidak termasuk dalam golongan tafsir *bi al-Ma'ṭur*, karena hal tersebut hanyalah sebagai pelengkap dari penjelasannya. Sedangkan Ijtihadnya dan pengutipan terhadap pendapat-pendapat ulama, merupakan hal yang paling banyak dicantumkan. Oleh sebab itu kitab *Ṣafwat al-Tafāsīr* digolongkan dalam kelompok tafsir *bi al-Ra'yi*.

d. Corak Penafsiran

Al-Qur'an merupakan kitab petunjuk bagi kehidupan manusia, segala segi kehidupan manusia berada dalam naungan al-Qur'an. Oleh sebab itu penekanan pada kecenderungan makna oleh *mufassir* dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an berbeda-beda. Perbedaan itu biasanya disebut dengan corak penafsiran. Dalam hal ini, corak penafsiran yang digunakan dalam kitab *Ṣafwat al-Tafāsīr* adalah *Adābi Ijtima'ī*. Yaitu suatu corak tafsir yang menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang mengungkapkan dari segi *balaghah* dan kemukjizatannya, menjelaskan makna-makna dan susunan yang dituju oleh al-Qur'an mengungkapkan hukum-hukum alam dan tatanan-tatanan kemasyarakatan yang dikandungnya.⁵⁸

⁵⁷*Ibid.*, 362.

⁵⁸Said Agil Husain al-Munawwar, *I'jaz al-Qur'an ...*, 37.

Hal ini tampak pada tafsirnya al-Ṣābūnī sangat memperhatikan segi kebalaghahan, hali ini ditunjukkan dengan adanya penjelasan kebalaghahan dalam setiap penafsirannya. Selain itu, dalam tafsirnya menjelaskan setiap ayatnya yang dikaitkan dengan tatanan kemasyarakatan. Al-Ṣābūnī tidak banyak membahas masalah fiqh ketika bertemu dengan ayat-ayat *aḥkām*, atau membahas masalah aqidah ketika bertemu dengan ayat-ayat aqidah. Akan tetapi ia banyak mengambil hikmah dari ayat-ayat yang ia bahas, yang ia kaitkan dengan tatanan kemasyarakatan pada masa itu. Contohnya dapat dilihat dalam pemaparan al-Ṣābūnī terhadap surat al-Baqarah ayat 34-39. Al-Ṣābūnī membagi beberapa poin dalam menerangkan faidah-faidah ayat tersebut:

1. Berkata sebagian ulama: pengabaran atau pemberitahuan Allah kepada Malaikat atas penciptaan Adam dan menjadikannya sebagai khalifah di bumi, adalah pelajaran bagi manusia untuk bermusyawarah pada urusan-urusan mereka sebelum dikerjakan.
2. Hikmah dari dijadikannya Adam sebagai khalifah adalah suatu rahmat bagi manusia bukan menunjukkan ketidakmampuan Allah. Dan dari hikmah tersebut, sesungguhnya manusia tidak mampu untuk membawa perintah dan larangan dari Allah dengan tanpa perantara, dan bukan dengan perantara raja, maka dengan rahmat dan kebaikan Allah, ia mengutus para rasul dari golongan manusia.

3. Ibnu Kathir mengatakan bahwa perkataan Malaikat (*اتجعل فيها من*) (*يفسد فيها*) hal ini bukanlah menentangnya Malaikat kepada Allah, dan bukan pula kehasudan/ keirian kepada nabi Adam, akan tetapi hal ini adalah pertanyaan yang meminta keterangan dan diperlihatkan hikmah ada hal tersebut, sesungguhnya mereka berkata: “Apa hikmah pada penciptaan mereka, karena dari golongan mereka akan merusak bumi?”. Ada pendapat di kitab *Taṣīl*: “Sesungguhnya pengetahuan malaikat atas keturunan adam akan merusak adalah dengan pemberitahuan Allah kepada mereka”. Dan dikatakan: “Dahulu di bumi ada jin, kemudian mereka merusaknya, maka Allah mengutus malaikat kepada mereka, kemudian membunuh mereka, maka dengan hal inilah malaikat membandingkan keturunan Adam kepada mereka”.⁵⁹

Dari uraian-uraian di atas penulis berkesimpulan bahwa corak penafsiran yang ada dipakai al-Ṣābūnī dalam kitabnya *Ṣafwat al-Tafāsīr* adalah corak penafsiran *Adābi Ijtima’i*.

e. **Komentar Para Ulama tentang Kitab *Ṣafwat al-Tafāsīr***

Terdapat beberapa komentar ulama mengenai kitab *Ṣafwat al-Tafāsīr* sebagaimana yang dikemukakan pada pendahuluan kitab tersebut.

⁵⁹Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Ṣafwat al-Tafāsīr*, Jilid I...,362.

1. ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (Rektor Universitas al-Azhar)

Dalam komentarnya ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd menyinggung tiga poin penting yang menjadikan kitab *Ṣafwat al-Tafāsīr* layak untuk dibaca dan diambil sebagai referensi, yaitu kitab *Ṣafwat al-Tafāsīr* bebas dari keberpihakan atau moderat, mengambil pendapat ahli tafsir paling sahih, berupa ringkasan dan memiliki karakter memudahkan. Apabila seseorang memikirkannya, maka sungguh ia tidak akan ragu untuk mengambil kitab ini karena ‘Alī al-Ṣābūnī mencurahkan tenaga dan pikiran untuk menyesuaikan pilihannya dengan mengambil dari kitab-kitab tafsir induk yang bersumberkan kepada ilmu dan *baṣyirah* (mata batin). Lebih lanjut ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd mengatakan bahwa dalam kitab tersebut didapatkan perpaduan harmonis antara ilmu tafsir dan sejarah.⁶⁰

2. ‘Abdullāh bin Hamīd (Ketua Majelis Ta’lim Dewan Agung Masjid al-Ḥarām)

Senada dengan ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, Syaikh ‘Abdullāh bin Hamīd menjelaskan dalam komentarnya, ‘Alī al-Ṣābūnī mencurahkan semua ijtihad dalam penyusunan kitab ini, memilih pendapat mufasir yang paling shahih, memilih tafsiran yang paling rajih, menggabungkan metode tafsir *bi al-ma’thūr* dan *bi al-ra’yi*, pemaparannya dengan menggunakan gaya bahasa yang jelas dan lugas, mengambil hadith-hadith yang mudah dipahami, menyebutkan

⁶⁰ *Ibid.*, Jilid 1..., 6.

maksud asas-asas surat dengan ringkas, menjelaskan *munasabah* surat dan ayat, menjelaskan *asbāb al-nuzūl* surat dan ayat, menjelaskan tafsir ayat per ayat tanpa menjelaskan kandungan i'rab-nya, menjelaskan kaitan ayat dengan mengambil istinbat, menjelaskan makna-makna ayat dari sudut balagah-nya.⁶¹

3. Abu al-Ḥasan ‘Alī al-Ḥasanī al-Nadwī (Ketua Perhimpunan Ulama India)

Abu Hasan memberikan komentar bahwa kitab tafsir ini menunjukkan berbagai kekeluasan ilmiah; mulai dari tafsir, hadith, sirah dan tarikh. Memudahkan para pembacanya, terutama pada masa sekarang lebih mendekati apa yang dibutuhkan pada pemecahan permasalahan-permasalahan kekinian sehingga orang akan terbuka terhadap beberapa pendapat, pandangan dan mazhab-mazhab. Oleh sebab itu, kitab ini besar manfaatnya, mulia kedudukannya karena tidak hanya pikiran yang al-Ṣābūnī curahkan melainkan waktu, tenaga, harta dan lain-lain. Karya ini disusun dengan upaya penilaian ilmu tafsir yang cukup lama sehingga memberikan gambaran yang mendalam dari sisi kualitas tafsirnya.

Syaikh Abu al-Ḥasan menyatakan bahwa belum ada tafsir yang menyamai *Ṣafwat al-Tafāsīr* dalam segala kelebihan dan kemudahan, serta kelengkapan perspektif yang dimilikinya, sehingga penghargaan

⁶¹*Ibid.*,7.

yang diberikan terhadap kitab ini memang sudah seharusnya diberikan setinggi-tingginya.⁶²

4. ‘Abdullāh ‘Umar Naṣīf (Rektor Universitas Malik ‘Abd al-‘Azīz)

‘Abdullāh ‘Umar Naṣīf memberikan komentar bahwa dalam rangka memahami ayat Al-Qur’an, kehadiran kitab tafsir ini memberikan kemudahan kepada umat dalam penyampaian, karena Allah swt telah mencurahkan kepada *sāhib al-kitāb* ini hidayah taufiq. Al-Ṣābūnī dengan tafsirnya ini telah berhasil menunjukkan jati-diri keulamaan dan kepakarannya. Dengan tafsir ini, al-Ṣābūnī telah berhasil mewujudkan cita-cita dan obsesi banyak ulama Islam untuk memudahkan pembahasan bagi para pencari kefahaman al-Qur’an, apalagi kitab ini betul-betul telah mampu membuat ringkasan dengan mengumpulkan makna penafsiran mayoritas kitab-kitab tafsir utama dalam Islam. Dengan demikian, maka ia sanggup memberikan sumbangan bagi para ulama dan pencari ilmu sampai pada satu titik temu makna al-Qur’an.⁶³

5. Rāsyīd bin Rājih (Dekan Fakultas Syari’ah dan Pendidikan Islam Makkah al Mukarramah)

Komentarnya mengatakan dia telah memperhatikan dan membaca lembaran dari kitab *Ṣafwat al-Tafāsīr* yang kemudian menjumpai kitab ini sebagai kitab yang berharga yang memuat apa yang dikatakan oleh para imam mufassir. Bertujuan untuk

⁶²Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Ṣafwah al-Tafāsīr*, Jilid 1..., 9.

⁶³M. Yusron dkk, *Studi Kitab Tafsir ...*, 72-73.

memudahkan bagi pencari ilmu dengan gaya bahasa yang mudah dan jelas yang didukung dengan keterangan bahasa, sehingga layak untuk dicetak dan disebarluaskan.⁶⁴

6. Muḥammad bin Jamīl Zaynū

Menurut Muḥammad bin Jamīl Zaynū, meskipun kitab *Ṣafwat al-Tafāsīr* ini merupakan kumpulan dari pendapat-pendapat para ulama tafsir dan menggunakan bahasa yang mudah, tetapi hal tersebut bukan jaminan untuk tidak menemukan kesalahan dalam kitab ini. Oleh karena itu, dia menulis sebuah buku yang berjudul *Tanbīhāt Hāmmah ‘alā Kitāb S Ṣafwat al-Tafāsīr al-Syaikh Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī*. Buku tersebut berisi kekeliruan-kekeliruan yang dia temukan dalam kitab *Ṣafwat al-Tafāsīr*, tercatat ada 11 kesalahan dalam kitab *Ṣafwat al-Tafāsīr* yang ditemukan oleh Muḥammad bin Jamīl Zaynū dan dijelaskan secara panjang lebar dalam buku yang ditulisnya.⁶⁵

Dari komentar para ulama di atas dapat diambil kesimpulan bahwa kitab *Ṣafwat al-Tafāsīr* lebih diterima dan mendapat respon positif. Sistematika, gaya bahasa dan penjelasan al-Ṣābūnī di dalam kitabnya dirasa lebih mudah dipahami dan relevan dengan konteks masa sekarang.

⁶⁴*Ibid.*,13.

⁶⁵Muhammad bin Jamīl Zaynū, *Tanbīhāt Hāmmah ‘alā Kitāb Ṣafwah al-Tafāsīr lī al-Syaikh Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī*, (Cct. III; Jeddah: Maktabah al-Sawa.đī li al-Tauzī’, 1408 H/1987 M), 5- 38.