

## BAB III

# MUḤAMMAD SYAḤRŪR DAN METODOLOGI PENAFSIRANYA

### A. Biografi

Muḥammad Syaḥrūr merupakan tokoh Islam yang sangat kontroversi. Dia dilahirkan pada 11 april 1938 di kota Damaskus.<sup>1</sup> Dia dari keluarga yang sederhana, ayahnya bernama Daib bin Daib, sedangkan ibunya bernama Shadīqah binti Shalih Falyun.<sup>2</sup> Dalam perjalanan hidupnya Syaḥrūr dikaruniai lima orang anak: Ṭāriq, al-Laiṣ, Bāsil, Maṣūn, dan Rīma, sebagai buah pernikahannya dengan 'Azīzah.<sup>3</sup>

Syaḥrūr mengawali karir intelektualnya dengan menempuh pendidikan di sekolah dasar dan menengahnya di kota kelahirannya di lembaga pendidikan *Abd al-Raḥman al-Kawākibi*, hingga tamat pada 1957. Pada 1957 itu juga ia memperoleh beasiswa pemerintah untuk studi ilmu teknik di Moskow (Uni Soviet)<sup>4</sup>, dan berhasil menyelesaikannya pada tahun 1964. Kemudian ia kembali ke negara asalnya dan pada tahun 1965, ia mengajar pada fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus.

---

<sup>1</sup>Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'āṣirah* (Damaskus: al-Ahāfi, 1990), h. 823.

<sup>2</sup> Muḥammad Syaḥrūr, *Dirāsah Islāmiyyah Mu'āshirah fī al-Daulah wa al-Mujtama'*, Format Pdf (Damaskus: al-Ahāfi, 2000), halaman persembahan (*ihdā*).

<sup>3</sup>Muḥammad Syaḥrūr, *al-Īman wa al-Islām Maḥmūmah al-Qiyam*, Format Pdf (Damaskus: al-Ahāfi, 1996), halaman persembahan (*ihdā*).

<sup>4</sup> Di tempat inilah Syaḥrūr bersentuhan dengan pemikiran Hegel dan Marxisme. Sehingga dengan apa yang telah ia pelajari sedikit banyak mempengaruhi penafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an sebagaimana tertuang dalam karyanya. Lihat Mahami Munir Muhammad Thahir al-Syawwāf, *Tahāfud "al-Qirā'h al-Mu'āshirah"*, Format Pdf (Cyprus, al-Syawwaf li al-Nasyrwa al-Dirasah, 1993), h. 29-30

Kemudian oleh pihak universitas, ia dikirim ke Irlandia untuk studi Post Graduated guna menempuh program Magister dan Doktoral dalam bidang yang sama yaitu spesialisasi mekanik tanah (*al-handasah al-turbah*) dan teknik fondasi (*al-handasah al-asasah*) pada Ireland National University. Gelar Master of Science diperoleh pada 1969, dan gelar Doktor pada 1972.<sup>5</sup>

Pada tahun ini pula Syaḥrūr secara resmi diangkat menjadi dosen Fakultas Teknik Sipil (*Kulliyat al-Handasah al-Madāniyyah*) Universitas Damaskus untuk mata kuliah Mekanika Pertanian dan Geologi (*Mikanika al-Turbah wa al-Mansya'at al-Arḍiyyah*) hingga sekarang. Selain sibuk sebagai seorang dosen, pada tahun 1972 ia bersama beberapa rekannya di fakultas juga membuka Biro Konsultasi Teknik (*Dār al-Istisyārat al-Handasiyyah*). Sepertinya, prestasi dan kreatifitas Syaḥrūr semakin meneguhkan kepercayaan Universitas terhadapnya, terbukti ia mendapat kesempatan terbang ke Arab Saudi untuk menjadi tenaga ahli pada al-Saud Consult pada tahun 1982-1983.<sup>6</sup>

Meskipun Syaḥrūr berlatar belakang teknik, ternyata ia pemerhati masalah-masalah yang berkembang pada saat itu, khususnya dalam diskursus keislaman. Perhatian itu tertuang dalam buah penanya yang berjudul *al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'aṣīrah*. Buku ini merupakan karya perdananya sekaligus menjadi inspirasi untuk menuliskan

---

<sup>5</sup>Muḥammad Syaḥrūr, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj: Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, Cet-6 (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), h. 19; bandingkan Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, h. 47.

<sup>6</sup>Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, h. 823

pemikirannya dalam karya yang lain. Selain itu buku inilah secara fungsional yang sebenarnya telah membuat namanya melejit dalam kancah belantika pemikiran Islam. Secara garis besar, karya-karya Syaḥrūr dibagi ke dalam dua kategori: *Pertama*, bidang teknik: *al-Handasah al-Asasat* (tiga jilid) dan *al-Handasah al-Turābiyyah* (sebanyak satu jilid). *Kedua*, bidang keislaman *Dirāsah Islāmiyyah* yang kesemuanya diterbitkan oleh *al-Aḥālī al-Ṭabā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi* di Damaskus.<sup>7</sup>

## B. Karya-karya Intelektual

Selain karya-karya dalam bidang spesialisasinya, dalam bidang kajian keislaman Syaḥrūr 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 Syaḥrūr dalam diskursus *Dirāsah Islāmiyyah*. Berikut ini buku-buku yang telah ditulisnya :

1. *Al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'aṣirah* yang diterbitkan (pertama kali) pada 1990 oleh penerbit al-Aḥālī di Damaskus.<sup>8</sup> Buku ini

---

<sup>7</sup>Sahiron Syamsuddin, "Metode Intratekstualitas Muhammad Syaḥrūr dalam Penafsiran al-Qur'ān" dalam *Studi al-Qur-ān Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), h. 133. Penerbit al-Aḥālī, di Syiria dinilai sebagai salah satu penerbit yang kurang bergengsi, tetapi tidak konvensional. Selain itu al-Aḥālī juga diklaim sebagai agen aliran kiri dan liberal, khususnya di akhir tahun 80-an ketika Syaḥrūr menulis untuk mereka. Lihat Muhammad Syaḥrūr, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj: Sahiron Syamsudin dan Burhanudin (Yogyakarta: eLSAQ, 2010), h. 20-21.

tidak hanya memuat tulisan Syaḥrūr saja, namun dalam buku ini Ja'far Dakki al-Bab selaku guru linguistiknya pun juga menulis risalah yang berjudul *Asrār al-Lisān al-'Arabi* selain juga memberikan pengantar.<sup>8</sup> Hasil pemikiran yang tertuang dalam *al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'āṣirah* dilatar belakangi oleh kegelisahan Syaḥrūr melihat "penyakit kronis" yang sedang menjangkiti dunia Islam dan dinamika pemikiran Islam.<sup>9</sup>

2. *Dirāsah Islāmiyyah Mu'āṣirah fī al-Daulah wa al-Mujtama'* 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-Quran sebagaimana tertuang dalam buku pertamanya. Secara konsisten Syaḥrūr membangun konsep keluarga, masyarakat, negara dan tindakan kesewenang-wenangan atau tirani (*al-istibdad*) dalam perspektif al-Qur'an.<sup>10</sup> Di samping itu, dalam buku ini Syaḥrūr juga mengurai berbagai tanggapan dan kritikan atas buku pertamanya, seraya menegaskan bahwa ia berbeda dengan para pengkritiknya dalam hal epistemologi.<sup>11</sup> Dari perbedaan ini prinsip ini maka tidak mengherankan

---

<sup>8</sup> Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, h. 741.

<sup>9</sup> Lihat Muhammad Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: al-Ahāfī, 2000), h. 27. Bandingkan Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, h. 41.

<sup>10</sup> Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, h. 741

<sup>11</sup> *Ibid.*, h. 32-35

jika hasil pemikiran dan penafsirannya tidak akan pernah bisa sinkron dengan mereka (kritikus).

3. *Al-Islām wa al-Īman: Manẓūmat al-Qiyam*, yang diterbitkan tahun 1996 oleh al-Ahālī, Damaskus. Dalam buku ini, Syaḥrūr mencoba mengkaji ulang bahkan mencoba merekonstruksi beberapa hal mendasar dan penting dalam sistem akidah Islam. Iman dan Islam adalah dua terma yang menjadi objek kajiannya dalam karya ini. Dalam usaha menemukan kesimpulan Syaḥrūr menggunakan metode tematik. Ia terlebih dahulu mengelompokkan ayat yang mengandung terma 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, Syaḥrūr menemukan kesimpulan yang benar-benar berbeda dengan rumusan ulama-ulama terdahulu.<sup>12</sup> Selain itu, buku ini juga membicarakan tentang masalah kebebasan manusia, perbudakan dan tentang ritual ibadah yang terangkum dalam konsep *al-'ibād wa al-'ābid*.<sup>13</sup>
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 Syaḥrūr sebelumnya.<sup>14</sup> Secara khusus buku ini memuat

---

<sup>12</sup> Syaḥrūr, *al-Īman wa al-Islām...*, h. 113.

<sup>13</sup> *Ibid.*, h. 23-24

<sup>14</sup> Syaḥrūr, *Nahwa Uṣūl Jadīdah...*, h. 15.

tentang metode penafsiran terhadap ayat-ayat *aḥkam* (bagian ayat-ayat *muhkamat* 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 *fiqh al-mar'ah* (fikih berkenaan dengan perempuan). 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-Ahāfī di Damaskus pada tahun 2008. Buku ini ditulis Syaḥrūr setelah ia mengamati banyaknya kekerasan dan kejahatan kemanusiaan yang mengatasnamakan agama yang berpuncak dengan terjadinya terjadinya tragedi 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-qatl*), *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 masa akhir Dinasti Umayyah dan awal dari dinasti Abbasiyyah.<sup>15</sup> Setelah melakukan kritisi Syaḥrūr-pun melanjutkan dengan melakukan penafsiran tentang bagaimana sebenarnya maksud dari ayat-ayat yang disalah maknai tersebut.

6. Selain berkarya dalam bentuk buku sebagaimana telah diuraikan di atas Syaḥrūr juga produktif menulis artikel keislaman yang dimuat di beberapa media cetak.<sup>16</sup>

### C. Prinsip Metodologis dan Dasar-dasar Penafsiran Syaḥrūr

Dengan status *ṣālih li kulli zamān wa al-makān* inilah maka, harus difahami bahwa *al-Tanzīl* juga diturunkan kepada seluruh manusia yang hidup pada abad dua puluh ini. Dengan status ini maka, Syaḥrūr menganjurkan kepada pembaca al-Qur'an untuk memposisikan diri dalam

---

<sup>15</sup> Muḥammad Syaḥrūr, *Tajfif Manābi' al-Irhāb*, Format Pdf (Damaskus: al-Aḥāfi, 2008) h. 19.

<sup>16</sup> Dalam tesisnya Fahrur Razi mengungkapkan Syahrur juga aktif menulis artikel yang telah dimuat dalam beberapa majalah dan jurnal seperti "*Reading the Religious Text New Approach*", "*The Devine Text and Pluralism in Moslem Societies*" dalam *Muslim Politics Report* (14 Agustus 1997), "*Islam and The 1995 Beijing World Conference on Women*" dalam *Kuwaiti Newspaper* yang kemudian dimuat dalam buku "*Liberal Islam*", Charles Kurzman (ed.) (New York dan Oxford University Press, 1998), "*al-Harākāt al-Liberaliyyah rafadhat al-Fiqh wa Tasyri'atihā walakinnahā lam Tarfudh al-Islām ka Tauhid wa Risālah Samāwiyyah*", yang dimuat dalam majalah *Akḥbār al-Arab al-Khalijiyyah*, no. 20, 16-12-2000, dan "*al-Harakat al-Islāmiyyah lan Tafuza bi al-Syar'iyah illa idzdā tharahat' Nazhdriyyah Islāmiyyah Mu'āshirah fī al-Daulah wa al-Mujtama*" yang dimuat dalam majalah *Akḥbār al-Arab al-Khalijiyyah*, no. 21, 17-12-2000. Lihat tesis (dalam format Pdf) karya Fahrur Razi, *Wasiat dan Waris dalam al-Qur'ān Perspektif Muḥammad Syaḥrūr*, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2007), h. 82-83.

dua model. *Pertama*, berposisi layaknya sahabat pada masa Islam awal. Dalam catatan sejarah mereka diajar Al-Qur'an secara langsung oleh Nabi Muhammad. *Kedua*, berposisi seperti sahabat yang baru saja ditinggal wafat oleh Muhammad SAW sebagai nabi mereka.<sup>17</sup> Dengan posisi ini maka akan terbangun sebuah pemahaman bahwa *al-Tanzīl* selalu relevan dalam konteks dan dimensi apapun.

Implikasi teoritis dari pandangan ini adalah pembaca yang hidup pada era kontemporer seperti saat ini, perlu menggunakan perangkat keilmuan kontemporer dalam memahami Al-Qur'an tanpa terbebani secara psikologis dan teologis oleh karya tafsir klasik yang telah ada di hadapan pembaca.<sup>18</sup> Implikasi ini sebenarnya tidak hanya layak disematkan kepada pembaca di era kontemporer saja. Namun lebih luas lagi, tepatnya ketika Al-Qur'an masih dibaca dan dikaji maka, selama itu pula perangkat keilmuan yang ada dan berkembang dapat diaplikasikan untuk memahami Al-Qur'an. Secara psikologis anggapan ini memberikan rasa percaya diri pada setiap generasi dimanapun dan kapanpun untuk memberikan penafsiran yang relevan bahkan sesuai dengan keadaan masing-masing. Bahkan tidak menutup kemungkinan menghasilkan produk tafsir sangat berbeda dengan produk tafsir yang telah ada.

---

<sup>17</sup> Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, h. 44.

<sup>18</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS Group, 2010), h. 129.

Selain berusaha untuk berposisi layaknya generasi awal, sebelum Syaḥrūr melakukan interpretasi terhadap ayat *al-Tanzīl* terlebih dahulu objek kajian didekatinya dengan dua pendekatan, antara lain:

### 1. Pendekatan Linguistik

Dalam kajian *ulum al-Qur'ān* khususnya dalam diskursus ilmu tafsir dan tafsir, pendekatan linguistik (kebahasaan) merupakan salah satu pendekatan yang sangat urgen.<sup>19</sup> Pendekatan bahasa yang dilakukan dalam memberikan penafsiran terhadap al-Qur'an sangat penting karena al-Qur'an sangat sarat makna, dan tidak akan diketahui hakikat makna yang terkandung di dalamnya tanpa pengetahuan yang dalam tentang ilmu bahasa Arab. Pendekatan ini berfungsi untuk mengetahui penjelasan kosa kata dan arti yang dikandung berdasarkan maknanya. Pentingnya mempelajari makna bahasa al-Qur'an dengan menggunakan kaidah-kaidah, khususnya kaidah bahasa bertujuan untuk memperoleh sejumlah pengetahuan yang terkandung dalam al-Qur'an sehingga seseorang benar-benar dapat menjadikan al-Qur'an sebagai pedoman dalam kehidupannya.

---

<sup>19</sup> Manna' Khalil al-Qaṭan mengungkapkan bahwa untuk menerjuni sebuah disiplin ilmu; apapun itu seseorang terlebih dahulu perlu mengetahui seluk-beluk dari ilmu tersebut. Dengan berdasar QS. Yusuf ayat 2 al-Qathan mengaskan bahwa kaidah-kaidah yang diperlukan oleh para mufasir dalam memahami Al-Qur'an terpusat pada kaidah-kaidah bahasa, pemahaman asas-asasnya, penghayatan *uslub-uslubnya*, dan penguasaan rahasia-rahasiannya dan semua itu telah tersedia dan tersebar dalam ilmu kebahasaan. Lihat Manna' Khalil al-Qaṭan, *Mabāhiṣ fī 'Ulum al-Qur'ān*, (Kairo, Maktabah Wahbah, 2000 ), h. 185.

Kajian ayat-ayat al-Qur'an dari segi kebahasaan merupakan langkah pendekatan yang sangat penting dilakukan. Sebab al-Qur'an yang diturunkan oleh Allah, banyak memiliki makna yang sulit dipahami jika seseorang tidak memiliki pengetahuan yang mendalam tentang bahasa al-Qur'an (bahasa Arab). Maka pengetahuan seorang mufasir tentang bahasa Arab dan seluk-beluknya merupakan sebuah kemutlakan.

Pendekatan dari segi kebahasaan sebagaimana dipahami merupakan sebuah cara yang dapat mengantarkan seseorang kepada pengetahuan tentang betapa tingginya derajat al-Qur'an. Baik langsung atau tidak langsung al-Qur'an mampu memberikan inspirasi kepada manusia untuk mengkaji segala sesuatu yang terdapat di alam ini. Pentingnya menggunakan kaidah kebahasaan dalam memahami ayat al-Qur'an adalah karena ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki sejumlah makna tidak mungkin hanya dipahami dalam suatu konteks pemahaman sebab tidak terbatas kemungkinan terdapat pengertian lain terhadap ayat-ayat tersebut.<sup>20</sup>

Dalam kajian ilmu tafsir pendekatan linguistik diterapkan oleh mayoritas mufasir bahkan keseluruhan dari mereka. Karena pendekatan ini merupakan *first step* untuk menggali makna al-Qur'an yang terpenjara dalam redaksi statisnya. Syaḥrūr menggunakan pendekatan historis-ilmiah dalam kajian linguistik (*al-manhaj al-tārikhi al-ilmi*

---

<sup>20</sup> Misalnya saja Muhammad Abduh dalam *Tafsir al-Mannar* menguraikan ayat al-Qur'an dari segi redaksionalnya dengan teliti karena ayat-ayatnya memiliki kandungan yang mendalam. Lihat Ismail Pangeran, *Beberapa Kaidah Penafsiran al-Qur'an*, dalam Jurnal Hunafa (Vol. 4, No. 2, Juni 2007), STAIN Datokarama, Palu, h. 282-284.

*fī al-dirāsah al-lughawiyah*)<sup>21</sup>. Pendekatan ini tidak hanya diaplikasikannya dalam buku *al-Kitāb wa al-Qur'ān* saja, namun dalam semua karya tulisnya.

Bahasa sebagaimana dikutip oleh Asep Ahmad Hidayat dari kamus Bahasa Besar Indonesia memiliki tiga batasan. *Pertama*, sistem lambang (*simbol*)<sup>22</sup> bunyi berartikulasi yang bersifat sewenang-wenang (*arbiter*) dan konvensional yang dipakai sebagai alat komunikasi untuk melahirkan perasaan dan pikiran. *Kedua*, perkataan-perkataan yang dipakai oleh suatu bangsa. *Ketiga*, percakapan yang baik: sopan santun, tingkah laku yang baik.<sup>23</sup> Lambang atau simbol<sup>24</sup> mengacu kepada sesuatu objek yang tidak ada relasi logis antara keduanya atau relasi keduanya bersifat arbiter (sewenang-wenang).

Terkait dengan asumsi ini Syaḥrūr menyatakan "Bahasa manusia memiliki dua aspek. Aspek pertama yaitu suara yang memiliki bentuk materi dan telah tersusun. Aspek kedua yaitu *dilālah* (makna/signifikasi) yang terbersit dalam *zihni* (fikiran). *Dilālah* inilah

---

<sup>21</sup> Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir Al-Qur'an Kontemporer "ala" M. Syaḥrūr* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007), h. 159; bandingkan Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, h. 20.

<sup>22</sup> Dari sisi etimologis kata simbol berasal dari bahasa Yunani yaitu *symbolon* yang artinya tanda pengenal, lencana dan semboyan. Di Yunani simbol digunakan sebagai bukti identitas yang mewakili entitas tertentu. Lihat Asep Ahmad Hidayat, *Filsafat Bahasa; Mengungkap Hakikat Bahasa Makna dan Tanda* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2006), h. 24.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Lambang dalam kehidupan sehari-hari terkadang disamakan dengan tanda. Padahal sesungguhnya keduanya memiliki perbedaan secara ontologis. Tanda adalah suatu atau sesuatu yang dapat menandai atau mewakili ide, pikiran, perasaan, benda, dan tindakan secara langsung dan alamiah. Sedangkan simbol tidak terjadi secara alamiah dan langsung, namun *arbiter* (sewenang-wenang). Artinya tidak ada hubungan yang bersifat wajib antara lambang dan yang dilambangkannya. Lihat Chaer, *Linguistik Umum...*, h. 37-38.

yang sekaligus menjadi karakteristik dari manusia. Dengan demikian bahasa manusia terdiri dari penanda (*dāl* atau *signifiant*) dan petanda (*madlul* atau *signifie*).<sup>25</sup> Ungkapan ini menandakan bahwa dalam sebuah bahasa harus terjadi adanya kerjasama antara petanda dan penanda. Karena jika kerjasama ini tidak terjalin dan hanya ada salah satu diantara keduanya, maka apa yang diungkapkan (bahasa) tidak dapat mengakomodir maksud. Hal ini disebabkan karena pihak yang diajak komunikasi pasti tidak menemui relevansi dari referen yang diungkapkan melalui media bahasa.

## 2. Pendekatan *Scientifik*

Selain mendekati ayat-ayat *al-Tanzīl* dengan pendekatan kebahasaan Syaḥrūr juga mendekati ayat-ayat tersebut dengan pendekatan ilmu pengetahuan yang sedang berkembang pada masanya. Bahkan ilmu pengetahuan tersebut dijadikannya sebagai parameter untuk memahami teks al-Qur'an. Pendekatan ini dilakukan karena menurut asumsinya antara realitas, akal dan wahyu tidak ada saling bertentangan.<sup>26</sup>

Dengan ungkapan lain, Syaḥrūr memperlakukan al-Qur'an sebagai "data-data ilmiah" yang selalu relevan dengan realitas empiris dalam hal ini diwakili oleh keilmuan pada abad 20. Ketika ilmu pengetahuan dituntut untuk disajikan dengan sedemikian sistematis, begitu pula teks suci Tuhan. Sehingga teks yang oleh mayoritas kalangan dinilai sakral di

---

<sup>25</sup>Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, h. 17

<sup>26</sup>*Ibid*, h. 45.

tangan Syaḥrūr teks ini diposisikan sama dengan teks biasa (profan). Karena berstatus profan maka teks Tuhan dapat didekati dengan bermacam-macam metode dan dikaji se-objektif mungkin. Semakin ketat kriteria objektivitas pendekatan, maka semakin banyak pula wajah tafsir yang terproduksi nantinya.<sup>27</sup> Ada beberapa indikasi yang menjelaskan pada pendekatan ilmiah ini, antara lain :

- a. Teori himpunan, teori limit, teori integral, dan teori diferensial dijadikan sebagai alat bantu dalam merumuskan teknis teori batas.<sup>28</sup> Teori ini berarti bahwa aturan-aturan Allah yang termaktub dalam al-Qur'an dan *al-Tanzīl* menurut Syaḥrūr memiliki batasan-batasan tertentu di mana ijtihad dapat dilakukan selama tidak keluar dari batas yang ada tersebut. Teori limit yang dibangunnya ini merupakan sebuah simpulan dari QS. al-Nisa' ayat 14

وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ

*"Barangsiapa yang mendurhakai Allah dan Rasul-Nya dan melanggar ketentuan-ketentuan-Nya, niscaya Allah memasukkannya ke dalam api neraka sedang ia kekal di dalamnya; dan baginya siksa yang menghinakan".*

Dalam redaksi ayat ini terdapat lafadz "*ḥududuhu*" dalam bentuk plural. Pada sisi yang lain *ḍamir* yang ada pada lafadz

<sup>27</sup> Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik...*, h. 169.

<sup>28</sup> Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, h. 453.

tersebut berbentuk tunggal (*mufrād*) yang *marji'-nya* adalah kata "Allah". Dari ayat ini Syaḥrūr menyimpulkan beberapa hal, *pertama* Allah adalah legislator tunggal. *Kedua*, Allah memiliki batas-batas (karena dinarasikan dengan bentuk plural).

- b. Teori transformasi gelombang yang digunakan mengungkapkan proses *inzāl* dan *tanzil*. Dalam meredefinisi kedua konsep tersebut Syaḥrūr mencontohkan dengan siaran sepak bola di tempat tertentu yang diliput oleh sebuah stasiun televisi dan ditonton di tempat yang berbeda. Konsep *tanzil* disamakannya dengan transformasi gelombang di udara (ionosfer) yang tidak diketahui oleh penonton. Sedangkan konsep *inzāl* dianalogikan dengan transformasi dari gelombang tersebut menjadi gambar dan suara yang dapat disaksikan oleh jutaan penonton. Jika diaplikasikan ke dalam *al-Qur'an* maka menurutnya, *tanzil* memiliki definisi sebagai sebuah transformasi informasi (baca: wahyu) dari Allah ke dalam hati Nabi Muhammad SAW yang kemudian disampaikan kepada umatnya (Makkah dan Madinah). Proses ini berada di luar kesadaran manusia. Sedangkan *inzāl* didefinisikannya sebagai transformasi dari petunjuk Allah kepada bahasa manusia (bahasa Arab). Dalam proses *inzāl* ini terjadi sebuah peralihan dari sesuatu yang abstrak (hanya diketahui Muhammad SAW) kepada yang konkrit; yang dapat diketahui semua khalayak karena telah ternarasikan. Sehingga hukum-hukum yang

pada awalnya berada di luar kesadaran manusia, setelah proses *inzāl* akan dapat didengar dan dilihat.<sup>29</sup>

- c. Teori helio sentris dan geosentris yang digunakan mengungkapkan kerancuan pemahaman umat Islam dalam memahami Al-Qur'an.<sup>30</sup>
- d. Teori hampa kuantum (*farag kauni*) dan big bang (*al-infijār al-hail*) digunakan untuk menjelaskan konsep permulaan alam dan alam ghaib. Ia mensitir QS. al-Fajr 1-3 untuk mendukung penafsirannya.<sup>31</sup>
- e. Teori kuantum mekanika (*mikanika al-kam*) digunakan untuk menjelaskan bilangan yang ada dalam Al-Qur'an.<sup>32</sup>
- f. Hukum kekekalan energi, dan beberapa istilah komputer semisal ROM dan RAM yang digunakan untuk menjelaskan pengertian *al-Lauh al-Mahfuz* dan *al-Imām al-Mubin*. *Lauh Mahfuz* berisi ketentuan-ketentuan umum yang mengatur alam semesta dan telah ditetapkan secara pasti sejak awal penciptaan sampai akhir masa dunia yang dianalogikan dengan ROM (*Read Only Memory*). Sedangkan *al-imām al-mubin* memuat ketentuan-ketentuan rinci bagi kejadian-kejadian alamiah dan arsip peristiwa-peristiwa historis yang dianalogikan dengan RAM (*Random Acces Memory*).<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup>Lihat Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, h. 174; bandingkan Muḥammad Syahrūr, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj: Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, Cet-6 (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), h. 35-36.

<sup>30</sup> Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, h. 29.

<sup>31</sup> *Ibid.*, h. 234-235

<sup>32</sup> *Ibid.*, h. 250

<sup>33</sup> Muḥammad Syahrūr, *Dirāsah Islāmiyyah ...*, h. 210-217.

g. Teori *cell differentiated* (*al-mukhallaqah*) dan *cell undifferentiated* (*ghair mukhallaqah*) digunakan untuk menjelaskan penciptaan makhluk hidup.<sup>34</sup>

Pendekatan *scientific* sebagaimana yang dilakukan oleh Syaḥrūr terhadap ayat-ayat *al-Tanzīl* dan *al-Qur'an* ini dipengaruhi oleh subjektifitas yang dimilikinya. Sebagai sarjana teknik tentunya ia memang berstatus *al-rāsikhin* untuk hal-hal yang berbaur eksak atau ilmu pasti. Dari fakta ini peneliti menyimpulkan bahwa disamping menelurkan teori limit dalam syariat dan ibadah Syaḥrūr juga cenderung mengaplikasikan kiasan-kiasan atau analogi khususnya yang berbaur ilmu eksak dalam menafsirkan ayat-ayat *al-Kitāb* dan *al-Qur'an*. Ilmu eksak ini juga digunakannya untuk melakukan rasionalisasi atas teori atau asumsi yang disimpulkan dari ayat-ayat yang ditafsirkannya.

Sedangkan pembahasan mengenai metodologi tidak bisa terlepas dari asumsi-asumsi dasar yang melatar belakangi munculnya berbagai metode yang digunakan dalam aktivis ilmiah.<sup>35</sup> Metode disusun untuk mendialogkan teks dengan konteks yang melingkupi seorang mufasir. Dalam tinjauan historis metode ini sebenarnya telah ada bersamaan dengan proses pewahyuan al-Qur'an itu sendiri. Karena hal ini dipandang sebagai sesuatu yang sangat penting maka metodologi menafsirkan ini dibahas,

---

<sup>34</sup> Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, h. 227

<sup>35</sup> Rizal Mustansyir dan Misnal Munil, *Filsafat Ilmu* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), h. 107

dikaji dan bahkan dipatenkan melalui konsesus (*ijma'*) oleh ulama adab pertengahan.<sup>36</sup>

Dalam bab pendahuluan dari karyanya *Syaḥrūr al-Kitāb wa al-Qur'ān*, ia menyebutkan beberapa asumsi yang melatarbelakangi metode yang akan ia gunakan dalam mengkaji *al-Tanzīl al-Ḥakīm*, yaitu:<sup>37</sup>

1. Adanya keterkaitan antara kesadaran (*al-wa'y*) dengan wujud materi (*al-wujūd al māddiy*). Berangkat dari fakta tersebut, Syaḥrūr berkesimpulan bahwa sumber pengetahuan manusia adalah alam materi yang bersifat eksternal. Pengetahuan di dapat melalui proses penginderaan terhadap sesuatu yang konkrit melalui indra pendengaran dan penglihatan, kemudian berlanjut pada pengetahuan teoritis murni (*al-ma'rifah al-nazhariyyah al-mujarradah*). Bertolak dari asumsi ini, Syaḥrūr menolak aliran idealisme yang mengklaim bahwa pengetahuan manusia adalah tidak lebih dari sekedar pengulangan pikiran-pikiran yang sudah ada dalam dunia ide, sekaligus menentang pengetahuan intuitif atau *irfānī* (*al-ma'rifah al-isyrāqiyyah al-ilhāmīyyah*).<sup>38</sup> Syaḥrūr mendasarkan kesimpulannya pada firman Allah SWT. yang terdapat dalam surat *al-Naḥl* ayat 78, yang

---

<sup>36</sup> Khalid Abd al-Raḥman al-'Aki, *Uṣul al-Tafsīr wa Qawa'iduhu*, Al-Maktabah al-Syāmilah upgrade 3.59 (Damaskus: Dār al-Nafāis, 1986), h. 79, bandingkan dengan Musa'id bin Sulaiman bin Nashīr al-Ṭayyar, *Syarḥ Muqāddimah fī Uṣul al-Tafsīr li Ibnī Taimīyyah*, Al-Maktabah al-Syāmilah upgrade 3.59 (Saudi Arabia: Dār Ibnī Jauziyyah, 2006), h. 57.

<sup>37</sup>Syaḥrūr, *Al-Kitāb...*, h. 42-43

<sup>38</sup> Dalam wilayah epistemologi terdapat dua aliran yang saling berlawanan secara diametral. Pertama, aliran rasionalisme yang mengklaim bahwa akal pikiran dapat merumuskan pengetahuan yang benar. Kedua, aliran empirisme yang mengatakan bahwa pengetahuan hanya bisa didapat melalui pengalaman indra manusia. Lihat Harold H. Titus dkk., *persoalan-persoalan filsafat*, terj. H. M Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 20-21. Dalam konteks ini, Syaḥrūr adalah seorang empirisis.

menegaskan bahwa pengetahuan bersumber dari alam materi di luar diri manusia. Allah berfirman:

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ  
وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

*Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu apapun, dan Dia memberimu pendengaran, penglihatan, dan hati nurani, agar kamu bersyukur.*

2. Semesta bersifat meterial dan manusia dengan kemampuan akal yang dimilikinya dapat mengungkap seluruh rahasia-rahasianya, hanya saja hal tersebut membutuhkan tahapan-tahapan tertentu. Segala sesuatu yang terdapat di alam bersifat material, termasuk yang selama ini diduga sebagai hampa kuantum (*farāgh kauniy*). Karena kehampaan atau kekosongan tidak lain merupakan salah satu bentuk dari materi itu sendiri.
3. Pengetahuan manusia bersifat evolutif, bermula dari hal-hal yang bersifat empirik-konkrit melalui indra pendengaran dan penglihatan, hingga akhirnya menjadi pengetahuan yang abstrak-teoritis. Dengan demikian, *'ālam al-syahādah* dan *'ālam al-ghaib* adalah bersifat materi. Sejarah peradaban dan ilmu pengetahuan manusia merupakan ekspansi terus menerus pada alam realitas, dan pada saat yang sama terjadi reduksi terus menerus pada alam metafisik. Karena itu, dapat disimpulkan bahwa sesuatu yang belum bisa diketahui manusia saat ini (*'ālam al-ghaib*) bukan berarti tidak bersifat materi, hanya saja

perkembangan ilmu pengetahuan belum memungkinkan untuk mengetahuinya.

4. Tidak ada pertentangan antara pengetahuan yang didapat dari al-Qur'an dengan pengetahuan dari filsafat sebagai ilmu dari induk ilmu pengetahuan. Karenanya, dalam kerangka ini, proses pen-*ta'wil*-an *al-Qur'an* (salah satu bagian dari al-Tanzil yang termasuk dari kategori ayat-ayat *mutasyābihāt*) adalah merupakan hal yang signifikan untuk membenarkan kebenaran ilmiah, dan proses tersebut lebih tepat jika dilakukan oleh orang-orang yang menguasai ilmu pengetahuan, sebab kemampuan mereka dalam mengajukan argumentasi dan data-data ilmiah, dengan tetap berpegang pada prinsip-prinsip *ta'wil* dalam linguistik Arab.
5. Islam adalah agama wahyu terakhir, karena itu, al-Tanzīl juga adalah wahyu Tuhan yang terakhir, yang diperuntukkan sebagai petunjuk bagi manusia dan rahmat bagi seluruh makhluk semesta, dan yang senantiasa cocok dan sesuai untuk segala ruang dan waktu (*ṣāfiḥ likulli zamān wa makān*). Di dalamnya mengandung *al-nubuwwah* dan *al-risālah* sekaligus.<sup>39</sup>

Bertolak dari asumsi-asumsi di atas, Syaḥrūr segera menindaklanjuti dengan melakukan pembacaan terhadap al-Tanzīl dengan berpijak kepada prinsip-prinsip berikut.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Syaḥrūr, *Al-Kitāb*, h. 191-193; dan *Naḥwa Uṣūl*, h. 191

<sup>40</sup> Syaḥrūr, *Al-Kitāb*, h. 44-45; dan *Naḥwa Uṣūl*, h. 189-193

1. Memaksimalkan seluruh potensi dari karakter linguistik Arab dengan berlandaskan kepada metode linguistik Abū ‘Alī al-Fārisī (w. 377 H/987 M.) yang tercermin dalam pandangan dua tokohnya, Ibn Jinnī (w. 392 H./1002 H.) dan ‘Abd al-Qahīr al-Jurjānī (w. 471 H./1078 M.),<sup>41</sup> di samping juga berpegang kepada syair-syair *jāhili*.
2. Memperhatikan temuan-temuan baru dalam wacana linguistik kontemporer yang pada prinsipnya menolak adanya *tarāduf* (sinonim) dalam bahasa. Artinya, dalam perkembangannya, satu kata bisa saja musnah atau bahkan membawa makna baru. Syahrūr melihat kecenderungan ini tampak dengan jelas dalam bahasa Arab. Dalam kaitan ini, Syahrūr menganggap kamus *Maqāyis al-lughah* karya Ibn Fāris (w. 395 H/1005 M.) adalah pilihan yang

---

<sup>41</sup> Menurut Ja’far Dekk al-Bāb (sahabat sekaligus guru bahasa Muḥammad Syahrūr), metode linguistik yang dipakai Syahrūr merupakan sitesa dua pendekatan yang berbeda dari Ibn Jinnī dan ‘Abd al-Qahir al-Jurjānī dalam analisis bahasa. Ibn Jinnī, melalui pendekatan diakronisnya menganalisis wilayah fonologi, yaitu sub-disiplin linguistik yang mempelajari bunyi bahasa. Dalam kaitan ini, Ibn Jinnī menegaskan adanya korelasi alamiah antara bunyi bahasa dengan objek yang ditunjuk. Sementara ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī dengan pendekatan sinkronik mengkaji bahasa dan kaitanya dengan fungsi sentralnya sebagai media komunikasi yang informatif. Perpaduan pendekatan di atas, tegas Ja’far Dekk al-Bāb, menghasilkan beberapa poin berikut: 1) Adanya keterkaitan yang pasti antara pengucapan, pemikiran dan fungsi informatif sejak pertama munculnya bahasa; 2) Pemikiran (pengetahuan) manusia tidak serta merta menjadi sempurna melainkan melalui tahapan yang panjang, mulai yang empirik hingga yang abstrak. Begitu pun dengan bahasa yang juga mengalami tahapan-tahapan sesuai dengan perkembangan pemikiran manusia; 3) menolak adanya sinonim (*tarāduf*), yang oleh sebagian orang dianggap sebagai keistimewaan bahasa Arab; 4) Bahasa merupakan sistem kesatuan yang utuh. Di dalamnya terdapat beberapa unsur yang secara dialektis saling mempengaruhi. Bunyi-bunyi bahasa menempati posisi paling dasar dan berperan terhadap unsur yang lain. Karenanya, analisis terhadap bahasa harus dimulai dari dasar, dan bukan sebaliknya; 5) Kajian terhadap bahasa harus menitik beratkan pada prinsip-prinsipnya yang umum, namun bukan berarti mengabaikan adanya pengecualian. Lihat Ja’far Dekk al-Bāb, “Pengantar” Syahrūr, Al-Kitāb, h. 20-30

paling tepat untuk dijadikan rujukan. Di dalamnya Ibn Fāris menolak adanya kata-kata sinonim (*tarāduf*).

3. Al-Tanzīl al-Ḥakīm memiliki tingkatan yang tertinggi dalam hal kefasihan. Ia adalah Kitab yang dalam seluruh ayat-ayatnya memperhatikan batas pemisah antara pemanjangan kalimat yang majemuk (*al-taṭwīl al-mumill*) dan peringkasan yang kering (*al-ījāz al-mukhill*), oleh karenanya kita harus mampu membaca apa yang tidak tersurat, seperti dalam ayat *al-mawārīs* yang tidak menyebut laki-laki dalam firmanya: (وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ)<sup>42</sup>

dan firman-Nya: (فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ)<sup>43</sup>

4. Al-Tanzīl al-Ḥakīm memiliki kecermatan dalam susunan-susunan kalimat dan kandungan arti. Kecermatan di dalamnya tidaklah kurang dibandingkan dengan ilmu Kimia, Fisika, Kedokteran, dan Matematika. Hal demikian sesuatu yang wajar, karena Dzat yang telah menciptakan alam mulai dari biji yang terkecil sampai galaksi yang terbesar, dan yang telah menciptakan manusia dengan segala urat saraf, persendian, tulang, daging, kulit, rambut, dan panca indra adalah juga pemilik dan juga pencipta al-Tanzīl. setiap huruf di dalamnya memiliki fungsi, dan setiap kata di dalamnya memiliki pesan dalam menentukan arti, sehingga firman-Nya:”

---

<sup>42</sup> Surat al-Nisā’ [4] ayat 11.

<sup>43</sup> *Ibid.*

”وَلِأَبْوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ“ (Q.S al-Nisā’ [4]:11), tidaklah selalu berarti “*wa li wālidaihi likulli wāhidin minhumā al-sudusu*”. Karena itu, perkembangan taraf kecermatan menurut kita saat ini adalah lebih tinggi dibandingkan dengan kecermatan menurut orang-orang salaf. Memang, alam materi adalah alam materi, akan tetapi kadar kecermatan menurut kita saat ini dalam mengkaji alam materi adalah melebihi kecermatan pada abad yang lampau. Dan pemanfaatan terhadap kecermatan masa sekarang adalah merupakan dasar pokok bagi pembacaan kontemporer.

Al-Tanzīl al-Ḥakīm memiliki kesesuaian yang signifikan (arti penting bagi kehidupan). Ia adalah benar dan sesuai dengan realitas dan aturan-aturan alam. Selain itu, di dalamnya tidak terdapat kesia-siaan. Karenanya, tatkala Allah befirman:” وَمَا هُوَ

”بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَا تُؤْمِنُونَ“ (Q.S. al-Hāqqah [69]: 41), dan

berfirman:” وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ“ (Q.S. Yāsīn [36]: 69).

Maka informasi tersebut adalah benar, akan tetapi dimanakah letak arti penting dan faedahnya? karena semua orang yang hidup pada masa Nabi selama empat puluh tahun telah mengerti bahwa Nabi bukanlah penyair. Kami akan menjawab: letak pentingnya adalah bahwa Allah telah memperingatkan kita agar waspada untuk

melihat al-Tanzīl seperti halnya kita melihat kepada syair, karena syair adalah khayalan, pengarangnya mengembara di tiap-tiap lembah, sedangkan al-Tanzīl adalah kenyataan; syair adalah angan-angan, dimana pengarangnya mengatakan apa yang tidak mereka lakukan, sedang al-Tanzīl adalah kebenaran; dan syair diikuti oleh orang-orang yang sesat dan mengikuti hawa nafsu, sedang al-Tanzīl diikuti oleh orang-orang yang beriman yang memiliki akal, cerdas, suka bertafakkur, dan awas. Allah berfirman kepada orang-orang musyrik yang menyangka al-Qur'an adalah syair, Dia menegaskan berkali-kali bahwa Nabi bukanlah seorang penyair, dan ini adalah persoalan yang sudah diketahui mereka semua dan mereka tidak mengingkarinya, demikian pun al-Tanzīl bukanlah syair, dan mereka pun membenarkannya, dan pada saat yang sama, Allah berfirman kepada orang-orang mukmin seraya memperingatkan mereka agar tidak memperlakukan al-Tanzīl dengan menggunakan cara mereka dalam memperlakukan syair.

Demikian itu adalah hal tertinggi dalam tingkatan kefasihan. Akan tetapi sangat disayangkan bahwa hingga saat ini, al-Tanzīl masih diperbandingkan dengan syair, dan bahwasanya ia menantang para penyair, padahal ini tidaklah benar. Yang benar adalah al-Tanzīl menantang seluruh penduduk bumi bukan hanya para penyair.

5. Al-Tanzīl al-Ḥakīm, dalam seluruh lembaran-lembarannya mengandung *al-nubuwwah* (kenabian) Muhammad dalam fungsinya sebagai seorang Nabi, dan sekaligus mengandung *al-risālah* (kerisalahannya) dalam fungsinya sebagai seorang Rasul.

Dari sisi ini, maka ayat-ayat al-Tanzīl mengandung ayat-ayat *al-nubuwwah* (kenabian) yang menjelaskan tentang norma-norma alam dan aturan-aturannya dan berisi tentang pembenaran serta tentang pendustaan; dan mengandung pula ayat-ayat *al-risālah* yang menjelaskan tentang hukum-hukum, perintah-perintah dan larangan-larangan, dan berisi tentang ketaatan dan kedurhakaan. Ayat-ayat *al-nubuwwah* adalah ayat-ayat *al-mutasyābihāt* yang tunduk pada prinsip *ṣabāt al-naṣṣ wa ḥarkat al-muḥtawā* (teksnya tetap tetapi kandungannya bisa berkembang), dan memungkinkan untuk melakukan kajian ulang terhadapnya sesuai dengan perkembangan sistem pengetahuan yang dalam perjalanan masa yang terus menerus. Sedangkan ayat-ayat *al-risālah* adalah ayat-ayat *al-muḥkāmāt* yang tidak mungkin berlaku dan cocok bagi seluruh masa dan tempat, kecuali ia bersifat *ḥudūdiyyah*, elastis (*ḥanīfiyyah*), dan mampu menyesuaikan secara lentur dengan perubahan masa dan tempat, artinya ia menerima terhadap ijtihad dan terhadap penyesuaian bersama kondisi obyektif dalam masyarakat. Kerena itulah tidak ada ijtihad

kecuali dalam teks, adapun di luar teks maka lakukanlah apa yang kamu kehendaki.

6. Tidak terdapat *nāsikh* dan *mansūkh* di antara lembaran-lembaran mushaf yang mulia. Setiap ayat memiliki bidang area, dan setiap hukum memiliki ruang untuk pengamalannya. Maka bukti kebenaran firman-Nya:

“ مَا نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ

كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ”

*“Artinya: ayat apa saja yang kami nasakhkan, atau kami jadikan (manusia) lupa kepadanya, Kami datangkan yang lebih baik daripada atau yang sebanding dengannya, tidaklah kamu mengetahui bahwa sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu” (Q.S. al-Baqarah [2]:106)*

Ayat tersebut nampak terdapat penghapusan antar syariat yang berbeda. Misalnya, terdapat hal-hal yang diharamkan oleh Nabi Musa, kemudian diutuslah Nabi ‘Isa untuk menghalalkannya, berdasarkan firman-Nya: “وَأُلْحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي هُرِّمَ عَلَيْكُمْ” dan untuk menghalalkan bagimu sebagian yang telah diharamkan untukmu. (Q.S. Ali ‘Imran [3]: 50), kemudian diutuslah Nabi Muhammad untuk menghapus sebagian hukum dalam risalah Nabi Musa, seperti zina, homoseks, dan menggantikannya dengan hukum-hukum yang lain, dan menambahkan hukum-hukum yang

belum pernah diturunkan kepadanya, seperti lesbi, wasiat dan waris.

Adapun *naskh* dalam arti dan pemahamannya yang umum saat ini, yang penghapusannya mencapai ratusan ayat, yang telah mengartikan jihad sebagai perang, dan yang telah menggantikan pedang dengan *mau'izhah hasanah* maka tidak berarti sedikitpun bagi kami. Kami berpendapat bahwa teori *naskh* sejak awal tidaklah memiliki peran sedikitpun terhadap penurunan ayat dan hukum; dan kami berpendapat bahwa cara pengukuan dan pembuktian yang dipegangi oleh *lajnah* pengumpul ayat-ayat al-Tanzīl pada masa pemerintahan Abu Bakar, 'Umar dan 'Ustman, adalah cara yang harus diikuti dalam hal penetapan dan pembatasan hal-hal yang dihapus dari Kitabullah.

Selain itu, pada saat dimana kami tidak menemukan sebuah riwayat tetap yang memperkuat teori *naskh* (penghapusan), kecuali hanya sebagian riwayat yang berserakan di sana sini, yang sebenarnya tidak sebanding dengan tema pokok dan mendasar seperti *naskh*, dan yang menunjukkan tidak adanya rasa tanggung-jawab pada orang yang menyampaikan riwayat tersebut, maka kami berangkat dari titik pijak bahwa Dzat yang

memiliki al-Tanzīl-lah yang berhak atas penghapusan, sekaligus bertang-jawab untuk menyampaikannya kepada manusia.<sup>44</sup>

7. Memahami peran yang dijalankan oleh Nabi pada masanya, sebagai sebuah ijtihad dalam wilayah pembatasan *al-ḥalāl* dan pemutlakanya kembali (dalam arti menghapus pembatasan tersebut) guna membangun masyarakat dan pemerintahan historis dalam sinaran perubahan-perubahan masa dan tempat (sejarah dan letak geografis), adalah satu-satunya metode untuk mengaplikasikan apa yang telah dikatakan oleh para ulama ushul fiqih bahwa “*hukum-hukum akan berubah dengan berubahnya masa*”. Ini adalah persoalan yang kami pandang sangat pokok untuk mengeluarkan wacana Islam menurut orang-orang mukmin dari bingkai tempat (jazirah Arab) dan dari bingkai masa (abad ke tujuh masehi) menuju alam universal dan untuk semua manusia.
8. Jika Islam bersifat relevan pada setiap ruang dan waktu, maka kita harus memperlakukan kitab suci sebagai totalitas wahyu yang baru saja diturunkan kepada generasi Islam saat ini dengan anggapan seolah-olah Nabi Muhammad baru saja wafat. Sikap seperti ini akan mengarahkan pemahaman umat Islam terhadap al-Tanzīl senantiasa bersifat kontekstual, menjadikan selalu relevan dalam konteks apapun. Sehingga sejalan dengan sikap di atas, umat Islam

---

<sup>44</sup> Untuk melihat uraian lebih jelas tentang konsep *naskh* menurut Syaḥrūr, lihat karya keduanya, *Dirāsāt Islāmiyyah Mu’āṣirah fi al-Daulah wa al-Mujtama’*, cct. I (Damaskus: al-Aḥālī li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr, 1994), h. 271-300

harus melakukan desakralisasi<sup>45</sup> terhadap semua produk tafsir yang telah dihasilkan oleh ulama terdahulu, karena pada hakikatnya yang sakral hanyalah teks kitab suci itu sendiri.

9. Al-Tanzīl adalah wahyu Allah yang diperuntukkan kepada umat manusia, bukan untuk Diri-Nya sendiri, sehingga ia pasti bisa dipahami oleh manusia sesuai kemampuan akalnya. Selama al-Tanzīl menggunakan bahasa sebagai media pengungkap maka tidak terdapat satu ayat pun yang tidak bisa dipahami oleh manusia. Karena antara bahasa dan pikiran tidak terjadi keterputusan.

10. Dalam beberapa ayat, Allah SWT. mengagungkan peran akal manusia sehingga bisa dipastikan tidak ada pertentangan antara wahyu dan akal,<sup>46</sup> juga tidak terdapat pertentangan antara wahyu dengan realitas.

11. Penghormatan terhadap akal manusia harus lebih diutamakan dari pada penghormatan terhadap perasaannya. Dengan kata lain, ijtihad-ijtihad Syaḥrūr dalam bukunya, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, dan bukunya yang lain lebih berorientasi pada ketajaman nalar ketimbang mempertimbangkan sensitivitas perasaan orang.

---

<sup>45</sup> Proses menghilangkan sifat sakral (suci)

<sup>46</sup> Pendapat yang hampir sama juga dilontarkan oleh Muhammad 'Abduh dan bahkan, sebagaimana Syaḥrūr, ia menjadikan sebagai salah satu pijakan metodenya dalam menafsirkan al-Qur'an. Antara wahyu dan akal sama-sama merupakan sumber hidayah menuju kepada jalan yang benar, jalan yang diridhai Allah. Pertentangan yang muncul di antara keduanya lebih disebabkan oleh adanya kesengajaan merubah risalah wahyu atau karena ketidakmampuan memaksimalkan peran akal. Lihat 'Abdullah Maḥmud Syaḥatah, *Manhaj al-Imām Muḥammad 'Abduh fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Al-Maktabah al-Syāmilah upgrade 3.59 (Kairo: Al-Majlis al-A'lā li Ri'āyat al-Funūn wa al-Adāb wa al-'Ulūm al-Ijti'mā'iyah, 1963), h. 83-84

Berangkat dari asumsi-asumsi dasar dan prinsip-prinsip di atas, Syaḥrūr merumuskan langkah-langkah metodis sebagai satu tawaran alternatif dalam rangka memahami *al-Tanzīl*. Syaḥrūr menyebut langkah-langkah metodis ini dengan istilah *Qawā'id al-Ta'wīl*.<sup>47</sup> Ada enam langkah yang harus dilalui ketika bermaksud memahami *al-Tanzīl*

- a. Berpegang teguh pada kaidah-kaidah bahasa Arab dengan berdasarkan pada landasan berikut: (1). Bahasa Arab tidak mengandung karakter *tarāduf* (sinonim), bahkan sebaliknya, sebuah kata mungkin memiliki lebih dari satu makna, seperti kata “*amara*”; (2). Kata-kata adalah sarana yang membantu untuk mengungkapkan makna, dan makna adalah penguasa yang berhak mengatur kata-kata; (3). Pijakan kebahasaan bangsa Arab adalah makna, jika mereka membatasi makna, maka mereka mempermudah dalam pengungkapannya; (4). Teks kebahasaan apapun tidak dapat dipahami kecuali melalui media yang dapat dipahami oleh akal dan kesesuaiannya dengan realitas obyektif; dan (5). Pentingnya

---

<sup>47</sup> Syaḥrūr, *Al-Kitāb...*, h. 196-2003. Istilah “*Ta'wīl*” dalam penggunaan Syaḥrūr, hanya digunakan khusus untuk memahami kandungan *al-Kitāb* yang termasuk kategori *al-Qur'an*. Ia juga mendefinisikan *Ta'wīl* bukan sebagai mengalihkan pemahaman lahiriyah teks kepada pemahaman batin, akan tetapi ia memahami *Ta'wīl* sebagai upaya menuju pemahaman ayat *al-Qur'an* secara sempurna sehingga sesuai dengan realitas obyektif (sesuai dengan perkembangan pengetahuan yang ada, karena itu ia tidak bersifat final). Lihat *Ibid.*, h. 194

memahami orisinalitas bahasa Arab (*fiqh al-lughah*)<sup>48</sup> yang meliputi bentuk *fi'il* (kata kerja) yang di dalam dirinya terdapat arti yang kontradiktif seperti kata: *خفي, عبد* dan *fi'il-fi'il* yang berlawanan dalam hal arti maupun pengucapan sekaligus, seperti kata: *كتب- بتك - ضاف - فاض - علق - قلع*

- b. Memahami perbedaan antara pengertian *al-inzāl* dan *al-tanzīl* yakni perbedaan antara realitas obyektif (*al-tanzīl*) dan pengetahuan manusia mengenai hal tersebut (*al-inzāl*).
- c. Melakukan upaya *al-tartīl*, sebagai mana firman Allah ( *وَرَتِّلِ*

*الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا*), yaitu menggabungkan ayat-ayat yang tersebar

dalam berbagai surat yang memiliki topik pembahasan yang sama dan kemudian mengurutkannya untuk mendapatkan satu pemahaman yang utuh.<sup>49</sup> Hanya saja menurut Syaḥrūr, langkah *al-tartīl* ini tidak bisa diterapkan pada semua ayat-ayat *al-Kitāb* melainkan khusus pada ayat-ayat *al-Kitāb* yang

<sup>48</sup> Istilah *fiqh al-lughah* muncul pertama kali pada abad ke-4 H. dalam buku '*al-Ṣāhibī fī Fiqh al-Lughah wa Sunan al-'Arabi fī Kalāmihā*' karya Ibn Fāris, Al-Maktabah al-Syāmilah upgrade 3.59 (w. 395 H), dan juga digunakan oleh Abū Manshūr al-Tsa'ālabī (w. 392 H) dalam bukunya *Al-Lughah wa sirr al-'Arabiyyah*. Lihat 'Abdah al-Rājihī, *Fiqh al-Lughah fī al-Kutub al-'Arabiyyah*, Al-Maktabah al-Syāmilah upgrade 3.59 (Baerut: Dār al-Ma'rifah al-Jāmi'ah, 1998), h. 41. *Fiqh al-lughah* adalah ilmu yang mengkaji tentang asal-usul, pertumbuhan dan perkembangan serta faktor-faktor yang mendorong evolusi dan kemajuan sebuah bahasa. Wilayah kajian ini adalah wilayah kajian historis. Para linguist barat menyebut ilmu ini dengan Filologi. Lihat Mushthafā al-Siqā' dkk., "pengantar cetakan kedua" dalam Abū Manshūr al-Tsa'ālabī, *Al-Lughah wa Sirr al-'Arabiyyah*, Al-Maktabah al-Syāmilah upgrade 3.59 (Baerut: Dār al-Fikr, tt.), h. 16-17

<sup>49</sup> Dalam kaitan ini, berbeda dalam pandangan pada umumnya, Syaḥrūr tidak mengartikan *al-tartīl* sebagai pelantunan bacaan (*tilāwah*) atau musikalisasi dan pelaguan (*tanghīm*) al-Qur'an. Pandangan demikian diambil oleh Syaḥrūr berdasarkan arti dasar dari kata *al-ritl* yang berarti "barisan pada rangkaian tertentu". Lihat Syaḥrūr, *Al-Kitāb...*, h. 197

termasuk ke dalam kategori ayat-ayat *al-Qur'an*. Hal ini dimaksudkan sebagai upaya ilmiah-obyektif dalam memahami kandungan *al-Qur'an* yang memuat prinsip-prinsip universal dan partikular yang juga bersifat obyektif, sehingga dapat menghasilkan gagasan yang positif.<sup>50</sup> Sementara untuk *umm al-Kitāb*, yaitu ayat-ayat *muḥkam* termasuk masalah waris-, cukup dilakukan perbandingan dan pengecekan silang (*al-muqāranah* dan *taqāthu' al-ma'lūmāt*) antar ayat yang memiliki keterkaitan tema kajian.<sup>51</sup>

- d. Menghindari *ta'dhiyyah* (التعضية) yaitu membagi atau memisah sesuatu yang tidak bisa terbagi lagi (*qismatu mā lā yanqasimu*) atau dalam pengertian teknis Syaḥrūr, upaya mengurangi totalitas kandungan tema besar *al-Qur'an*. *Ta'dhiyyah* merupakan proses lebih lanjut dari langkah *al-tartīl* sebelumnya. penerapan *al-tartīl* terhadap tema penciptaan Adam, penciptaan alam dan teori pengetahuan manusia, misalnya, akan menjadi tema yang komprehensif dan menyeluruh jika antara yang satu dengan yang lainnya dipadukan menjadi satu rangkaian utuh. Jadi, *ta'dhiyyah* adalah eksplorasi kandungan *al-Qur'an* yang hanya berhenti

---

<sup>50</sup> Secara metodis langkah *al-tartīl* ini memiliki kesamaan dengan metode tafsir *mauḍū'i* yang dikenal dalam bidang *'ulūm al-tafsīr*, hanya saja wilayah aplikasinya yang berbeda. Syaḥrūr menerapkan *al-tartīl* tidak pada semua ayat *al-Kitāb* melainkan hanya khusus pada ayat-ayat yang tergolong dalam kategori *al-Qur'an*. Sementara *mauḍū'i* dalam pandangan para ulama tafsir, merupakan suatu metode yang bisa digunakan untuk memahami semua tema yang terdapat dalam *al-Kitāb*.

<sup>51</sup> Lihat langkah keenam dibawah.

pada satu tema tanpa mengaitkan dan memadukan dengan tema-tema lain yang memiliki korelasi makna, sehingga tidak dapat menghasilkan rangkaian pemikiran yang utuh. Bagi Syaḥrūr, langkah ini berdasarkan firman Allah dalam surat

al-Hijr ayat 90-91: كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ (٩٠) الَّذِينَ جَعَلُوا

الْقُرْآنَ عِضِينَ

- e. Memahami rahasia *mawāqi' al-nujūm* yang merupakan salah satu kunci penting dalam memahami kandungan al-Kitāb. *Mawāqi' al-nujūm* di sini dimaksudkan sebagai pemisah antar rentetan ayat dalam urutan *muṣḥaf* dan tidak bermaksud menunjuk kepada *mawāqi' al-nujūm* di langit.

Sebagai contoh, dalam ayat 4 dan 5 surat al-‘Alaq yang berbunyi- الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ. Kedua

ayat ini menegaskan bahwa Allah SWT. mengajarkan segala sesuatu dengan *al-qalam*, baik kepada manusia, malaikat atau hewan. Pemahaman semacam ini diperoleh karena adanya pemisah ayat (*mawāqi' al-nujūm*) antara kedua ayat tersebut. dengan kata lain, jika antara kedua ayat ini tidak terdapat

*mawāqi' al-nujūm* maka berarti makhluk yang diajarkan dengan cara yang lain pula.<sup>52</sup>

- f. Melakukan pemeriksaan ulang (*taqāthu al-ma'lūmāt*) sebagai solusi alternatif untuk menghindari kesan adanya pertentangan di antara kandungan al-Kitāb baik yang bernuansa *ta'limāt* maupun *tasyri'āt*. Misalnya, untuk memperoleh uraian yang komprehensif tentang riba maka seorang mufassir pada saat bersamaan dituntut juga untuk menelusuri dan sekaligus melakukan cek silang dengan ayat-ayat mengenai shadaqah dan zakat.<sup>53</sup>

#### D. Beberapa Kritik terhadap Syaḥrūr dari Para Kritikus

Sebagaimana yang telah dijelaskan, bahwa pemikiran Muḥammad Syaḥrūr, seperti tertuang dalam karya-karyanya, terutama dalam karya pertamanya al-Kitāb wa al-Qur'ān, yang diterbitkan pada pertama kalinya pada tahun 90an. Kitab tersebut telah memicu kontroversi yang luas di Dunia pemikiran Timur Tengah. Persentuhannya dengan berbagai persoalan sensitif dan rawan telah memancing para kritikus untuk meresponnya dengan berbagai persepektif mereka: baik yang pro ataupun yang kontra.

---

<sup>52</sup> Contoh lain yang menunjukkan betapa pentingnya mengetahui rahasia *mawāqi' al-nujūm* ayat, adalah surat al-Baqarah [2]:57 dan surat Tāhā [20]: 80-81, yang menjelaskan tentang penurunan *al-mamm* dan *al-salwa* bagi Bani Israil. Lihat Syaḥrūr, Al-Kitab..., h.168

<sup>53</sup> Uraian selengkapnya tentang keterkaitan pembahasan seputar riba, zakat dan shadaqah menurut Syaḥrūr, Lihat *Ibid.*, h. 464-471.

Berikut ini kami akan mengemukakan beberapa kritik terhadap pemikiran Syaḥrūr dari beberapa cendekiawan Muslim, baik dalam bentuk artikel ataupun dalam bentuk buku, antara lain:<sup>54</sup>

#### 1. Muḥammad Saīd Ramadhān al-Būthī

Tanggapan al-Būthī terhadap pemikiran Syaḥrūr hanya berupa artikel pendek yang dimuat dalam jurnal *Nahju al-Islām* dengan judul: *al-Khalfiyyah al-Yahūdiyyah Lisyi'ari Qirā'ah Mu'āṣirah* (Tendensi Zionisme di Balik Jargon Pembacaan Kontemporer).<sup>55</sup> Al-Būthī mengkritik secara pedas karya Syaḥrūr dengan menyatakan bahwa buku tersebut penuh dengan kedustaan, kebohongan, kesia-siaan, dan penyelewengan yang disertai ideologi tersembunyi para pemimpin zionis. Al-Būthī menuduh bahwa tujuan sesat penulis *Qirā'ah Mu'āṣirah* adalah memisahkan Islam dari sendi-sendinya dan menceraikan kaum Muslimin dari agamanya.

Akan tetapi tanggapan al-Būthī hanya terfokus pada kritik, tuduhan, dan celaan tanpa mempertimbangkan tanpa lebih jauh metodologi dan pemikiran penulis. Bahkan al-Būthī mengabaikan untuk sekedar menyebut judul buku dan nama penulisnya, dan menutup kesempatan untuk berdialog dan berdiskusi.

---

<sup>54</sup> Mayoritas kritik terhadap pemikiran Syaḥrūr terdapat pada buku pertamanya yakni *al-Kitāb wa al-Qur'ān*. namun demikian kritik tersebut masih relevan untuk ditampilkan mengingat buku pertamanya tersebut memuat dasar-dasar metodologis yang digunakan oleh Syaḥrūr dalam karya-karya yang lain.

<sup>55</sup> Muḥammad Saīd Ramadhān al-Būthī, *Nahju al-Islāmi*, Format Pdf, vol. 42 Desember 1990

## 2. Naʿīm al-Yāfi

Sebagaimana kritik al-Būthī, kritik al-Yāfi terhadap Syaḥrūr juga berupa sebuah artikel pendek yang dimuat dalam jurnal *al-Uṣbūʿ al-Adabiy*.<sup>56</sup> Al-Yāfi mengawali tanggapannya dengan diskripsi metodologi, isi dari masing-masing bab, beberapa lontaran ide dan pemikiran Syaḥrūr. Akan tetapi sayang sekali dalam artikel tersebut al-Yāfi tidak memberikan kajian kritis secara mendalam terhadap poin-poin yang dikemukakan.<sup>57</sup>

Secara ringkas dalam artikelnya tersebut, al-Yāfi mengemukakan dua titik pijak yang dia kritik dan secara diametral bertentangan dengan Syaḥrūr. Pertama, ia menegaskan bahwa setiap kajian teks al-Qurʿan yang mengabaikan *asbāb al-nuzūl*, konsep *nāsikh-mansūkh*, dan konsep *maṣālih al-mursalāh* akan menghasilkan pendapat yang bermutu rendah. Kedua ia menyarankan kepada Syaḥrūr untuk mengkaji dan mempertimbangkan kembali berbagai produk pemikirannya, khususnya yang terkait dengan hukum.

## 3. Nashr Ḥāmid Abū Zaid

Sebagaimana kritik sebelumnya, kritik Abū Zaid ini juga dalam bentuk artikel yang dimuat dalam jurnal al-Hilal.<sup>58</sup> Dalam artikel

---

<sup>56</sup> Naʿīm al-Yāfi, *Al-Uṣbūʿ al-Adabiy*, Format Pdf, junal volume 247, 24 Januari 1991

<sup>57</sup> Hal ini juga diakui oleh al-Yafi sendiri dengan alasan keterbatasan waktu dan tenaga, ia tidak dapat meneruskan kajian kritisnya, meski pada saat yang sama ia berharap dalam kesempatan yang lebih longgar ia akan menanggapinya lebih serius. *Ibid.*, h. 3

<sup>58</sup> Nashr Ḥāmid Abū Zaid, *Limādzā Taghat al-Talfiqiyah ʿalā Kaṣīr min Masrūʿat Tajdīd al-Islām*, al-Hilal, Format Pdf, vol. 10, Oktober 1991. Dalam kaitanya ini, al-Hilal

pertamanya yang berjudul *Limādzā Taghat al-Talfiqiyyah ‘alā Kašīr min Masrū’at Tajdīd al-Islām* (Mengapa Eklektisme Dipakai Secara Berlebihan Dalam Proyek Pembaharuan Islam), Abū Zaid berpendapat bahwa pembacaan Syaḥrūr adalah pembacaan ideologis-tendensius (*qirā’ah talwīniyyah mugriḍah*) yang memiliki tiga karakter:

Karakter pertama, pembacaan Syaḥrūr berusaha memadukan dua kutub; a) kutub yang kokoh dan tetap, yaitu modernitas dari perspektif pembacaan tersebut, b) kutub yang cair dan dinamis berupa warisan/tradisi Islam yang dapat dibentuk ulang dan ditakwilkan kembali agar sesuai dengan kutub pertama dan segala yang apa dikehendakinya. Karakter ini menunjukkan maksud-maksud tertentu penulis yang tersembunyi dalam tema-tema yang dikaji. Oleh karena itu, pembacaan yang dilakukan Syaḥrūr sangat tendensius (*mughriḍah*).

Karakter kedua, adalah bahwa pembacaan Syaḥrūr bersifat ahistoris, karena mengabaikan problem-ploblem mendasar yang memunculkan perbedaan konteks sejarah dalam memaknai fenomena sosial dan peradaban yang tampak pada setiap poros tema pembacaanya.

Karakter ketiga, bahwa pembacaan tersebut bersifat ideologis (*talwīniyyah*) karena menyia-nyiakan fakta sejarah dan menetapkan berbagai kesimpulan terlebih dahulu didalam aplikasi mekanisme pembacaan. Selain itu, tampak juga kecenderungan penulis untuk meninggalkan pembacaan hermeneutis (*al-qirā’ah al-ta’wīliyyah*)

---

menerbitkan tiga artikel yang berisi diskusi penting antara Abū Zaid dan Muḥammad Syaḥrūr.

menuju kepada pembacaan yang ideologis dengan memaksa ‘teks keagamaan’ melegitimasi berbagai pemikiran dan penemuan baru yang ditemukan oleh pengetahuan Barat kontemporer. Semua itu dilakukan sebagai cara untuk melenakan semangat kritis dan kiat menghindari konflik.<sup>59</sup>

Menjawab pertanyaan yang dilontarkannya sendiri dalam judul artikel, Abū Zaid menyatakan bahwa setiap aktifitas *talfiq* (eklektisme) dan pembacaan modern yang dilandasi oleh sebuah metode tertentu merupakan cerminan dari periode stagnasi pemikiran kita yang terobsesi demi mengejar kemajuan. Paling tidak, menurut Abū Zaid, buku Syaḥrūr tersebut telah mengungkapkan sejauh mana stagnasi pemikiran ini menjangkiti kehidupan realitas Islam dalam satu dekade terakhir. Akhirnya, Abū Zaid menyimpulkan kajiannya dengan pernyataan berikut:

“Buku ini pada akhirnya hendak mengungkapkan kegagalan setiap aktifitas eklektisme, karena Islam tidak dapat diperbaharui dengan lapisan kepalsuan yang berasal dari sana-sini (sumber yang tidak jelas), pembaharuan Islam hanya dapat dilakuakn dengan pemahaman yang mendalam terhadap sejarah sendiri pemahaman ini tidak akan tercapai dengan menjadikan kita sebagai tempat berlindungnya rasionalitas pihak lain dan menjadi santapan mereka, tetapi dengan kerjasama yang kuat untuk menciptakan kemajuan, dan masalah ini tidak ada jalan lain, selain dengan membebaskan rasio dari ketundukan terhadap teks, mungkinkah hal tersebut terwujud sebelum bangsa Arab terbebas dari problem sosial, ekonomi dan politik yang dideritanya”.<sup>60</sup>

Kemudian dalam artikel keduanya yang berjudul *al-Manhaj al-Naf’iy fi Fahmi al-Nuṣūṣ al-Dīniyyah* (Metode yang Efektif untuk

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, h. 21

<sup>60</sup> *Ibid.*, h.27

Memahami Teks-teks Keagamaan)<sup>61</sup>, yang merupakan tanggapan Abū Zaid terhadap pembelaan Syaḥrūr atas artikel pertamanya.<sup>62</sup> Abū zaid menjelaskan sebagai aspek metodologis dan pemikiran yang menjadi pokok permasalahan antara dia dan Syaḥrūr, yaitu masalah historisitas (*al-tārikhiyah*). Abū Zaid menjelaskan bahwa historisitas adalah sebuah kenyataan bahwa manusia adalah makhluk historis yang melakukan segala aktifitasnya dalam bingkai sejarah, membangun jati dirinya dalam bingkai sejarah, demikian juga dengan campur tangan Tuhan untuk mengirimkan utusan dan menurunkan teks keagamaan, yang keduanya tidak dapat dilepaskan atau dipisahkan dari hukum sejarah. Hal itu, karena manusia adalah salah satu dari target perbuatan Tuhan, dan teks ilahi adalah risalah dari Tuhan bagi manusia, tujuannya adalah untuk memberi pedoman perjalanan hidupnya. Maka, Tuhan memilih bahasa manusia sebagai media penyampaian teks, yang notabene merupakan fenomena sosial-historis dalam bingkai peradaban. Syarat bagi lawan bicara (*mukhāṭab*), yaitu makhluk sosial-historis, adalah secara mendasar memiliki keterbatasan untuk menguraikan kode-kode risalah dan mekanismenya. Dari perspektif ini, dapat dikatakan bahwa simbol atau

---

<sup>61</sup> Di kutib dari tesisnya Fahrur Razi, Format Pdf “*Wasiat dan Waris dalam al-Qur’an Perspektif Muḥammad Syaḥrūr*” yang diambil dalam artikelnya Nashr Hamid Abū Zaid, *al-Manhaj al-Nafiy fi Fahmi al-Nuṣuṣ al-Diniyyah*, al-Hilal, vol. 3, Maret 1992

<sup>62</sup> Dalam pembelaan tersebut, Syaḥrūr mempertanyakan bagaimana dengan karakter pembacaan ideologis yang tidak tendensius dan pembacaan hermeneutis produktif. Syaḥrūr mengkritik bahwa Abū Zaid telah melakukan kesalahan ketika memandang muṣḥaf sebagai teks tradisi, Syaḥrūr sendiri cenderung sepakat dengan pendapat bahwa muṣḥaf berasal dari Allah SWT. (dengan demikian tidak bisa dipandang sebagai tradisi), karena tradisi bersifat temporal, memiliki konteks historis, konteks ruang dan waktunya sendiri. Syaḥrūr meluruskan penilaian yang salah dari Abū Zaid. Ia menjelaskan teori eksistensi manusia dari teori pembatasan penetapan hukum sebagaimana telah dijelaskan dalam bukunya.

petanda yang melekat pada teks keagamaan bersifat historis, petanda tersebut tidak dapat dimaknai (ditentukan penandanya) tanpa mengkaji kembali terhadap konteks yang memproduksi petanda tersebut, yaitu ketentuan konteks peradaban dan sosial.<sup>63</sup>

Abū Zaid menjelaskan bahwa istilah pembacaan ideologis tendensius adalah pembacaan yang mengabaikan konteks yang memproduksi petanda (*al-dalālah*) dan mengajukan konsep ideologinya sendiri sebagai petanda yang dibicarakan oleh teks. Selain itu, pembacaan ini juga menutup pintu aktivitas takwil demi tujuan khusus sebagai efek langsung dari pembacaan tersebut. Adapun pembacaan hermeneutis adalah pembacaan yang merujuk pada konteks yang memproduksi tanda untuk menemukan petanda-petanda dalam teks secara obyektif, kemudian secara perlahan mengikuti petanda menuju penandanya (*al-maghzā*)<sup>64</sup>. Abū Zaid menambahkan bahwa kajian terhadap tradisi dan teks –namun dengan mengabaikan sejarah– adalah sebuah *tautologi* (pengulangan tema-tema kajian) dan menunjukkan kelemahan rasio dan kemalasan intelektual. Kondisi tersebut menjadi penyebab kondisi stagnan yang secara umum diderita komunitas Arab. Oleh karena itu, Abū Zaid mengajak untuk membebaskan diri dari kuasa teks dan membebaskan manusia dari segala hal yang menghambat

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, h. 55

<sup>64</sup> Struktur dalam

motivasi dan kreativitasnya, sebagaimana yang diserukan oleh Syaḥrūr dengan mengaitkan problem di atas dengan sistem universal.<sup>65</sup>

#### 4. Thāriq Ziyādah

Artikel Ziyādah yang mengkritik *al-Kitāb wa al-Qur’ān* dengan judul *ṭarāfah fī al-Taqsīm wa Gharābah fī al-Ta’wīl* (Polarisasi dalam Klasifikasi dan Kerancuan dalam Takwil) dimuat oleh jurnal al-Nāqid.<sup>66</sup> Dalam artikel tersebut, pertama-tama, Ziyādah mengafirmasi pendapat penulis yang menolak adanya sinonimitas dan mengakui bahwa masing-masing kata adalah berbeda secara unik. Namun demikian bagi Ziyādah, argumentasi Syaḥrūr ini terlalu lemah untuk digunakan sebagai dasar pembacaan kontemporer terhadap al-Qur’an al-Karim, disebabkan lima hal: 1) teori sinonimitas bukanlah teori baru, sehingga tidak menjadikan pembacaan Syaḥrūr kontemporer. 2) penulis membangun penafsirannya tentang Allah dan eksistensi manusia berdasarkan aliran tertentu, yaitu linguistik modern dengan menyatakan bahwa penulis berangkat dari produk akhir studi linguistik, namun ternyata ia tidak menjelaskan lebih jauh apa yang dimaksud dengan “produk akhir studi linguistik” tersebut. 3) meski penulis telah menandakan pentingnya latar belakang filosofis, ternyata hal tersebut tidak sesuai dengan kenyataan, karena dalam bukunya tidak dijumpai asumsi-asumsi filosofis yang dimaksud. Yang jelas, menurutnya, semua ini berangkat dari kedangkalan penulis

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, h.60

<sup>66</sup> Thāriq Ziyādah, *Ṭarāfah fī al-Taqsīm wa Gharābah fī al-Ta’wīl*, al-Naqid, Format Pdf, vol. 45, Maret 1992

terhadap konsep-konsep filsafat. 4) penulis tidak pernah –kecuali sangat jarang sekali- merujuk kepada sumber-sumber teori yang menjadi referensinya, sehingga dari mayoritas pemaparannya adalah permainan logika saja tanpa argumen yang matang. 5) penulis memberikan penafsiran yang aneh dan dipaksakan terhadap berbagai kosa kata dan istilah agar sesuai dengan perspektif teoritis ilmiahnya sendiri.<sup>67</sup> Kemudian di akhir artikelnya, Ziyādah berkomentar.<sup>68</sup>

“saya yakin bahwa karya ini tidak akan menimbulkan gejolak pemikiran yang kritis dan *up-to date* dalam dunia pemikiran Arab dan kaum Muslimin, alih-alih mampu memberikan solusi dan melepaskan mereka dari belenggu kemunduran menuju abad duapuluh satu”.

##### 5. Saḫīm al-Jābī

Saḫīm (Damaskus) menulis sebuah kritik dalam bentuk buku yang berjudul *Al-Qirā’ah al-Mu’āṣirah li al-Duktūr Muḫammad Syaḫrūr Tanjīm; Kaḫab al-Munajjimūn walau Ṣadaqū* (pembacaan kontemporer Dr. Syaḫrūr hanya praduga semata; para peramal selalu dusta meski mereka benar). Dalam buku pertamanya ini, Saḫīm menuangkan bantahannya terhadap beberapa tema pokok yang dibahas Syaḫrūr dalam buku *al-Kitāb wa al-Qur’ān*, yaitu tentang *Muḫkam* dan *Mutasyabih*, pembedaan *al-Kitāb* dan *al-Qur’ān*, arti kata *Nubuwwah* dan *Nabiy*, tentang *al-Ḍikr*, dan *al-Furqān*.

Dalam buku ini, Saḫīm menuduh Syaḫrūr sebagai orang yang telah menyerang generasi salaf dan menghina pendapat mereka. Saḫīm

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, h.57

<sup>68</sup> *Ibid.*, h. 60

berusaha menolak pendapat Syaḥrūr dengan menyatakan:”Strategi saya untuk mengkritik Syaḥrūr berangkat dari argumentasi untuk mematahkan argumentasinya dan dari bukti untuk menunjukkan kebatilan buktinya, saya telah mempelajari penyelewangan Syaḥrūr, kelemahan penguasaan bahasanya, dan kekacauan susunan ungkapannya.<sup>69</sup> Berulangkali al-Jābī menyatakan bahwa pendapat penulis hanyalah sekedar dugaan dan ramalan tanpa bukti, al-Jābī meyakinkan bahwa Allah SWT. telah menggagalkan usaha Syaḥrūr tersebut.<sup>70</sup>

Akan tetapi –mengutip kritik yang dikemukakan oleh Māhir al-Munajjid ketika mengomentari buku al-Jābī-<sup>71</sup> kondisi yang dimaksud oleh al-Jābī bahwa Syaḥrūr telah menuduh dan menghina generasi salaf dan tentang kelemahan linguistik Syaḥrūr, ternyata sesuai dengan kondisi yang ada pada al-Jābī sendiri. Hal ini tampak jelas dari cara melontarkan kritik. Al-Jābī sendiri menuduh bahwa generasi salaf melakukan kelalaian dan tidak cukup cerdas menyelesaikan masalah.<sup>72</sup> Demikian juga, ungkapan bahasa yang digunakan oleh al-Jābī dalam melontarkan kritiknya ternyata banyak sekali mengandung kesalahan

---

<sup>69</sup> Saḥīm al-Jābī, *Al-Qirā’ah al-Mu’āshirah li al-Duktūr Muḥammad Syaḥrūr Mujarrad Tanjīm; Kaḥab al-Munajjimūn walau Ṣadaqū*, juz I, cet. ke –I, Format Pdf (Damaskus: AKAD, 1991), h.16

<sup>70</sup> *Ibid.*, h.13

<sup>71</sup> Māhir al-Munajjid, *Al-Isykāliyat al-Manhajiyah fi al-Kitāb wa al-Qur’ān; Dirāsah Naqdiyyah*, dalam Jurnal ‘Alam al-Fikr, Kuwait, h. 164

<sup>72</sup> Saḥīm al-Jābī, *Al-Qirā’ah...*, h.33

dan kerancuan<sup>73</sup>, terlebih ketika ia berusaha menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.

---

<sup>73</sup> Berikut ini adalah contoh kesalahan ungkapan yang terdapat dalam buku al-Jabi: )  
وَأَنْكُمْ مَاءَمُورِينَ بِذَلِكَ

Seharusnya مَاءَمُورِينَ karena menjadi *khavar dari* أَنْ, dan lain-lain, “ lihat komentar Māhir al-Munajjid ketika mengomentari buku al-Jābī. Al-Munajjid, *Al-Isykāliyat*, h.165