

EPISTEMOLOGI TAFSIR KONTEMPORER

MUHAMMAD SYAHRUR

(Studi Kritis Metode Hermeneutika Takwil)



TESIS

Diajukan Sebagai Salah Satu Syarat
Untuk Menyelesaikan Studi Magister Agama (M. Ag)
Dalam Prodi Aqidah dan Filsafat Islam

Oleh :

M. WAHID SYAFI'UDDIN, S. Ag.

NIM.1811560003

**PROGRAM PASCASARJANA
PRODI AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI BENGKULU
2020**

LEMBAR PERNYATAAN KEASLIAN

Saya menyatakan dengan sesungguhnya bahwa Tesis yang saya susun sebagai syarat memperoleh gelar Magister (M. Ag) dari Program Pascasarjana (S2) IAIN Bengkulu seluruhnya merupakan karya saya sendiri.

Adapun bagian-bagian tertentu dalam penulisan Tesis yang saya kutip dan hasil karya orang lain telah dituliskan sumbernya secara jelas dengan norma, kaidah, dan etika penulisan ilmiah.

Apabila dikemudian hari ditemukan sebagian Tesis ini bukan hasil karya sendiri atau adanya ipagiat dalam bagian-bagian tertentu, saya bersedia menerima sanksi pencabutan gelar akademik yang saya sandang dan sanksi-sanksi lainnya sesuai dengan peraturan perundangan yang berlaku.

Bengkulu, 27 Agustus 2020



M. Wahid Syafiuddin
NIM. 1811560003

**PERSETUJUAN PEMBIMBING
HASIL PERBAIKAN TESIS
DIPERSYARATKAN UNTUK UJIAN TESIS**

Pembimbing I,

Pembimbing II,

Prof. Dr. H. Rohimin, M.Ag
NIP. 196405311991031001

Dr. Aan Supian, M. Ag
NIP. 196906151997031003

Mengetahui
Ketua Prodi Aqidah Filsafat Islam,

Dr. Nelly Marhayati, M. Si
NIP. 197803082003122003

Nama : M. Wahid Syafuiddin

NIM : 1811560003

Tanggal Lahir : Sukasari UPT AP II, 02 Januari 1992

**PENGESAHAN TIM PENGUJI
UJIAN TESIS**

Tesis yang Berjudul:

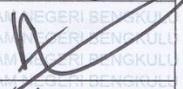
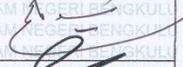
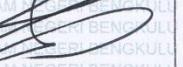
**EPISTEMOLOGI TAFSIR KONTEMPORER MUHAMMAD SYAHRUR
(Studi Kritis Metode Hermeneutika Takwil)**

Penulis:

M. Wahid Syaifiuddin

Nim. 1811560003

**Dipertahankan di depan Tim Penguji Tesis Program Pascasarjana (S2) Institut Agama Islam
Negeri (IAIN) Bengkulu yang dilaksanakan pada hari Rabu tanggal 27 Agustus 2020.**

NO	Nama	Tanggal	Tanda Tangan
1	Dr. Aan Supian, M. Ag (Ketua Penguji)	28-08-2020	
2	Dr. Pasmah Candra, M.Pd. I (Sekretaris)	28/08 2020	
3	Dr. Suryani, M. Ag (Anggota)	28-08-2020	
4	Dr. Murkilim, M. Ag (Anggota)	28-8-2020	

Mengetahui
Rektor IAIN Bengkulu

Bengkulu, 31 Agustus 2020
Direktur PPs IAIN Bengkulu



Prof. Dr. H. Sirajuddin M. M. Ag., MH

NIP. 196003071992021001

Prof. Dr. Rohimin, M. Ag

NIP. 19640311991031001

MOTTO

يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا
لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ

Artinya : Hai sekalian jin dan manusia, jika kamu sanggup menembus (melintasi) penjuru langit dan bumi, maka lintasilah, kamu tidak dapat menembusnya kecuali dengan kekuatan (ilmu pengetahuan).

(QS. al-Rahmān/ 55 : 33).

بِقَدْرِ مَا تَأْتِي تَنَالُ مَا تَتَمَيَّي

“Sebesar apa usaha yang kita lakukan, sebesar itu pulalah hasil yang kita peroleh”.

(Ta’lim al-Muta’allim)

PERSEMBAHAN

Skripsi ini penulis persembahkan untuk :

Ayahanda M. Hamdani, MZ bin M.

Zarkoni (alm)

Ibunda Umi Sa'adah, S. Pd. AUD binti

Musak

Adinda Alm. M. Fauzy bin M. Hamdani,

MZ.

Adinda A. Habib Khoiruddin bin M.

Hamdani, MZ.

Adinda M. Nur Fatan Azmy bin M.

Hamdani, MZ.

Dan Seluruh Pecinta Studi Tafsir Al-

Qur'an

ABSTRAK

EPISTEMOLOGI TAFSIR KONTEMPORER MUHAMMAD SYAHRUR (Studi Kritis Metode Hermeneutika Takwil)

Penulis :

M. WAHID SYAFI UDDIN

NIM. 1811560003

Pembimbing :

1. Prof. Dr. Rohimin, M. Ag 2. Dr. Aan Supian, M. Ag

Transformasi penafsiran al-Qur'an pada masa kontemporer memiliki kecenderungan hermeneutis, di mana makna teks dengan bantuan hermeneutik mampu menemukan relevansinya dengan realitas empiris kontemporer. Sebagaimana metode yang diusung oleh Muhammad Syahrur, yakni hermeneutika takwil. Permasalahan yang dikemukakan dalam penelitian ini adalah apa yang dimaksud dengan Hermeneutika Takwil, bagaimana landasan epistemologi Muhammad Syahrur dalam metode Hermeneutika Takwil, dan bagaimana implementasi dan implikasi dari penggunaan metode Hermeneutika Takwil terhadap penafsiran al-Qur'an.

Penelitian ini menggunakan metode *deskriptif-analitis-kritis* dengan pendekatan filsafat dan hermeneutik. Sumber data primer yang digunakan adalah *al-Kitab wa al-Qur'an : Qira'ah Mu'ashirah* dan terjemahannya, ilmiah dan penelitian yang terkait.

Hermeneutika Takwil menurut Muhammad Syahrur adalah metode yang digunakan untuk menemukan makna akhir dari ayat (*mutasyabihat*) yang berisi informasi ilmu pengetahuan agar sesuai dengan realitas empiris, untuk membuktikan kemukjizatan al-Qur'an dari aspek linguistik dan saintifik. Adapun landasan epistemologinya adalah adanya relasi kesadaran dan pengetahuan manusia terhadap wujud materi, alam semesta bersifat materi dan pengetahuan manusia bersifat evolutif, al-Qur'an tidak bertentangan dengan filsafat, memaksimalkan linguistik Arab dengan bersandar pada linguistik modern serta menolak sinonimitas. Penerapan metode Hermeneutika Takwil terhadap surat *al-Qadr* ayat 1-5, berimplikasi pada tiga hal, yakni : meredeksi fungsi sunnah, produk penafsiran yang subyektif dan ahistoris karena mengabaikan konteks kesejarahan ayat (teks).

Kata Kunci : Epistemologi, Tafsir Kontemporer, Hermeneutika Takwil.

التجريد

نظرية المعرفة محمد شحرور في تفسير المعاصر : قراءة النقد في هرمينوطيقا التأويل

محمد واحد شفيح الدين

رقم التسجيل : ١٨١١٥٦٠٠٠٣

تحويل التفسير في المعاصر له إنحراف إلى هرمينوطيقا, يكون معنى التفسير بوسيلته علاقة بواقع التجريبي المعاصر. نسبة عليها أن محمد شحرور يعرض منهج هرمينوطيقا التأويل. المسئلة التي أرتفعت في البحث هي : ماالمراد هرمينوطيقا التأويل ؟ كيف أساس نظرية المعرفة لمحمد شحرور في هرمينوطيقا التأويل ؟ وكيف تطبيق هرمينوطيقا التأويل و تضمّنه في تفسير القران الكريم ؟. النوع من هذا البحث هو منهج تحليل وصفيّ ونقد, ومقاربه يعني هرمينوطيقا – فلسفة . اما الكتاب والقران : قراءة معاصرة لمحمد شحرور هو مصدر الأول, وايضا يأخذ من المقالات و المباحث معلّقة كانت.

هرمينوطيقا التأويل هو منهج ليحصل معنى الأخير من اية المتشابهات, فيها إخبار المعرفة لعلاقة واقع التجريبي, ويصبح دليلا على إعجاز القران من جهة اللغوى و العلمى. أساس نظرية المعرفة لمحمد شحرور في هرمينوطيقا التأويل هي : (أ) وجود المعلق بين الحسّ والمعرفة الإتس على مواد, (ب) العالم مادة ومعرفة الإنسان تطورة, (ج) حيث التعارض القران و الفلاسفة, (د) يعتمد على اللغويات العربية واللغويات الحديثة الغربية (هرمينوطيقا), (هـ) و عدم الترادف. تطبيق هرمينوطيقا التأويل في خمس ايات سورة القدر يتضمّن على : (أ) نقصان وظيفة سنة النبي لبيان التفسير, و يكون هرمينوطيقا التأويل تفسير شخصي, (ج) و غير التاريخي بسبب إهماله.

الكلمة الأساسية : نظرية المعرفة, معاصر التفسير, هرمينوطيقا التأويل

**CONTEMPORARY TAFSIR EPISTEMOLOGY OF
MUHAMMAD SYAHRUR
(Critical Studies of Takwil Hermeneutic Method)**

ABSTRACT

In contemporary era, the transformation of the interpretation of the text had hermeneutic tendency, where the meaning of the with the help of hermeneutic was able to found its relevance with contemporary empirical reality. As the method offered by Muhammad Syahrur, namely Takwil Hermeneutic. The problem that arose in this research were, (1) What is the meaning of Takwil Hermeneutic ? (2) How is the epistemological basis of Muhammad Syahrur in Takwil Hermeneutic method (3) how is the implementation and implication of the use of Takwil Hermeneutic method on the text interpretation (*tafsir al-Qur'an*).

This study used descriptive-analysis-critical method with philosophical and hermeneutic approaches, that concentrate to library research. The primary data sources were al-Kitab wa al-Qur'an : Qira'ah Mu'ashirah and its translation, scientific and related researches.

Based on Muhammad Syahrur, Takwil Hermeneutic is the method that use to find the meaning in the last verse (*mutasyabihat*) which contains scientific information adapted to empirical reality, to shows the miracle of al-Qur'an by linguistic and scientific aspects. Its epistemological basis was there were the relationship of between human awareness and knowledge to material existence, the universe was material and the human knowledge was evolutive, al-Qur'an didn't contradict with philosophy, maximed Arabic linguistic by relying on modern linguistic and rejecting synonymity. The application of Takwil Hermeneutika method to surah *al-Qadr* verses 1-5, had three implications, namely reduced the function of the sunnah, subjectivist, and ahistorical interpretation product because it ignored the historical context of the verse.

Keywords : Epistemology, Contemporary Interpretation, Hermeneutic Takwil.

KATA PENGANTAR

Syukur alhamdulillah penulis panjatkan kehadiran Allah Swt yang telah memberikan kekuasaan fisik dan mental sehingga dapat menyelesaikan penulisan tesis ini yang berjudul “Epistemologi Tafsir Kotemporer : Studi Kritis Metode Hermeneutika Takwil Muhammad Syahrur.” Shalawat dan Salam penulis sampaikan pada junjungan kita Nabi Muhammad Saw yang telah mengobarkan obor-obor kemenangan dan mengibarkan panji-panji kemenangan di tengah dunia saat ini.

Dengan segala ketekukan, kemauan dan bantuan dari berbagai pihak maka penulis dapat menyelesaikan tesis ini dengan sebaik-baiknya dan penulis juga dapat mengatasi permasalahan, kesulitan, hambatan dan rintangan yang terjadi pada diri penulis.

Penulis juga menyadari bahwa tesis ini memiliki banyak kekurangan, baik dari segi bahasa, maupun metodologinya. Untuk itu, segala kritik, saran dan perbaikan dari semua pihak akan penulis terima dengan lapang dada dan senang hati.

Kepada semua pihak yang telah sudi membantu demi kelancaran penulisan tesis ini, penulis hanya dapat menyampaikan ungkapan terimakasih, terkhusus penulis ucapkan kepada :

1. Bapak M. Hamdani, MZ dan Ibu Umi Sa’adah, S.Pd. A.U.D selaku orang tua penulis, terimakasih yang tak terhingga atas do’a, motivasi, dukungan moril, finansial maupun spiritual yang terus memberikan dukungan untuk studi lanjutan. Begitu juga, Dek Habib dan Dek Fatan semoga kita selalu menjadi *qurrata a’yun* dan kebanggaan orang tua. Amin YRA.
2. Bapak Prof. Dr. H. Sirajuddin, M. M.Ag., M.H selaku rektor IAIN Bengkulu, yang telah memberikan izin, dorongan, dan bantuan kepada penulis selama mengikuti perkuliahan hingga penulisan tesis ini selesai.
3. Bapak Prof. Dr. H. Rohimin, M.Ag selaku Direktur Pascasarjana IAIN Bengkulu, yang sekaligus menjadi pembimbing I telah banyak memberikan nasihat dan dorongan dalam menyelesaikan penulisan tesis ini.
4. Ibu Dr. Nelly Marhayati selaku Ketua Program Studi AFI Program Pascasarjana IAIN Bengkulu, yang telah memberikan bantuan baik materi maupun support serta motivasi dalam proses pembelajaran hingga penulisan tesis ini selesai, kepada Ibu, yang juga *Ngah-Rully Aman Fauzi*, semoga bisa terus *humble* dan memberikan motivasi dan masukan, pada masa yang akan datang.
5. Bapak Dr. Aan Supian, M.Ag selaku pembimbing II yang telah banyak membimbing, mengarahkan, memberikan tambahan literatur dan

meluangkan waktu, serta pikiran guna membimbing penulis dalam penyelesaian tesis ini. *Jazakumullah bi ahsanil Jaza.*

6. Para Dosen dan Staf Tata Usaha yang telah memberi bantuan dalam rangka penyusunan tesis ini.
7. Pengasuh Pon-Pes Sentot Ali Basya Ja-alHaq (K.H. Hasbullah Ahmad), serta pengurus Yayasan Ja-alHAq, teman-teman guru, para santri, yang telah memberikan penulis kesempatan untuk berkhidmat dan mengaji. *Alfu Mabruk Lakum.*
8. Teman-teman seperjuangan Siti Suroh, Aditya Gumay, Atdi Maseta, Rian Hasbi, Nuraini Chaniago, Junaidi dan Sri Kumpul, semoga ilmu kita bermanfa'at serta bisa terus mengepakkan sayap kebermanfa'atan.
9. Sahabat Asep Sunandar, Miftachul Amin, Anohib, Luthi Allahuti, terimakasih telah memberikan support dan motivasi.
10. Kepala KUA Kec. Air Periukan (Bapak Mukmin Nuryadin, M.H), Pak Abdul Basyir, M.H, serta teman-teman honor PAI Non-PNS, Pak Darlis, Bang Zetra, Bu Teten, Bu (Cik) Parida, Bu Lily, Yuk Ririn, dan Mbak Nikma, semoga kita bisa terus berkhidmat dengan baik. Amin YRA.
11. Semua pihak yang tidak dapat penulis sebutkan satu per satu dalam kata pengantar ini.

Harapan dan doa penulis semoga amal dan jasa baik semua pihak yang telah membantu penulis diterima Allah Swt dan dicatat sebagai amal baik serta diberikan balasan yang berlipat ganda.

Akhirnya semoga tesis ini dapat bermmanfa'at bagi penulis khususnya maupun para pembaca umumnya. Amin YRA.

Bengkulu, Agustus 2020
Penulis

M. Wahid Syafiuddin

DAFTAR ISI

	Halaman
LEMBAR JUDUL	i
LEMBAR PERNYATAAN KEASLIAN	ii
LEMBAR PERNYATAAN TIDAK PLAGIAT	iii
LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING	iv
LEMBAR PENGESAHAN	v
MOTTO	vi
LEMBAR PERSEMBAHAN	vii
PEDOMAN TRANSLITERASI	x
ABSTRAK	xvi
KATA PENGANTAR	xvii
DAFTAR ISI	xix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah	9
C. Fokus Masalah	9
D. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	10
E. Definisi Istilah	11
F. Kajian Pustaka	13
G. Metode Penelitian	18
H. Sistematika Pembahasan	22

BAB II KERANGKA TEORI	24
A. Definisi Hermeneutika.....	24
B. Klasifikasi dan Ruang Lingkup Hermeneutika	28
C. Tipologi Pemikiran Tafsir Al-Qur'an Kontemporer	31
D. Hermeneutika Takwil	36
E. Skema Epistemologi Hermeneutika Takwil	50
BAB III SPEKTRUM PEMIKIRAN MUHAMMAD SYAHRUR	53
A. Biografi Muhammad Syahrur	53
B. Aktivitas Intelektual.....	54
C. Karya-Karya	56
D. Geneologi Pemikiran	62
E. Kajian Keislaman	67
1. Tafsir dan al-Qur'an	67
2. Hadis Nabi atau Sunnah	75
3. Fiqih atau Hukum (Teori Hudud)	88
BAB IV STUDI KRITIS METODE HERMENEUTIKA TAKWIL	
MUHAMMAD SYAHRUR	93
A. Metode Hermeneutika Takwil.....	93
B. Landasan Epistemologi Metode Hermeneutika Takwil	103
C. Implementasi Metode Hermeneutika Takwil	114
D. Implikasi Metode Hermeneutika Takwil	125
1. Mereduksi Fungsi Sunnah Sebagai Bayan al-Tafsir	130
2. Produk Penafsiran yang Subyektivis	135

3. Historisitas Teks al-Qur'an yang terabaikan (ahistoris)	138
E. Analisa Penulis	152
BAB V PENUTUP	151
A. Kesimpulan	151
B. Saran	152
DAFTAR PUSTAKA	
LAMPIRAN - LAMPIRAN	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Secara detail, pembahasan mengenai epistemologi tidak akan terlepas dari ontologi dan aksiologi, karena ketiganya memiliki interrelasi dan interdependensi (saling berkaitan berkaitan dan saling bergantung). Dengan gambaran sederhana dapat dikatakan, ada sesuatu yang dipikirkan (ontologi), lalu dicari cara memikirkannya (epistemologi), kemudian timbul hasil pemikiran yang memberikan manfa'at atau kegunaan (aksiologi).¹ Islam telah memberikan inspirasi agar dibangun suatu epistemologi², sebagaimana firman Allah Swt :

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ
فُؤُوهً وَأَثَارًا فِي الْأَرْضِ فَمَا أَعْنَى عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ

Artinya : Maka apakah mereka tidak mengadakan perjalanan di muka bumi lalu memperhatikan betapa kesudahan orang-orang sebelum mereka, adalah orang-orang yang sebelum mereka itu lebih hebat kekuatannya dan (lebih banyak) bekas-bekas mereka di muka bumi, maka apa yang mereka usahakan itu tidak dapat menolong mereka. (Q.S. Ghafir/40 : 82).

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ. وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ. وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ
نُصِبَتْ. وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ

Artinya : Maka apakah mereka tidak memperhatikan unta bagaimana ia diciptakan ?. Dan langit, bagaimana ia ditinggikan ?. Dan gunung-gunung bagaimana ia ditegakkan ?. Dan bumi bagaimana ia dihamparkan ?. (Q.S. Al-Ghasyiah : 17-20).

¹ Mujamil Qomar, *Epistemologi Pendidikan Islam dari Metode Rasional hingga Metode Kritik* cet. ke-3 (Jakarta : Erlangga, 2007), h. 1-2. Lihat Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu* (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 2004), h. 148.

² Mujamil Qomar, *Epistemologi Pendidikan Islam ...*, h. ix.

Dalam khazanah filsafat Islam, dikenal tiga buah metodologi pemikiran, yakni *bayani*, *irfani* dan *burhani*. Bayani merupakan model metodologi berpikir yang didasarkan pada teks (eksoteris), Irfani merupakan model metodologi berpikir yang didasarkan atas pendekatan dan pengalaman langsung (*direct experince*) atas realitas keagamaan atau pada ranah eksoteris. Dan burhani adalah adalah metodologi berpikir yang tidak didasarkan pada teks dan pengalaman, melainkan atas dasar keruntutan logika.³ Meskipun demikian, ketiga model metodologi berpikir tersebut masih membutuhkan dukungan dari ilmu-ilmu sosial modern seperti sosiologi, antropologi, kebudayaan dan sejarah sehingga mampu lebih aktual, utuh dan sempurna.⁴

Munculnya tafsir kontemporer dengan epistem yang berbeda dari tafsir-tafsir sebelumnya, merupakan keniscayaan sejarah. Kemunculannya tidak bisa dilepaskan dari perkembangan problem sosial kemasyarakatan kontemporer yang semakin kompleks, sehingga memberikan solusi alternatif bagi problem sosial keagamaan yang dihadapi.⁵ Secara umum terdapat tiga klasifikasi epistemologi tafsir, yakni *era formatif dengan nalar quasi-kritis*, *era afirmatif dengan nalar ideologis* dan *era reformatif dengan nalar kritis*.

Berikut ini penjelasan singkat terkait ketiga epistemologi tafsir yang dimaksud :

³ Amin Abdullah dalam Pengantar buku yang ditulis A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2004), h. ix. Lihat M. Abid Al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi* (Beirut : al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991), h. 38.

⁴ Amin Abdullah dalam Pengantar buku yang ditulis A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam ...*, h. ix-xi.

⁵ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir kontemporer* (Yogyakarta : LkiS, 2010), h. ix.

Pertama, era formatif dengan nalar quasi-kritis adalah sebuah model atau cara berpikir yang kurang memaksimalkan penggunaan rasio (*ra'yi*) dalam menafsirkan al-Qur'an dan juga belum mengemukakan budaya kritisisme. Produk tafsir yang muncul pada era ini adalah model tafsir *bi al-riwayah*.⁶ Kedua, era afirmatif dengan nalar ideologis adalah tradisi penafsiran al-Qur'an yang lebih didominasi oleh kepentingan-kepentingan politik madzhab, atau ideologi keilmuan tertentu, sehingga al-Qur'an acapkali diperlakukan sebagai legitimasi bagi kepentingan-kepentingan tersebut sehingga menghasilkan sekterianisme. Model tafsir yang muncul adalah dengan kecenderungan *ra'yi* antara lain corak hukum, teologis dan sufis serta sufi-filosofis.⁷ Ketiga, era reformatif dengan nalar kiritis adalah model penafsiran al-Qur'an yang berbasis dan bertujuan transformatif, yakni al-Qur'an (*text*), realitas (*context*), dan penafsir (*reader*) berjalan sirkular secara triadik dan dinamis. Pendekatan hermeneutik menjadi *trend-center* pada era ini.⁸ Era inilah, dalam analisa penulis menjadi karakteristik epistemologi tafsir kontemporer.⁹

Perkembangan tafsir kontemporer tidak dapat begitu saja dilepaskan dengan perkembangan tafsir di masa modern, yakni diprakarsai oleh Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha yang sangat kritis melihat produk-produk penafsiran al-Qur'an. Paradigma tafsir kontemporer dapat diartikan sebagai sebuah model atau

⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir kontemporer ...*, h. 34-35.

⁷ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir kontemporer ...*, h. 46-48.

⁸ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir kontemporer ...*, h. 51-53.

⁹ Lihat misalnya, Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an : Qira'ah Mu'ashirah* (Damaskus : Ahali li al-Thiba'ah wa al-Nasyar wa al-Tauzi', 1990), h. 35. Lihat juga M. Amin Abdullah, "Kajian Ilmu Kalam di IAIN : Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman pada Era Milenium Ketiga", dalam *Jurnal Al-Jami'ah : Journal of Islamic Studies* IAIN SUKA, No. 65/VI (2000), h. 93. Baca, Amin al-Khuli, *Manahij al-Tajdid fi al-Nahwi wa al-Balaghah wa al-Tafsir wa al-Adab* (Beirut : Dar al-Ma'rifah, 1961), h. 302.

cara pandang, totalitas premis-premis dan metodologis yang dipergunakan dalam penafsiran al-Qur'an di era kekinian. Karakteristik paradigma tafsir kontemporer adalah memosisikan al-Qur'an sebagai Kitab petunjuk, bernuansa hermeneutis, kontekstual dan berorientasi pada *spirit* al-Qur'an, serta ilmiah, kritis dan non-sekterian.¹⁰

Berikut ini adalah penjelasan singkat mengenai karakteristik-karakteristik tafsir kontemporer yang dimaksud :

Pertama, memosisikan al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia (*hudan li an-nas*)¹¹ dan sumber petunjuk (*mashdar al-hidayah*) bukan untuk membela ideologi tertentu.¹² Karena al-Qur'an tidak diwahyukan dalam ruang hampa, tetapi justru hadir dalam zaman dan ruang yang sarat akan budaya-kultur tertentu (*muntaj tsaqafi*).¹³ *Kedua*, benuansa hermeneutis, penafsiran al-Qur'an lebih menekankan aspek epistemologis-metodis, yang memberikan hasil pembacaan produktif (*al-qira'ah al-muntijah*) atas al-Qur'an, bukan pembacaan repetitif (*al-qira'ah al-tikrariyah*) atau pembacaan ideologis-tendensius (*al-qira'ah al-mughridhah*)¹⁴. Karena hermeneutika merupakan model penafsiran terhadap teks tradisonal (klasik), supaya teks tersebut dapat dipahami dalam konteks kekinian¹⁵.

¹⁰ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir kontemporer ...*, h. 57-58.

¹¹ Muhammad 'Abduh, *Fatihah al-Kitab* (Kairo : Kitab al-Tahrir, 1382 H), h. 13.

¹² Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim al-Musyahir bi Tafsir al-Manar* jilid 1 (Kairo : tp. 1954), h. 17.

¹³ Nashr Hamid Abu Zayd, *Maflum an-Nash : Dirasat fi 'Ulum al-Qur'an* (Kairo : al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1993), h. 27-28.

¹⁴ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir kontemporer ...*, h. 61.

¹⁵ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta : Paramadina, 1996), h. 161. Lihat Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an : Tema-tema kontroversial* (Yogyakarta : eLSAQ Press, 2011), h. 12. Baca, Farid Esack, *Qur'an : Pluralism and Liberalism* (Oxford : One World, 1997), h. 161.

Ketiga, kontekstual dan berorientasi pada *spirit* al-Qur'an. Hal ini dilakukan dengan cara mengembangkan dan bahkan tidak segan-segan mengganti metode dan paradigma penafsiran lama, yakni pada aspek analitik-atomistik menuju tematik (*maudu'i*) dengan menggunakan pendekatan interdisipliner dan keilmuan modern yang mencakup filsafat bahasa, semantik, semiotik, antropologi, sosiologi dan sains.¹⁶ *Keempat*, ilmiah, kritis dan non-sekterian. Yakni dapat diuji kebenarannya berdasarkan konsistensi metodologi yang digunakan serta menerima kritik konstruktif. Sementara kritis dan non-sekterian adalah tidak terjebak pada kungkungan madzhab, serta mencoba bersikap kritis terhadap pendapat ulama-ulama klasik yang sudah tidak kompatibel dengan perkembangan zaman.¹⁷

Beberapa tokoh yang memiliki karakteristik epistemologi tafsir kontemporer telah menawarkan beragam metodologi, di antaranya :

Amin al-Khulli¹⁸ (1895-1966 M). Ia mengusung *metode tafsir* susastra, yang mana sepakat dengan Muhammad Abduh (1849-1905 M) tentang perlunya mengkritisi tafsir-tafsir klasik yang terlalu menekankan bahasan ilmu kalam dan balaghah serta mengesampingkan tujuan utama al-Qur'an, yakni mendakwahi umat manusia dan membimbing mereka untuk dapat meraih kebahagiaan dunia dan akhirat.¹⁹ Muhammad Arkoun²⁰ menerapkan metode takwil kisah al-Qur'an

¹⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir kontemporer ...*, h. 63.

¹⁷ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir kontemporer ...*, h. 65.

¹⁸ Ia menulis kitab *Manahij Tajdid fi an-Nawh wa al-Balaghah wa at-Tafsir wa al-Adab*.

¹⁹ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal* (Jakarta : Perspektif, 2010), h. 346. Lihat juga Amin al-Khulli, *Manahij Tajdid fi al-Nawh wa al-Balaghah wa al-Tafsir wa al-Adab* (Kairo : al-Hay'a al-Misriyya al-'Amma li al-Kitab, 1995), h. 229-231. Lihat H. M. Nurkholis Setiawan, *Pemikiran Progresif dalam Kajian Al-Qur'an* (Jakarta : Kencana, 2008), h. 55-56.

dengan kajian antropologis, karena seluruh sakralitas itu berproses kepada al-Qur'an, dan merupakan kesakralan yang paling tampak di muka bumi serta tidak adaandingannya. Oleh karenanya, Arkoun mendekonstruksi konsepsi al-Qur'an melalui tiga langkah.²¹

Fazlur Rahman²² memandang bahwa al-Qur'an secara keseluruhan merupakan kalam Allah, juga merupakan wahyu Muhammad.²³ Hal tersebut memberikan asumsi adanya pola hubungan model pewahyuan al-Qur'an, yakni antara al-Qur'an (sebagai teks) Allah adalah pengarang (the author) dan Muhammad (the reader and author), ini membuktikan bahwa secara psikologis Nabi Muhammad berpartisipasi secara mental dan intelektual dalam penerimaan wahyu.²⁴ Nashr Hamid Abu Zayd²⁵ dengan mengkaji teks al-Qur'an, dengan berangkat dari sejumlah fakt-fakta di sekitar al-Qur'an itu sendiri yang dibentuk oleh peradaban Arab, dan dari konsep-konsep yang ditawarkan teks al-Qur'an. Hal ini menunjukkan bahwa sebelum teks al-Qur'an turun, realitas budaya Arab sudah ada. Dari argumentasi ini kemudian Nashr Hamid menyatakan bahwa al-Qur'an merupakan produk budaya.²⁶

²⁰ Ia menulis karya dengan judul *al-Qur'an Min al-Tafsir al-Mauruts ila Tahlil al-Khitab al-Dini*.

²¹ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal ...*, h. 212-215.

²² Ia menulis karya berjudul *Interpreting the al-Qur'an*.

²³ Mawardi, "Hermeneutika Fazlur Rahman : Teori Double Movement" dalam Kurdi, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta : eLSAQ Press, 2010), h. 68-69.

²⁴ Fazlur Rahman, *Islam : Past Influence and Present Challenge*, Alford T. Welch and Cachia Pierre (ed), *Challenges and Opportunities* (Edinburgh : Edinburgh University Press, 1979), h. 32-33. Lihat juga, Fazlur Rahman, *Interpreting the al-Qur'an*, Inquiry, May (1986), h. 46. Lihat Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas : Transformation of an Intellectual Tradition* (Chichago : University Press, 1982), h. 6.

²⁵ Ia menulis dua karya : *Maqhum al-Nash : Dirasat fi Ulum al-Qur'an* dan *Naqd Khitab al-Dini*.

²⁶ Ali Imron, "Hermeneutika al-Qur'an Nashr Hamid Abu Zayd" dalam Kurdi, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis ...*, h. 122-123. Lihat Nashr Hamid Abu Zayd, *Maqhum al-Nash : Dirasat fi Ulum al-Qur'an* (Beirut : al-Markaz a-Tsaqafi al-Arabi, 2000), h. 24. Lihat juga

Lain halnya dengan Muhammad Syahrur²⁷. Menurutnya, al-Qur'an merupakan kitab berbahasa Arab otentik yang memiliki dua sisi kemukjizatan, yakni sastra (i'jaz al-Balaghi) dan ilmiah (i'jaz al-Ilmi). Untuk memahami aspek sastra al-Qur'an diperlukan pendekatan deskriptif-signifikatif²⁸ (*al-Manhaj al-Washfi al-Wazhifi*), sementara aspek ilmiahnya harus dipahami dengan pendekatan historis ilmiah (*al-Manhaj al-Tarikhi al-Ilmi*) yang keduanya diletakkan dalam bingkai studi linguistik.²⁹

Syahrur menawarkan dua model penafsiran al-Qur'an. *Pertama*, metode ijtihad dengan pendekatan "teori batas" (*nadzariyyah al-Hudud*). Metode ini digunakan untuk membaca ayat-ayat muhkamat (*ayat-ayat hukum*). *Kedua*, metode hermeneutika takwil melalui pendekatan linguistik-saintifik yang diaplikasikan untuk menakwilkan ayat-ayat *mutasyabihat* yang berisi informasi atau isyarat ilmu pengetahuan. Metode takwil ini ingin membuktikan kebenaran informasi teoritis al-Qur'an (istilah khusus Syahrur), agar sesuai dengan realitas

Nashr Hamid Abu Zayd, *Naqd Khitab al-Dini* (Kairo : Sina' li al-Nasyr, 1992), h. 140. Baca juga karyanya Nashr Hamid Abu Zayd, *Dawair al-Khauf* (Beirut : al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, tt), h. 229-230.

²⁷ Selanjutnya disebut Syahrur. Ia menulis karya berjudul *al-Kitab wa al-Qur'an : Qira'ah Mu'ashirah* (1990 M), karya ini juga sekaligus menjadi basis epistemologi dan metodologinya dalam memahami al-Qur'an dan beberapa tema-tema lain. Terkait sosial-politik menulis karya *Dirasah Islamiyah Mua'shirah fi al-Daula wa al-Mujtama'* (1994 M), terkait konsep Iman dan Islam menulis karya *al-Iman wa al-Islam : Mandzumat al-Qiyam* (1996 M), terkait hukum atau fiqh *Nahwa Ushul al-Fiqh al-Jadidah : Li al-Fiqh al-Islami*. Lihat M. Wahid Syafiuddin, "Fungsi Sunnah Dalam Penafsiran al-Qur'an : Studi Terhadap Pandangan Muhammad Syahrur Tentang Poligami" (Skripsi S 1 Jurusan Ilmu al-Qur'an Hadis Fakultas FUAD IAIN Bengkulu, 2017), h. 91.

²⁸ Suatu proses yang memadukan penanda dan petanda sehingga menghasilkan tanda, yang identik dalam ilmu semiotik.

²⁹ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin cet. ke-4 (Yogyakarta : eLSAQ Press, 2008), h. xx.

empiris sehingga ada harmonisasi antara sifat absolut ayat-ayat al-Qur'an dengan pemahaman relatif para pembaca.³⁰

Terkait model pembacaan kontemporernya dengan metode linguitik, penulis mendapati hal yang sangat menarik, yakni untuk analisis tekstual atau pendekatan hermeneutika yang valid, karya Syahrur (*al-Kitab wa al-Qur'an : Qira'ah Mu'ashirah*) masih jauh untuk disebut sebagai sebuah usaha keserjanaan yang serius, dalam pengertian yang selayaknya.³¹ Hal ini sekali lagi, dalam pandangan penulis, mempertegas bahwa model hermeneutika takwil Syahrur masih perlu untuk didiskusikan lebih lanjut, terlebih untuk penerapannya dalam pembacaan teks al-Qur'an. Persoalan lainnya adalah jika dihadapkan pada fakta historis, acapkali teks al-Qur'an yang diturunkan memiliki latar belakang konteks historis tertentu (*asbab nuzul*), sementara Syahrur terkesan menafikannya.

Bahwa metode hermeneutika, dalam khazanah tafsir al-Qur'an, sebagai sebuah metodologi, secara intensif mencoba membongkar kenyataan siapapun, kelompok apapun, sesungguhnya masih dalam level manusia yang pasti terbatas, parsial-kontekstual pemahamannya, dan bisa saja mengalami kekeliruan. Pola penafsiran yang ditawarkan di satu sisi mengungkap asumsi-sumsi metodologis yang manusiawi, karena tidak hanya memperhatikan isi teks, tetapi juga mempertimbangkan keberadaan konteks-nya, baik psikologis maupun sosial. Dan

³⁰ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir kontemporer...*, h. xii. Lihat Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir Kontemporer Muhammad Syahrur* (Yogyakarta : eLSAQ Press, 2007), h. 192.

³¹ Sahiron Syamsuddin "Mengurai Benang Kusut Teori Pembacaan Kontemporer : Penjelasan Tentang Proyek Muhammad Syahrur", (pernyataan ini tidak dilontarkan begitu saja, mengingat Sahiron merupakan intelektual Muslim Indonesia yang sangat konsen membahas dan menerjemahkannya karya-karyanya ke dalam bahasa Indonesia, serta mengenalkan model bacaan kontemporer Syahrur kepada akademisi tafsir di perguruan tinggi Indonesia, khususnya UIN Suka Yogyakarta) dalam *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin cet. ke-4 ..., h. 20.

kehadirannya sebagai sebuah disiplin kajian yang mencermati proses epistemologis-ontologis pemahaman manusia banyak mendapat tantangan dan tentangan, bahkan mendengarnya saja banyak orang sudah antipati.

Oleh karenanya, penulis merasa perlu untuk melakukan studi penelitian mendalam terkait bangunan epistemologi tafsir kontemporer dan metode hermeneutika takwil Muhammad Syahrur, dengan tajuk "*Epistemologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer Muhammad Syahrur : Studi Kritis Metode Hermeneutika Takwil*", yang akan dicarikan jawabannya di dalam penelitian ini.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, maka disusunlah rumusan masalahnya sebagai berikut :

1. Bagaimana Epistemologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer Muhammad Syahrur ?
2. Bagaimana Implementasi dan Implikasi dari penggunaan Metode Hermeneutika Takwil terhadap Penafsiran al-Qur'an ?

C. FOKUS MASALAH

Agar penelitian ini kajiannya menjadi fokus pada masalah yang akan dibahas dan didiskusikan, maka berikut ini adalah point-pont yang dianggap penting :

1. Hermeneutika Takwil Menurut Muhammad Syahrur
2. Landasan Epistemologi Metode Hermeneutika Takwil Muhammad Syahrur serta Implementasi dan Implikasinya.

D. Tujuan Dan Kegunaan Penelitian

Tujuan penelitian adalah arah atau maksud yang dituju oleh suatu penelitian, sedangkan penelitian mencakup teoritis dan praktis ataupun manfa'at dari penelitian yang dilakukan. Dari beberapa rumusan masalah di atas penelitian ini bertujuan untuk :

1. Untuk mendeskripsikan bagaimana landasan Epistemologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer Muhammad Syahrur.
2. Untuk menganalisa dan mengkritisi bagaimana Implementasi dan Implikasi penggunaan Metode Hermeneutika Takwil Muhammad Syahrur terhadap penafsiran al-Qur'an.

Adapun kegunaan penelitian ini adalah :

1. Secara akademis, untuk memenuhi tugas akhir, guna memperoleh gelar akademik Magister Agama dalam bidang Aqidah dan Filsafat Islam.
2. Secara teoritis, untuk menambah khazanah keilmuan dalam bidang filsafat terkait studi penelitian historis faktual mengenai pemikiran tokoh.
3. Dan secara praktis aplikatif, hasil penelitian ini diharapkan memberikan kontribusi terkait dengan epistemologi tafsir kontemporer, dan model pembacaan hermeneutika takwil versi Muhammad Syahrur dalam konstelasi tafsir al-Qur'an kontemporer.

E. Definisi Istilah

Untuk lebih memudahkan operasional penggunaan istilah yang termuat di dalam judul (*Epistemologi Tafsir Kontemporer Muhammad Syahrur : Studi Kritis Metode Hermeneutika Takwil*) di dalam penelitian tesis ini. Maka penulis akan memberikan definisi dari masing-masing terminologi tersebut.

1. Epistemologi

Term atau istilah epistemologi bermakna teori pengetahuan yang berkaitan dengan hakikat dan lingkup pengetahuan, pengandaian-pengandaian, dan dasar-dasarnya serta pertanggung jawaban atas pernyataan mengenai pengetahuan yang dimiliki.³² Atau diistilahkan dengan persoalan bagaimana pengetahuan itu diperoleh manusia melalui akal, indera dan yang lainnya. Metode mendapatkan pengetahuan tersebut, meliputi induktif, deduktif, positivisme, kontemplatif dan dialektis.³³

2. Tafsir Kontemporer

Tafsir kontemporer adalah sebuah paradigma atau model atau cara pandang, totalitas premis-premis dan metodologis yang dipergunakan dalam penafsiran al-Qur'an di era kekinian. Dengan karakteristik memosisikan al-Qur'an sebagai Kitab petunjuk, bernuansa hermeneutis, kontekstual dan berorientasi pada *spirit* al-Qur'an, serta ilmiah, kritis dan non-sekterian.³⁴

3. Metode Hermeneutika Takwil

³² Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu ...*, h. 148.

³³ Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu ...*, h. 152-156.

³⁴ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir kontemporer ...*, h. 57-58.

Metode Hermeneutika Takwil merupakan model pembacaan hermeneutis terhadap al-Qur'an yang digagas Muhammad Syahrur, untuk memahami aspek sastra (*al-i'jaz al-balaghi*) di dalamnya dengan pendekatan deskriptif-signifikatif, yakni perpaduan analisis sastra serta analisis gramatikal. Kedua pendekatan ini digunakan dengan alasan bahwa selama ini kedua pendekatan tersebut dikaji secara terpisah, sehingga menghilangkan potensinya sebagai alat bantu untuk menganalisis teks-teks keagamaan secara kritis.³⁵

Istilah Metode Hermeneutika Takwil ini juga berangkat dari pernyataannya bahwa al-Qur'an merupakan wahyu bagi manusia yang diturunkan untuk dapat dipahami secara keseluruhan. Allah memberikan petunjuk bagi manusia untuk membuka rahasia pesannya. Petunjuk ini berupa metode memahami al-Qur'an dengan *manhaj al-tartil* atau intratekstualitas. Lalu, Syahrur meletakkan metode ini sebagai salah satu prinsip utama dalam hermeneutika al-Qur'an yang kemudian diistilahkannya dengan takwil.³⁶

Maka, yang dimaksud dengan *Epistemologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer dengan Metode Hermeneutika Takwil menurut Muhammad Syahrur* adalah sebuah epistem untuk mendapatkan dasar-dasar penafsiran atau interpretasi teks al-Qur'an dengan metode positivisme, karena Syahrur berangkat dari latar belakang akademisi teknik pertanian (saintis), yang kemudian digunakan untuk menginterpretasi al-Qur'an dengan operasional takwil (menemukan makna akhir

³⁵ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika ...*, h. xx. Lihat Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an...* h. 37-39.

³⁶ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika ...*, h. xxi.

dari suatu ayat) secara gramatikal dan intratektualitas (*munasabah*), pada klasifikasi ayat *mutasyabihat* (versi Syahrur) yang memiliki informasi ilmu pengetahuan, atau persoalan mu'amalah. Sehingga *i'jaz al-Balaghi* al-Qur'an dapat dibuktikan dan korelatif dengan realitas empiris kontemporer.

F. Kajian Pustaka

Kajian pustaka ini memiliki tujuan penting untuk menjadikan satu kebutuhan ilmiah yang berguna sebagai sumber sebuah penjelasan dan batasan tentang informasi yang digunakan melalui kajian pustaka dan juga menghindari kesamaan pada judul dan karangan sebelumnya, terutama terhadap sebuah permasalahan yang akan dibahas.

Kajian terkait paradigma tafsir Muhammad Syahrur telah banyak dibahas dan dikaji oleh para akademisi di berbagai perguruan tinggi di Indonesia, karya fenomenalnya yang selalu menjadi bahan perbincangan, yakni *al-Kitab wa al-Qur'an Qira'ah Mu'asirah*. Hal tersebut kiranya berkat kontribusi besar dari Sahiron Syamsuddin yang secara spesifik mengkaji tokoh ini. Akan tetapi dalam memberikan kritik terhadap epistemologi-metodologi tafsirnya masih terbatas, terkhusus pada metode hermeneutika takwil-nya.

Muhammad Yusuf³⁷ yang melakukan penelitian terkait konsep metodologi hermeneutika yang diusung Muhammad Syahrur dalam memahami al-Qur'an, serta memaparkan bagaimana konsistensi serta inkonsistensinya dalam mengaplikasikan teori pembacaan kontemporer-nya.³⁸ Hal yang menurut penulis,

³⁷ *Bacaan Kontemporer : Hermeneutika al-Qur'an Muhammad Syahrur*, dalam Jurnal Diskursus Islam Volume 2, Nomor 1, April 2014.

³⁸ Muhammad Yusuf, *Bacaan Kontemporer : Hermeneutika al-Qur'an...*, h. 52.

menjadi sisi substantif artikel ini adalah karena pemikiran Muhammad Syahrur yang sangat rasional dan cenderung dipengaruhi empirisme, ia terjebak oleh pemahaman yang sangat tergantung pada rasio dan dunia empirik, padahal al-Qur'an memiliki sisi-sisi transenden yang tidak semuanya terwujud dalam dunia nyata.³⁹

Abdul Malik⁴⁰, melakukan penelitian dengan membahas secara deskriptif model pembacaan alternatif (*qira'ah altaniyah*) terhadap al-Qur'an yang ditawarkan oleh Muhammad Syahrur dalam karyanya "*al-Kitab wa al-Qur'an : Qira'ah al-Mu'ashirah*". Muhammad Syahrur, sebagaimana dinyatakan Abdul Malik, menawarkan metode tafsir integratif, yang dibangun dengan memadukan analisis ilmu alam, ilmu sosial, dan ilmu tafsir.⁴¹ Sedangkan *takwil ilmi* merupakan pemahaman terhadap ayat *mutasyabihat* seperti : penurunan wahyu, dengan analisis kognisi ilmu alam.⁴²

Anwar Mujahidin⁴³ menulis sebuah penelitian dengan komparasi pemikiran Pemikiran Paul Ricoeur dan Muhammad Syahrur yang terfokus pada bagaimana menemukan makna obyektif dari sebuah penafsiran. Penelitian ini membicarakan perihal, perdebatan antara penggunaan akal (*bi al-Ra'yi*) dan penggunaan riwayat (*bi al-Ma'tsur*) dalam studi al-Qur'an ternyata tidak mampu mengarahkan pemikir Islam kontemporer untuk menemukan metodologi tafsir

³⁹ Muhammad Yusuf, *Bacaan Kontemporer : Hermeneutika al-Qur'an...*, h. 52.

⁴⁰ Tafsir al-Qur'an Paradigma Integratif : Studi Atas Qira'ah Althaniyah Muhammad Syahrur dalam Jurnal Al-A'raf : Pemikiran Islam dan Filsafat Vol. XIV, No. 1 Januari-Juni (2017).

⁴¹ Abdul Malik, *Tafsir al-Qur'an Paradigma Integratif...*, h. 117.

⁴² Abdul Malik, *Tafsir al-Qur'an Paradigma Integratif...*, h. 117.

⁴³ Subyektifitas dan Obyektifitas Dalam Studi al-Qur'an : Menimbang Pemikiran Paul Ricoeur dan Muhammad Syahrur, dalam Jurnal Kalam : Studi Agama dan Pemikiran Islam Vol. 6, No. 2 Desember (2012).

yang bisa dipertanggungjawabkan. Perdebatan dua perbedaan metodologi tersebut, malah justru membawa pemikiran Islam jumud dan berkuat pada pertarungan ideologi antar kelompok yang semakin menjauhkan umat dari petunjuk al-Qur'an.⁴⁴

Terdapat juga penelitian yang apresiatif terhadap tawaran metodologi baru Muhammad Syahrur. Pertama, John Supriyanto⁴⁵, menulis artikel terkait pergeseran paradigma tafsir yang diusung oleh Muhammad Syahrur. Tulisan ini mengupas salah satu dari pemahaman tentang keilmuan al-Qur'an dan tafsir, dengan pendekatan baru dalam memahami al-Qur'an. Ide-ide Muhammad Syahrur tentang al-Qur'an yang dimuatnya dalam "*al-Kitab wa al-Qur'an : Qira'ah Mu'ashirah*" ditawarkan sebagai cara pembacaan kontemporer yang paling ideal dan sesuai dengan dinamika sosial kekinian.⁴⁶ Tawaran tersebut telah mendekonstruksi sekaligus merekonstruksi keilmuan al-Qur'an dan tafsir yang selama ini telah "dianggap" mapan. Sebagian tokoh memandang ide-ide Muhammad Syahrur sebagai sesuatu yang benar-benar baru sehingga perlu diapresiasi secara positif dalam wacana kreatifitas pembacaan teks keagamaan.⁴⁷

Kedua, Mia Fitriah Elkarimah⁴⁸, melakukan penelitian mengenai model eksegesis Muhammad Syahrur, di mana sebagai besar pemikir muslim kontemporer berlatar belakang disiplin *Islamic Scholars*, berbeda dengan Muhammad Syahrur yang tertarik pada kajian ke-Islaman dengan tidak berlatar

⁴⁴ Anwar Mujahidin, *Subyektifitas dan Obyektifitas Dalam Studi al-Qur'an...*, h. 341.

⁴⁵ *Pergeseran Paradigma Tafsir Ala Linguis : Studi Atas Kitab "Qira'ah Mu'ashirah"* Karya Muhammad Syahrur, dalam Jurnal JSA, Th. 2, No. 2 Desember (2018).

⁴⁶ John Supriyanto, *Pergeseran Paradigma Tafsir Ala Linguis...*, h. 71.

⁴⁷ John Supriyanto, *Pergeseran Paradigma Tafsir Ala Linguis...*, h. 71.

⁴⁸ *Sintagmatik-Paradigmatik Muhammad Syahrur Dalam Teks Al-Qur'an*, dalam Jurnal LiNGUA Vol. 11, No. 2 Desember (2016).

belakang sebagai pemikir Muslim kontemporer lainnya. Bahkan Muhammad Syahrur mampu menawarkan ide-ide di dalam karyanya, *al-Kitab wa al-Qur'an*, yang pertama kali dari karyanya yang diterbitkan. Karyanya ini merupakan bacaan kontemporer terhadap penafsiran al-Qur'an dengan analisis kekinian, dan dengan argumentasi bahwa kitab suci harus diinterpretasi sesuai dengan metode yang terbaru, sehingga al-Qur'an mampu dipahami oleh seluruh umat manusia secara kontekstual.⁴⁹

Literature review dalam bentuk buku, diantaranya karya Abdul Mustaqim, buku ini memaparkan terkait struktur dasar epistemologi tafsir kontemporer. Dan lebih spesifik terkait hakikat tafsir, metode tafsir, serta validitas kebenaran tafsir kontemporer. Hingga sampai pada sebuah kesimpulan bahwa dalam sejarah tradisi penafsiran al-Qur'an semenjak masa Nabi Muhammad hingga sekarang telah terjadi pergeseran epistemologi penafsiran, yang mana hal ini merupakan bagian dari perubahan dan kesinambungan.⁵⁰ Muhammad Syahrur, menyatakan, seorang mufassir tidak perlu bersusah payah menemukan makna otentik atau ideal moral dari suatu teks di masa lalu, tetapi ide bisa langsung mencari makna teks yang relevan di era sekarang. Sebab, menurut Muhammad Syahrur, makna itu juga berkembang sesuai dengan nalar keilmuan kontemporer. Oleh karena itu, al-Qur'an harus dipandang seolah-olah baru saja turun dan bahwa Nabi baru saja menyampaikannya kepada kita.⁵¹

⁴⁹ Mia Fitriah Elkarimah, *Sintagmatik-Paradigmatik Muhammad Syahrur...*, h. 116.

⁵⁰ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta : LkiS, 2010), h. ix-x.

⁵¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer ...*, h. x-xi.

Buku karya Mahir Munajjad⁵². Di dalamnya penulis buku melakukan kritik tajam, dalam kesimpulan, Mahir Munajjad menyatakan bahwa model pembacaan kontemporer Syahrur mengandung 15 kesalahan, sebagian di antaranya : perusakan karakter dan sistem bahasa Arab, ketidakmampuan membaca kamus dan memahaminya serta menafsirkan kata-kata, kontradiksi terhadap kamus Maqayis al-Lughah, pemalsuan informasi dan klaim terhadap data yang tidak ada, kontradiksi terhadap teori al-Jurjani tentang sistem bahasa, berangkat dari pemikiran dan prinsip-prinsip marxisme, menggunakan ilmu-ilmu eksakta untuk mempengaruhi inferioritas pembaca, dan lain sebagainya.⁵³

Dari telaah pustaka (*literature review*) yang penulis lakukan, belum mendapati penelitian yang secara signifikan dan spesifik mengkaji metode hermeneutika takwil Syahrur dengan analisis filosofis-hermeneutis, serta kajian landasan epistemologi yang digunakannya, berikut melihat bagaimana konsistensinya dalam paradigma tafsir kontemporer. Oleh karenanya, studi yang akan penulis coba kembangkan di dalam penelitian ini adalah studi penelitian kritis terhadap metode hermeneutika takwil Muhammad Syahrur. Di mana tujuan penelitian ini tidak bersifat apologetik, atau bahkan menghakimi (justifikasi), melainkan ingin menampilkan bagaimana korelasinya dan konsekuensi logis yang dihasilkan.

⁵² *Membongkar Ideologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer* terj. Burhanuddin Dzikri (Yogyakarta : eLSAQ Press, 2008).

⁵³ Mahir Munajjad, *Membongkar Ideologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer...*, h. x-xi.

G. Metode Penelitian

Setiap penelitian atau karya ilmiah dapat dipastikan memakai suatu metode⁵⁴, karena metode adalah cara bertindak dalam upaya agar penelitian dapat terlaksana secara rasional dan terarah sehingga tercapai hasil yang optimal.⁵⁵ Oleh karena itu, penelitian yang akan dilakukan menggunakan metodologi sebagai berikut :

1. Jenis dan Metode Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian pustaka (*library research*), karena objek-objek kajiannya ialah hal yang berhubungan dengan literatur-literatur kepastakaan.⁵⁶ Riset pustaka, selain dimaksudkan sebagai langkah awal untuk menyiapkan kerangka penelitian, juga untuk memperdalam kajian teoritis serta memperoleh data penelitian.⁵⁷

Penelitian ini menggunakan metode filosofis-hermeneutis⁵⁸ yang termasuk dalam pendekatan kualitatif, yang bermaksud untuk memahami

⁵⁴ Kata '*metode*' berasal dari Bahasa Yunani "*Methodos*" yang berarti "cara atau jalan" di dalam Bahasa Inggris kata ini ditulis '*Method*' dan bangsa Arab menerjemahkannya dengan "*Tariqat*" dan "*Manhaj*". Di dalam pemakaian Bahasa Indonesia kata tersebut mengandung arti : "*cara yang teratur dan terfikir baik-baik untuk mencapai suatu maksud (dalam ilmu pengetahuan dan sebagainya); cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai tujuan yang ditentukan*". Nasiruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2002), h. 54.

⁵⁵ Anton Bakker dan Ahmad Charis Zubair, *Metode Penelitian*, (Yogyakarta : Kanisius, 1992). H. 10

⁵⁶ Winarno Surakhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah* (Bandung : Tarsito, 1990), h. 182.

⁵⁷ Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta : Yayasan Obor Indonesia, 2008), h. 1.

⁵⁸ Istilah ini digulirkan oleh H.G. Gadamer, Filsafat Hermeneutik Gadamer menurut faktanya juga didasarkan pada pemikiran hermeneutik. Argumen Gadamer sangat mengandalkan analisis kritisnya tentang bahasa, kesadaran historis, serta pengalaman tentang estetika. Ia juga menyatakan bahwa filsafat hermeneutika memahami dirinya sendiri bukan sebagai posisi mutlak sebuah pengalaman, melainkan sebagai jalan pengalaman itu. Dan ini menegaskan bahwa tidak ada prinsip yang lebih tinggi daripada mengusahakan diri tetap terbuka untuk berbicara dengan orang lain. E. Sumaryono, *Hermeneutik : Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta : Kanisius, 2015), h. 68-80.

fenomena tentang obyek penelitian, dengan metode deskripsi dalam bentuk kata-kata dan bahasa (naratif).⁵⁹

Adapun metode yang dipakai penulis dalam penelitian ini adalah :

- a. Filosofis (*philosophical approach*) yaitu upaya pencarian dan penemuan struktur dasar atau ide dasar (*fundamental structure or ideas*) dari pemikiran Muhammad Syahrur.⁶⁰
- b. Hermeneutis yaitu upaya pencarian dan penemuan aspek metodologis maupun dimensi epistemologi penafsiran Muhammad Syahrur.⁶¹

2. Pendekatan Penelitian

Adapun pendekatan yang penulis pergunakan di dalam studi penelitian kritis ini adalah teori *fusion of horizon* H.G. Gadamer⁶², yakni :

- a. Bildung, adalah bangunan atau format mengenai suatu konsep yang dibangun oleh sejarah atau pandangan dunia mengenai hal tersebut (*world view*).
- b. Sensus-communis, adalah bagaimana proses filosofis yang dilakukan oleh komunitas tertentu dalam menentukan makna atau interpretasi tentang suatu konsep atau terminologi, baik dari aspek etis, atau estetis.

⁵⁹ Arifin, *Penelitian Pendidikan* (Yogyakarta : Lili Press, 2010), h. 26.

⁶⁰ Mark B. Woodhouse, *A Preface to Philosophy* (Belmont California : Wadsworth Publishing Company, 1984), h. 16-19.

⁶¹ Fahrudin Faiz, *Teks, Konteks dan Kontekstualisasi (Hermeneutika Modern dalam Ilmu Tafsir al-Quran Kontemporer)* dalam buku *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multikultural* (Yogyakarta : Panitia Dies IAIN Sunan Kalijaga ke 50, 2002), h. 44.

⁶² H.G.Gadamer, *Truth and Method* (New York : Sheed and Ward Ltd and the Continuum Publishing Group, 1975), h. 10-30.

- c. Judgment (pertimbangan), adalah klaim atas makna yang telah dihasilkan, yakni persoalan benar dan salah, dengan sensibilitas tidak membabi buta atau masih dalam batas kontrol tertentu. Klaim tersebut adalah sebuah kritik konstruktif sebagaimana versi Immanuel Kant.
- d. Taste, adalah makna relatif dari seorang penafsir yang bersifat subyektif. Hal ini berangkat dari latar belakang interpretator teks. Sebagaimana tafsir, makna sebuah penafsiran dikembalikan kepada relativitas penafsir.

3. Sumber Data

Ada dua sumber data yang menjadi landasan dalam penelitian ini. *Pertama*, data yang diperoleh dari sumber-sumber primer yaitu data yang memberikan keterangan langsung dari tangan pertama, dalam hal ini ialah kitab karya Muhammad Syahrur : *al-Kitab Wa al-Qur'an Qira'ah Mu'ashirah*.

Kedua, data yang diperoleh dari sumber-sumber sekunder yaitu sumber yang telah mengutip dari sumber lain, yakni sumber data pendukung, seperti yang terdapat dalam kitab-kitab, buku, jurnal dan sumber lain yang berhubungan atau mendukung penyusunan penelitian ini serta untuk menguatkan argumentasi.

4. Tehnik Pengumpulan Data

Pada proses pengumpulan data, peneliti akan menggunakan metode dokumentasi yaitu dengan mencari data atau variabel yang berkaitan dengan

pembahasan penelitian, baik data itu berupa buku, transkrip, catatan, artikel atau majalah-majalah, jurnal, ensiklopedi dan lain sebagainya. Data-data yang dikumpulkan tersebut meliputi data primer dan juga data sekunder yang termuat di media cetak maupun internet. Setelah itu penulis menyusun beberapa poin atau ide yang akan dituangkan dalam tulisan.

5. Analisis Data

Setelah data-data yang diperlukan semuanya terkumpul, langkah selanjutnya adalah pengolahan atau proses analisis data. Pada tahap ini, peneliti berusaha mendeskripsikan secara komprehensif berbagai pendapat ulama mengenai *epistemologi tafsir al-Qur'an kontemporer serta aplikasi hermeneutika takwil Muhammad Syahrur dan signifikansinya dalam tafsir al-Qur'an* yang diperoleh dari berbagai data yang ada. Cara yang peneliti tempuh yaitu dengan memberikan gambaran konseptual tentang objek penelitian secara sistematis sesuai dengan kerangka yang telah ditetapkan.

Dalam menganalisa data, penulis menggunakan kerangka berfikir, antara lain :

- a. Interpretasi, karya Muhammad Syahrur diselami, untuk menangkap arti dan nuansa yang dimaksudkan Muhammad Syahrur secara khas.⁶³
- b. Induksi-deduksi, karya Muhammad Syahrur, dipelajari sebagai suatu *case-study*, dengan membuat analisis mengenai semua konsep pokok satu per satu dan dalam hubungannya (induksi), agar dari mereka dapat dibangun suatu sintesis. Juga jalan yang terbaik dipakai (deduksi) : dari

⁶³ Anton Bakker, Ahmad Charris Zubair, *Metode Penelitian Filsafat* (Yogyakarta : KANISIUS, 2005), h. 64.

visi dan gaya umum yang berlaku bagi Muhammad Syahrur, dipahami dengan lebih baik semua detail-detail pemikirannya. Peneliti terlibat sendiri dalam pikiran-pikirannya itu (identifikasi), namun tanpa kehilangan objektivitasnya.⁶⁴

- c. Koherensi intern, agar dapat memberikan interpretasi tepat mengenai pikiran tokoh, semua konsep-konsep dan aspek-aspek dilihat menurut keselarasannya satu sama lain. Ditetapkan inti pikiran yang mendasar, dan topik-topik yang sentral pada Muhammad Syahrur : diteliti susunan logis-sistematis dalam pengembangan pikirannya, dan dipersiskan gaya dan metode berpikirnya.⁶⁵
- d. Holistika, untuk memahami konsep-konsep dan konsepsi-konsepsi filosofis Muhammad Syahrur, dengan betul-betul, mereka dilihat dalam rangka keseluruhan visinya mengenai manusia, dunia dan Tuhan.⁶⁶

H. Sistematika Pembahasan

Demi mempermudah pemahaman dan mendapatkan gambaran yang sistematis akan isi penelitian ini, pembahasan dalam proposal tesis ini akan disusun dalam sistematika pembahasan sebagai berikut.

Bab pertama, Pendahuluan, di dalamnya memuat latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, metode penelitian, definisi istilah, kajian pustaka dan sistematika pembahasan.

⁶⁴ Anton Bakker, Ahmad Charris Zubair, *Metode Penelitian Filsafat ...*, h. 64.

⁶⁵ Anton Bakker, Ahmad Charris Zubair, *Metode Penelitian Filsafat ...*, h. 64.

⁶⁶ Anton Bakker, Ahmad Charris Zubair, *Metode Penelitian Filsafat ...*, h. 64.

Bab kedua, kerangka teori, yang memuat bahasan; defnisi hermeneutika, klasifikasi dan ruang lingkup hermeneutika, tipologi pemikiran tafsir al-Qur'an kontemporer, dan hermeneutika takwil serta skemanya.

Bab ketiga, spektrum pemikiran Muhammad Syahrur, di antaranya memuat; biografi, aktivitas intelektual, geneologi kelimuannya dalam pemikiran keagamaan, pemikiran dalam bidang keislaman : al-Qur'an dan tafsir, sunnah atau hadis Nabi, fiqih atau hukum (teori hudud).

Bab keempat, pembahasan, yakni studi kritis metode hermeneutika takwil Muhammad Syahrur, yang memuat ; hermeneutika takwil Muhammad Syahrur, landasan epistemologi hermeneutika takwil Muhammad Syahrur, implementasi hermeneutika takwil, implikasi hermeneutika takwil dan analisa penulis.

Bab kelima dari penelitian ini diakhiri dengan penutup, yaitu kesimpulan-kesimpulan yang diperoleh serta saran-saran.

BAB II

KERANGKA TEORI

A. Definisi Hermeneutika

Menurut Richard E. Palmer, hermeneutika adalah proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi mengerti. Batasan umum ini selalu dianggap benar, baik hermeneutik dalam pandangan klasik maupun modern.⁶⁷

Berangkat dari definisi di atas, maka E. Sumaryono menyatakan, hermeneutik berasal dari bahasa Yunani *hermeneunian* yang berarti menafsirkan. Maka, kata benda *hermeneia* secara harfiah dapat diartikan sebagai penafsiran atau interpretasi. Istilah Yunani ini berangkat dari tokoh mitologis yang bernama Hermes, yaitu utusan yang mempunyai tugas menyampaikan pesan Jupiter kepada manusia. Tugas Hermes adalah menerjemahkan pesan-pesan dari dewa di Gunung Olympus ke dalam bahasa yang dapat dipahami oleh manusia. Sehingga fungsi Hermes begitu signifikan, mengingat akan menjadi fatal jika pesan yang disampaikan mengalami kesalahan.⁶⁸

Fahmi Salim, mendefinisikannya dengan melihat aspek etimologis dan terminologis. Menurutnya, dari kata Yunani berupa *hermenuin*, hermeneutika berarti tafsir dan penjelasan saat penerjemahan. Ketika pindah ke ranah teologi yang sarat akan historis, maka maknanya adalah penjelasan tentang kehendak Tuhan agar dapat sampai kepada pemahaman yang dikehendaki, untuk dapat

⁶⁷ Richard E. Palmer, *Hermeneutics* (Evanston : Northwestern Univ. Press, 1969), h. 3.

⁶⁸ E. Sumaryono, *Hermeneutika Sebagai Sebuah Filsafat*, cet. ke-12 (Yogyakarta : Kanisius, 2016), h. 23.

ditransformasikan sesuai dengan kondisi kontemporer.⁶⁹ Ia juga menukil pendapat Mona al-Thalabah dan Abid al-Jabiri, bahwa kata *hermeneutic* diambil dari kata Hermes. Hermes merupakan utusan dewa-dewa dalam mitologi Yunani. Hermes juga merupakan Tuhan yang berubah dari Tuhan-Tuhan orang Mesir kuno Teth. Oleh karenanya, hermeneutik merupakan sebuah teori penafsiran tentang alam dan wujud, yang meliputi awal mulanya dan kembalinya.⁷⁰

Pengasosiasian hermeneutika dengan Hermes juga terdapat dalam agama Islam, namun Hermes lebih didentikkan dengan Nabi Idris As., yakni orang yang pertama kali mengenal tulisan, teknik dan kedokteran. Di kalangan Mesir kuno Hermes dikenal sebagai Thot, di kalangan Yahudi dikenal sebagai Unukh, sedangkan di kalangan masyarakat Persi kuno dikenal sebagai Hushang.⁷¹

Menurut Sahiron Syamsuddin, bahwa hermeneutika merupakan sebuah aktivitas dan metode pemahaman. Pendapat ini disadur dari beberapa tokoh. Pertama, Hans-Georg Gadamer, hermeneutika adalah seni praktis, yakni *techne*, yang digunakan dalam hal-hal seperti berceramah, menafsirkan bahasa-bahasa lain, menerangkan dan menjelaskan teks-teks, yang merupakan seni memahami atau sebuah seni khusus yang dibutuhkan ketika makna sebuah teks tidak jelas. Kedua, Friedrich Schleiermacher dengan seni memahami secara benar bahasa orang lain, khususnya bahasa tulis. Ketiga, Franz-Peter Burkard mengartikan

⁶⁹ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal* (Jakarta : Perspektif, 2010), h. 51.

⁷⁰ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal ...*, h. 52. Lihat Mona Thalabah, *al-Hermeneuthiqa : al-Musthalah wa al-Mafhum* (Majalah Ibda' al-Mishriyyah, edisi 4, April 1998), h. 49-50. Lihat juga Muhammad Abid al-Jabiri, *Binyat al-'Aql al-'Arabi*, cet. ke- 3 (Beirut : Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1990), h. 258.

⁷¹ Sayyed Hossein Nashr, *Islamic Studies : Essay on Law and Society* (Beirut : Libreire Du Liban, 1967), h. 64.

hermeneutika dengan seni memahami teks, atau refleksi teoritis tentang metode-metode dan syarat-syarat pemahaman. Oleh karena itu, sesungguhnya hermeneutika merupakan disiplin yang membahas aspek-aspek metodis yang secara teoritis menjustifikasi aktivitas pemahaman.⁷²

Secara lebih luas hermeneutika didefinisikan oleh Zygmunt Bauman sebagai upaya menjelaskan dan menelusuri pesan dan pengertian dasar dari sebuah ucapan atau tulisan yang tidak jelas, kabur, remang-remang dan kontradiktif yang menimbulkan kebingungan bagi pendengar atau pembaca.⁷³

Pengasosiasian Hermes dengan fungsi transmisi apa yang ada dibalik pemahaman manusia ke dalam bentuk yang dapat ditangkap manusia terkandung dalam bentuk verb dari hermeneuein, yang berimplikasi pada tiga dimensi makna⁷⁴, yaitu :

Pertama, bermakna *to say* (mengungkapkan kata-kata). Dalam hal ini, pembaca memasuki kategori ekspresi sesuai dengan pemahamannya terhadap teks. Hal ini mengandung asumsi bahwa utusan, di dalam memberikan kata, adalah mengumumkan dan menyatakan sesuatu, fungsinya tidak hanya menjelaskan tetapi juga untuk menegaskan. Sehingga, signifikansi perkataan, pernyataan atau penegasan tersebut merupakan bentuk penting dari interpretasi.

Kedua, bermakna *to explain* (menjelaskan). Interpretasi sebagai penjelasan menekankan aspek pemahaman diskursif, juga menitikberatkan pada penjelasan

⁷² Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, cet. ke-2 (Yogyakarta : Nawasea Press, 2017), h. 13-14.

⁷³ Zygmunt Bauman, *Hermeneutics and Social Sciences* (New York : Columbia University Press, 1978), h. 7.

⁷⁴ Muhammad Fateh, "Hermeneutika Sahrur : Metode Alternatif Interpretasi Teks-Teks Keagamaan," *RELIGIA* vol. 13, no. 1 (April 2010) : h. 5-6.

ketimbang dimensi interpretasi ekspresif. Karena hal yang paling esensial dari kata-kata tidaklah sekedar mengatakan sesuatu saja, melainkan juga menjelaskan sesuatu, merasionalisasikannya, serta membuatnya jelas.

Ketiga, *to translate* (menerjemahkan). Adalah merupakan bentuk khusus dari proses interpretasi dasar, yakni membawa sesuatu untuk dipahami. Proses penerjemahan merupakan media antara satu dunia dengan dunia yang lain, bukan sekedar persoalan mekanis, karena penerjemah menjadi mediator antara dunia dunia yang berbeda. Sehingga proses ini sesungguhnya mampu menemukan kata-kata yang sebenarnya untuk membentuk pandangan tentang dunia, karena bahasa adalah perbendaharaan nyata dari pengalaman kultural, dan melalui proses penerjemahan, makna dari kata-kata mampu terlihat jelas.

Di dalam interpretasi, terdapat tiga unsur penting, yaitu memahami teks, menjelaskan yang dipahami dan mengaplikasikan yang dipahami pada diri si interpretator. Hermeneutika kemudian dapat digunakan sebagai metode pembacaan teks dalam kerangka menemukan dimensi-dimensi baru dalam teks, yang sama sekali belum ditemukan sebelumnya. Salah satu peran pokok hermeneutika adalah ingin memelihara ruh dari sebuah teks, agar tidak menjadi tubuh mati, sementara itu ruh yang menghidupi jasad teks sudah hilang.⁷⁵

Sebagaimana dinyatakan juga oleh Fahrudin Faiz, bahwa asumsi paling mendasar dari hermeneutika ini sebenarnya telah jelas, yaitu adanya pluralitas dalam proses pemahaman manusia. Pluralitas yang dimaksud sifatnya niscaya, karena pluralitas bersumber dari keragaman konteks hidup manusia. Serta hal

⁷⁵ Muhammad Fateh, "Hermeneutika Sahrur : Metode Alternatif Interpretasi Teks-Teks Keagamaan," h. 7.

yang menjadi fokusnya adalah konteks yang dipahami tersebut merupakan pelacakan terhadap apa saja yang mempengaruhi sebuah pemahaman sehingga menghasilkan keragaman.⁷⁶

Dari beberapa definisi di atas, maka secara spesifik penulis akan menggunakan pendapat Sahiron Syamsuddin dan Fahrudin Faiz, yakni bahwa hermeneutika adalah sebuah aktivitas pemahaman, dimana merupakan sebuah disiplin ilmu yang membahas aspek-aspek metodis yang secara teoritis menjustifikasi aktivitas pemahaman. Dan pemahaman yang di dapatkan dari proses atau metode hermeneutika tersebut bersifat plural sesuai dengan konteks yang dilalui oleh penafsir atau penerjemah suatu teks.

B. Klasifikasi dan Ruang Lingkup Hermeneutika

Pada awal kebangkitannya kembali di zaman modern, hermeneutika dikenal sebagai gerakan eksegesis di kalangan gereja. Adalah Freidrich Scleirmacher yang merupakan “Bapak Hermeneutika Modern”, yang pertama kali berusaha membakukan hermeneutika sebagai suatu metode umum interpretasi yang tidak hanya terbatas pada kitab suci dan sastra, kemudian Wilhelm Dilthey menerapkannya sebagai metode sejarah, lalu Hans Georg Gadamer mengembangkannya menjadi filsafat, Paul Riceour menjadikannya sebagai metode penafsiran fenomenologis-komprehensif.⁷⁷

Beberapa filosof post-strukturalis seperti Jurgen Habermas, Jacques Derrida maupun Michel Foucault, mengembangkan sebetulnya kritik hermeneutik, yaitu menganalisis proses pemahaman manusia yang sering terjebak

⁷⁶ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an : Tema-Tema Kontroversial*, cet. ke-5 (Yogyakarta :eLSAQ Press, 2011), h. 5-6.

⁷⁷ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an : Tema-Tema Kontroversial ...*, h. 6.

otoritarianisme, khususnya karena tercampurnya determinasi-determinasi sosial-budaya-psikologis dalam kegiatan memahami. Terdapat juga tokoh lain yang memanfaatkan hermeneutika sebagai alat bedah bagi disiplin keilmuan masing-masing, khususnya para pengkaji ilmu-ilmu agama.⁷⁸

Menurut Gadamer, hermeneutika diklasifikasikan menjadi *hermeneutical theory* yang berisi aturan metodologis untuk sampai kepada pemahaman yang diinginkan pengarang (*author*) dan *hermeneutical philosophy* yang lebih mencermati dimensi filosofis-fenomenologis pemahaman. Kalau *hermeneutical theory* memusatkan perhatian kepada bagaimana memperoleh makna yang tepat dari teks atau sesuatu yang dipandang teks, maka *hermeneutical philosophy* melangkah maju dengan menggali asumsi-asumsi epistemologis dari penafsiran dan melangkah lebih jauh ke dalam aspek historisitas, tidak hanya dalam dunia teks, tetapi juga dunia pengarang dan dunia pembacanya. Bagi *hermeneutical philosophy* “the question is not what we do or what we should do, but what happen beyond our willing and doing”.⁷⁹

Joseph Bleicher menambahkan satu lagi jenis hermeneutika, yaitu hermeneutika kritis. Klasifikasi terakhir ini menurut Fahrudin Faiz, menjadi wadah bagi kritik hermeneutik dari orang-orang seperti Habermas, Derrida dan yang lainnya.⁸⁰

Secara definitif kemudian Fahrudin Faiz, mengklasifikasikannya menjadi tiga jenis hermeneutika, sebagai berikut :

⁷⁸ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an : Tema-Tema Kontroversial ...*, h. 7.

⁷⁹ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an : Tema-Tema Kontroversial ...*, h. 7. Lihat Hans Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: the Seabury Press, 1975), h. xvi.

⁸⁰ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an : Tema-Tema Kontroversial ...*, h. 7.

Pertama, hermeneutika yang berisi cara untuk memahami (hermeneutika teoritis), yakni kajian penuntun bagi sebuah pemahaman yang akurat dan proporsional serta bagaimana menemukan makna yang komprehensif. Maka hermeneutika jenis pertama ini merekomendasikan pemahaman konteks sebagai salah satu aspek yang harus dipertimbangkan untuk memperoleh pemahaman yang komprehensif. Pelopornya adalah Schleiermacher, W. Dilthey dan Emilio Betti.⁸¹

Kedua, hermeneutika yang berisi cara untuk memahami pemahaman (hermeneutika filosofis), fokus perhatian dari hermeneutika jenis kedua ini tidak sekedar menemukan pemahaman komprehensif, melainkan mengupas seperti apa kondisi manusia yang memahami itu, baik dalam aspek psikologis, sosiologis, historis termasuk aspek-aspek filosofis yang mendalam seperti kajian terhadap pemahaman dan penafsiran sebagai pra-syarat eksistensial manusia. Pelopornya adalah Heidegger dan Gadamer.⁸²

Ketiga, hermeneutika yang berisi cara untuk mengkritisi pemahaman (hermeneutika kritis), yakni lebih kepada penekanan terhadap determinasi-determinasi historis dalam proses pemahaman, serta sejauh mana determinasi-determinasi tersebut sering memunculkan alienasi, deskriminasi dan hegemoni wacana, termasuk juga penindasan-penindasan sosial-budaya-politik akibat penguasaan otoritas pemaknaan dan pemahaman oleh kelompok tertentu.⁸³

⁸¹ Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Pustaka Firdaus (Jakarta : Pustaka Firdaus, 1994), h. 18-20.

⁸² Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an : Tema-Tema Kontroversial ...*, h. 8-9. Lihat Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Pustaka Firdaus (Jakarta : Pustaka Firdaus, 1994), h. 18-20.

⁸³ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an : Tema-Tema Kontroversial ...*, h. 10.

C. Tipologi Pemikiran Tafsir al-Qur'an Kontemporer

Menurut Retraud Wieland, tipologi tafsir modern dan kontemporer terbagi menjadi enam macam, yakni (1) penafsiran yang didasarkan pada rasionalisme pencerahan (*enlightenment*), seperti Sayyid Ahmad Khan dan Muhammad Abduh, (2) penafsiran yang didasarkan pada sains modern dan modern, seperti Thantawi Jauhari, (3) penafsiran yang berangkat dari perspektif ilmu sastra, seperti penafsiran Amin al-Khuli, Ahmad Muhammad Khalfallah dan 'Aisyah Abdurrahman (Bint al-Syathi'), (4) penafsiran dengan perspektif historisitas teks al-Qur'an, seperti penafsiran Fazlur Rahman dan Nashr Hamid Abu Zayd, (5) penafsiran yang bernuansa kembali ke pemahaman generasi awal Islam, seperti penafsiran Sayyid Qutbh dan Abu al-A'la al-Mauwdudi, dan (6) penafsiran secara tematik, seperti pemikiran tafsir Hassan Hanafi.⁸⁴

Sementara Abdullah Saeed, membagi model dan pendekatan penafsiran al-Qur'an pada masa kini ke dalam tiga macam, yakni tekstualis (*textualist approach*), semi-tekstualis (*semi-textualist approach*) dan kontekstualis (*contextualist approach*). Secara lebih spesifik, model pemahaman dan sikap para penafsir teks al-Qur'an, diantaranya (1) penafsiran yang bersandar hanya kriteria bahasa untuk menentukan makna teks, dan (2) penafsiran yang memperhatikan konteks sosio-historis al-Qur'an dan konteks kekinian.⁸⁵

⁸⁴ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an ...*, h. 52. Lihat Retraud Wieland, "Exegesis of the Qur'an : Early Modern and Contemporary", dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopedia of the Qur'an* (Leiden : Brill, 2002), 2 : 124-142.

⁸⁵ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an ...*, h. 53. Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an : Towards a Contemporary Approach* (London and New York : Routledge, 2006), h. 3.

Para penafsir tekstualis adalah mereka yang mengikuti secara rigid atau kaku teks al-Qur'an dan mengambil makna literalnya. Hal ini didasarkan pada dua argumentasi, pertama bahwa al-Qur'an harus dijadikan pandangan hidup umat Islam dari masa ke masa, termasuk di dalamnya mereka yang hidup pada masa sekarang ini. Kedua, makna teks al-Qur'an sudah *fixed* dan bersifat universal untuk diaplikasikan oleh umat Islam sepanjang masa. Sementara, para penafsir semi-tekstualis adalah mereka yang sesungguhnya tidak jauh berbeda sebagaimana para penafsir tekstualis, akan tetapi dengan sedikit modifikasi yakni dengan menggunakan idiom-idiom modern dalam mempertahankan makna literal kandungan al-Qur'an. Aliran ketiga adalah kontekstualis. Aliran ini sangat menekankan pentingnya memperhatikan konteks sosio-historis dalam proses pemahaman dan penafsiran terhadap teks al-Qur'an. Hal ini dilakukan guna mendapatkan kategori *al-tsawabit* (aspek-aspek yang tetap) dan *al-mutaghayyirat* (aspek-aspek yang bisa berubah).⁸⁶

Dengan berdasar pada tipologi yang digagas oleh Retraud dan Abdullah Saeed, maka secara lebih detail Sahiron Syamsuddin mengklasifikasikannya menjadi tiga aliran, yang dipandang lebih representatif. Di antaranya *aliran quasi-obyektivis konservatif atau tradisonalis*, *aliran subyektivis* dan *aliran quasi-obyektivis progresif*.⁸⁷

Berikut adalah penjelasan singkat mengenai tipologi pemikir al-Qur'an kontemporer :

⁸⁶ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an ...*, h. 53-54.

⁸⁷ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an ...*, h. 54.

Pertama, aliran quasi-objektivistis adalah suatu pandangan bahwa ajaran-ajaran al-Qur'an harus dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada masa kini, sebagaimana ia dipahami dan ditafsirkan serta diaplikasikan pada situasi, di mana al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad dan disampaikan kepada generasi Muslim awal. Di antara umat Islam yang mengikuti pandangan ini adalah Ikhwanul Muslimin di Mesir dan kaum Sufi di beberapa negara Islam, di mana mereka berusaha menafsirkan al-Qur'an dengan bantuan berbagai perangkat metodis ilmu tafsir klasik, seperti ilmu asbab al-nuzul, ilmu munasabat al-ayat, muhkam dan mustyabih dan lain-lain. Dan tujuan utamanya adalah dapat mengungkap kembali makna obyektif atau makna asal (*objective meaning* atau *original meaning*) ayat tertentu.⁸⁸

Konkritnya, menurut golongan ini, bahwa motto *al-Qur'an shalih li kulli zaman wa makan* adalah arti literal dari apa yang tersurat secara jelas dalam al-Qur'an. Beberapa kelemahan dari pandangan ini adalah kurang memperhatikan realitas, tidak tertarik untuk melakukan pembaharuan makna al-Qur'an dengan dalih adanya perbedaan konteks yang terjadi ketika wahyu diturunkan dengan realitas hari ini.⁸⁹

Kedua, aliran subyektivistis adalah mereka yang berpendapat bahwa setiap penafsiran sepenuhnya merupakan subyektivitas penafsir, oleh karena kebenaran sebuah penafsiran bersifat relatif. Atas dasar ini, setiap generasi mempunyai hak untuk menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu dan pengalaman pada saat al-Qur'an diturunkan. Aliran kedua ini diwakili oleh Hassan Hanafi dan

⁸⁸ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an ...*, h. 54.

⁸⁹ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an ...*, h. 54-55.

Muhammad Syahrur. Menurut Hassan Hanafi, sebagaimana dikutip Sahiron Syamsuddin, bahwa tidak ada penafsiran atau pemahaman yang benar atau salah, yang ada hanyalah perbedaan upaya mendekati teks dari sisi-sisi yang berbeda-beda dengan motivasi-motivasi yang berbeda pula. Senada dengan Hassan Hanafi, Muhammad Syahrur menambahkan bahwa teks al-Qur'an tetap, tetapi kandungannya terus bergerak atau berkembang.⁹⁰

Ketiga, aliran quasi-obyektivis progresif adalah mereka yang secara karakteristik memiliki kesamaan dengan aliran quasi-tektualis konservatif, hanya saja bahwa makna asal (bersifat historis) yang dijadikan suatu *prototype* bagi pembacaan al-Qur'an pada masa sekarang, sehingga makna literal dari al-Qur'an bukanlah pesan utamanya. Makna yang sesungguhnya adalah makna dibalik pesan literal tersebut atau *ratio logis* atau *maqashid* serta *maghza* yang harus diimplementasikan pada masa kini dan akan datang. Tokoh-tokohnya antara lain, Fazlur Rahman, Muhammad al-Talibi, dan Nashr Hamid Abu Zayd.⁹¹

Paradigma tafsir modern-kontemporer cenderung bernuansa hermeneutik yang lebih menekankan pada aspek epistemologis-metodologis dalam mengkaji al-Qur'an untuk menghasilkan pembacaan yang produktif (*al-Qira'ah al-Muntijah*).⁹² Sebagaimana dinyatakan Roger Trigg bahwa paradigma hermeneutik adalah :

*The paradigm for hermeneutics is interpretation of the traditional text, where the problem must always be how we can come to understand in our own context something which was written in radically different situation.*⁹³

⁹⁰ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an ...*, h. 56-57.

⁹¹ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an ...*, h. 57-58.

⁹² Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an...*, h. 163.

⁹³ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta : Paramadina, 1996), h. 161.

Bahwa paradigma hermeneutik adalah suatu penafsiran terhadap teks tradisional (klasik), di mana suatu permasalahan harus selalu diarahkan bagaimana supaya teks tersebut selalu dapat kita pahami dalam konteks kekinian yang situasinya sangat berbeda. Nuansa hermeneutik yang menonjol dalam paradigma tafsir kontemporer meniscayakan bahwa setiap teks (baca:penafsiran) perlu dicurigai, ada kepentingan atau ideologi apa dibalik penafsiran teks tersebut.⁹⁴

Rohimin dalam tulisannya berpendapat, bisa dikatakan, tugas pokok hermeneutika ialah bagaimana menafsirkan sebuah teks klasik atau teks yang asing sama sekali menjadi milik kita yang hidup di zaman dan tempat serta suasana kultural yang berbeda.⁹⁵

Diakui bahwa hermeneutika adalah cara yang paling tepat untuk menafsirkan dan menjelaskan makna-makna dari wacana lisan dan bahasa gerak dalam ritual, di mana infensi dan motif dari subjek yang paling menentukan makna dan signifikansinya. Pendekatan strukturalisme linguistik terhadap bahasa agama tidak akan mampu menangkap spirit dan nuanasa ekspresi keagamaan yang keluar dari subjeknya karena dalam ritual keagamaan bahasa tidak sekedar sebagai alat atau medium melainkan memiliki dimensi tautologis dan eskatologis.⁹⁶

Dalam upaya menafsirkan al-Qur'an, hermeneutika merupakan salah satu metode atau cara untuk menafsirkan simbol berupa teks atau sesuatu yang

⁹⁴ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an...*, h. 163.

⁹⁵ Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir dan Aplikasi Model Penafsiran* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2007), h. 59.

⁹⁶ Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir...*, h. 59.

diperlukan sebagai teks untuk dicari arti dan maknanya. Metode hermeneutik mensyaratkan adanya kemampuan untuk menafsirkan masa lampau yang tidak dialami, kemudian dibawa ke masa sekarang.⁹⁷

D. Hermeneutika Takwil

Dalam upaya melihat definisi operasional penggunaan hermeneutika takwil dalam penafsiran al-Qur'an, maka perlu dilihat terlebih dahulu masing-masing dari ketiga terminologi tersebut baik dari sisi etimologi dan terminologinya. Berikut di bawah ini adalah pembahasannya :

1. Tafsir, Takwil dan Hermeneutika

Secara etimologi, tafsir mengikuti wazan *taf'ilan* yang berasal dari kata mashdar *al-fasr* yang berarti menjelaskan, menyingkap, menampakkan atau menerangkan makna yang abstrak. Selain itu juga berasal dari *fassra-yufassiru-fasran-tafsiran* yang berarti menjelaskan dan menyingkap yang tertutup. Dalam lisan al-Arab, kata *al-Fasr* mempunyai makna menyingkap sesuatu yang tertutup, sedangkan kata *al-Tafsir* berarti menyingkap maksud suatu lafadz yang muyskil dan pelik.⁹⁸

Secara terminologi, Imam Zarkasyi menyatakan tafsir adalah ilmu yang membahas tentang nuzulul ayat, surah-surah, kisah-kisah dan isyarat turunnya, juga tertib makki dan madaniya, muhkam dan mutasyabihnya, nasikh dan mansukhnya, khas dan 'amnya, muthlaq dan muqayyadnya, mujmal dan mufassarnya. Sebagian ulama menambahkan, tafsir adalah ilmu

⁹⁷ Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir...*, h. 62-63.

⁹⁸ Ahmad Zainal Abidin dan Mahbub Junaidi, *Kritik Terhadap Argumen Anti Hermeneutika Al-Qur'an* (Yogyakarta : Lentera Kreasindo, 2015), h. 44. Lihat Manna' al-Qaththan, *Mabahits Fi Ulum al-Qur'an*, (Kairo: Maktabah Wahdah, tth), h. 316.

mengenai perkara yang dihalalkannya, diharamkannya, jani-janjinya, perintah dan larangannya, ta'bir dan amtsalnya.⁹⁹

Sedangkan menurut al-Zarqani, tafsir adalah ilmu yang membahas tentang al-Qur'an al-Karim beserta petunjuk-petunjuknya dalam memahami Allah berdasarkan kekuatan manusiawi.¹⁰⁰

Takwil secara etimologis, berasal dari kata *al-awl* yang berarti kembali ke asal atau menjadi, sebagaimana perkataan orang Arab *awwalathu* yang berarti mengembalikannya. Selain itu takwil juga disebutkan maknanya di dalam al-Qur'an yang memiliki arti *al-Bayan* (menjelaskan), *al-Kasyf* (menyingkap), *al-Idhah* (menerangkan). Dalam kamus *lisan al-Arab*, takwil berarti tempat kembali dan tempat menjadi.¹⁰¹

Sementara dari segi terminologinya, takwil menurut ulama mutaqqadimin bermakna sinonim dengan tafsir. Sehingga antara tafsir dan takwil tidak memiliki perbedaan. Akan tetapi menurut al-Zarqani, takwil dalam proses menjelaskan lafadz lebih spesifik dalam menggunakan dalil penguat. Sementara Abu Manshur al-Maturidi menyatakan, bahwa tafsir merupakan penjelas bagi takwil. Karena tafsir adalah penjelasan yang bersifat *qath'i* karena makna yang disampaikan adalah yang dikehendaki Allah,

⁹⁹ Ahmad Zainal Abidin dan Mahbub Junaidi, *Kritik Terhadap Argumen ...*, h. 45. Lihat Badruddin Muhammad bin Abdullah al-Zarkasyi, *al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*, jilid 2, (Kairo : Maktabah Dar al-Turats, tth), h. 148.

¹⁰⁰ Ahmad Zainal Abidin dan Mahbub Junaidi, *Kritik Terhadap Argumen ...*, h. 46. Lihat Muhamad Abd al-Adhim al-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut : Dar al-Kitab al-Arabi, 1995), h. 6.

¹⁰¹ Ahmad Zainal Abidin dan Mahbub Junaidi, *Kritik Terhadap Argumen ...*, h. 48.

sedangkan takwil menguatkan dari salah satu dari kemungkinan-kemungkinan makna tanpa memastikan hal itu dari Allah (*qath'i*).¹⁰²

Manna' al-Qaththan menjelaskan bahwa makna takwil menurut para ahli al-Qur'an dapat dikategorisasikan sebagai berikut¹⁰³ :

Pertama, pendapat yang mengartikan makna takwil yaitu menafsirkan dan menjelaskan maknanya. Sehingga takwil merupakan sinonim dari tafsir. Sebagaimana yang dimaksud oleh Ibnu Jarir al-Thabari di dalam tafsirnya.

Kedua, pendapat yang menyatakan takwil kalam mempunyai pengertian bahwa sesuatu makna pada kalam (teks) yang dikembalikan kepada *mutakallim* (pembaca atau sumber teks), atau makna yang dikembalikan kepada maksud dari *mutakallim* sendiri. Oleh karena itu, makna kalam (teks) merujuk kembali ke makna hakiki (makna awal), yang merupakan esensi dari kalam (teks) itu sendiri.

Menurut Farid Esack, tafsir berasal dari akar kata *fassara* yang berarti menjelaskan atau menguraikan atau *afsara* yang berarti memecah. Sedangkan takwil dari kata *awwala* yang berarti mengartikan atau menguraikan. Beberapa ulama menggunakan istilah ini dalam makna yang serupa yakni penjelasan, tetapi ada juga yang membedakannya. Bagi kelompok yang membedakan istilah ini, memaknai tafsir sebagai penjelasan filosofis eksternal, eksoteris, yang mengacu pada kitab suci maupun kitab-kitab lainnya. Sedangkan takwil dipakai untuk menunjuk pada pemaparan subyek, esoteris atau penjelasan murni berkaitan dengan kitab suci. Takwil kemudian

¹⁰² Muhamad Abd al-Adhim al-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an ...*, h. 8.

¹⁰³ Manna' al-Qaththan, *Mabahits Fi Ulum al-Qur'an ...*, h. 22.

menjadi istilah teknis yang menunjuk pada penolakan makna lahiriah sebuah ayat dan penerimaan interpretasi batin.¹⁰⁴

Jika kemudian dihubungkan dengan hermeneutika, maka tafsir dan takwil memiliki perbedaan, diantaranya :

Pertama, dalam tafsir dan takwil, persoalan penafsiran senantiasa dialami dan diselesaikan secara aktif dan gradual, yakni menyangkut keseluruhan ayat-ayat al-Qur'an ataupun berkenaan dengan situasi khusus yang melingkupi turunnya ayat tertentu. Persoalan *asbab nuzul* yang acapkali membatasi, juga kurangnya perhatian pada sejarah kontekstualitas dalam pemikiran tradisional al-Qur'an. Sehingga, tidak jarang di dapati mufassir yang mengutip *asbab* tertentu kemudian mengabaikannya. Termasuk *nasakh* yang secara gradual dimaknai sebagai pembatalan terhadap ayat-ayat tertentu dalam al-Qur'an. Hal ini berbeda dengan hermeneutika yang lebih menganggap penting keberadaan konteks yang melingkupi teks, ketika teks itu dihasilkan maupun ketika teks itu ditafsirkan.¹⁰⁵

Kedua, tafsir dan takwil lebih banyak berurusan dengan seperangkat aturan metode, atau teori interpretasi ketimbang menekankan pentingnya penafsiran aktual untuk diterapkan pada masa tertentu. Teori interpretasi yang dijelaskan dalam tafsir dan takwil disistematisasikan dalam bentuk prinsip-prinsip khusus, dan kemudian diberlakukan pada siapapun yang hendak melakukan aktivitas penafsiran. Hal ini tentu saja berbeda dengan

¹⁰⁴ Zunly Nadia, "Pandangan Farid Esack Tentang al-Qur'an, Tafsir dan Takwil Serta Implikasinya Terhadap Bangunan Teologi Pembebasan" *An Nur* vol. iv, no. 1 (Februari 2012) : h.10. Lihat Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas : Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme* ter. Watung A Budiman, (Bandung : Mizan, 2000), h. 61.

¹⁰⁵ Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas ...*, h. 61.

hermeneutika yang tidak hanya menganggap penting aspek prinsip-prinsip metodis dan aturan yang mendasari aktivitas interpretasi, tetapi juga memberi perhatian pada peristiwa menafsirkan itu sendiri sebagai eksplorasi filosofis tentang karakter dan kondisi yang diperlukan seseorang bagi semua bentuk pemahaman atas teks. Karenanya, hermeneutika lebih berpeluang untuk menghasilkan penafsiran yang aktual terhadap teks daripada tafsir dan takwil.¹⁰⁶

Ketiga, produk penafsiran yang dihasilkan melalui tafsir dan takwil dalam khazanah Islam klasik telah mengalami kategorisasi ideologis sedemikian rupa, sehingga produk tersebut menunjukkan afiliasi, ideologi, periode dan aspek historis penafsirnya. Hubungan antara aspek sosio-historis penafsir dengan produk penafsiran yang dihasilkan, serta asumsi-asumsi sosio-politis dan filosofis yang mendasari kecenderungan teologis sang penafsir nyaris tidak pernah mendapat porsi perhatian yang memadai. Hal ini sangat berbeda dengan hermeneutika yang menjadikan hal tersebut sebagai titik tekan utama dalam mencermati dan mengkritisi suatu produk penafsiran tertentu terhadap teks. Penggunaan hermeneutika dalam menggali makna al-Qur'an tidak hanya berhenti pada makna tekstual, tetapi juga akan menjembatani dan mengali hubungan antara kelahiran teks dengan penyampai serta mempertimbangkan subjektifitas penafsir karena makna

¹⁰⁶ Imam Iqbal, "Teologi Autentik : Studi Atas Gagasan Teologi Pembebasan Farid Esack," (Tesis PPS Uin Sunan Kalijaga, Yogyakarta), 151. Dikutip dari Zunly Nadia, "Pandangan Farid Esack Tentang al-Qur'an, Tafsir dan Takwil Serta Implikasinya Terhadap Bangunan Teologi Pembebasan," h. 11.

yang diletakkan oleh seorang penafsir pada suatu teks tidak bisa dilepaskan dari aspek personal dan lingkungan penafsir itu sendiri.¹⁰⁷

Sementara itu, menurut Ilham B. Saenong, secara umum tafsir dan takwil dipahami sebagai bentuk penafsiran teks. Perbedaan keduanya terletak pada substansi kedalaman dalam proses penafsirannya. Jika tafsir merupakan bentuk interpretasi yang berkaitan dengan interpretasi eksternal (*exoteric exegese*), maka takwil lebih merupakan bentuk interpretasi batiniyah (*esoteric exegese*) yang berkaitan dengan makna batin teks dan penafsiran metaforis terhadap al-Qur'an.¹⁰⁸

Perbedaan antara tafsir dan takwil memiliki akar sosial dan akar pemikirannya sendiri. Paradigma tafsir adalah paradigma yang keberadaan penafsir diabaikan karena menekankan perhatian pada teks beserta realitas-relaitas historis dan lingusitas yang terkandung di dalamnya. Berbeda dengan takwil, paradigmanya justru memperhatikan relasi tersebut. Perbedaan penafsir sangat ditekankan dalam paradigma takwil.¹⁰⁹

Hermeneutika ketika bersentuhan dengan kitab suci, menawarkan sebuah ijtihad baru yang lahir dari konteks baru dan pengetahuan baru yang relatif sesuai dengan kebutuhan manusia sangat dipentingkan dalam hal ini. Pembaca al-Qur'an hari ini mesti bergulat dengan kitab sucinya seperti halnya Nabi dan para sahabat di masa lalu bergulat dengan makna al-Qur'an. Umat Islam hari ini harus mempertimbangkan masalah yang layak bagi

¹⁰⁷ Zunly Nadia, "Pandangan Farid Esack Tentang al-Qur'an," h. 11.

¹⁰⁸ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan : Metodologi Tafsir al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi* (Yogyakarta : Teraju, 2002), h. 57.

¹⁰⁹ Ahmad Zainal Abidin dan Mahbub Junaidi, *Kritik Terhadap Argumen ...*, h. 59.

mereka setidaknya dalam urusan sosial dan mu'amalah. Al-Qur'an dianggap menjadi petunjuk, cahaya, pembeda di masa lalu harus dibaca secara seksama agar mampu juga menjadi petunjuk, cahaya dan pembeda bagi problem kemanusiaan yang ada hari ini.¹¹⁰

Dalam khazanah penafsiran teks al-Qur'an klasik terdapat pemisah antara apa yang disebut dengan tafsir *bi al-ma'tsur* dengan tafsir *bi al-ra'yi* atau takwil. Tafsir *bi al-ma'tsur* bertujuan mencapai makna teks historis melalui sejumlah dalil historis (periwayatan) dan kebahasaan yang membantu untuk memahami teks secara obyektif, sebagaimana yang dipahami Rasul dan generasi sahabat. Sementara tafsir *bi al-ra'yi* dipandang obyektif, karena mufassir tidak berangkat dari fakta-fakta historis dan gejala kebahasaan, melainkan dari sikap aslinya, kemudian berupaya menemukan sikapnya di dalam al-Qur'an.¹¹¹

Masing-masing dari tujuan tersebut di atas, berusaha memahami dan menangkap maksud Tuhan yang tersirat dan tersurat dalam teks-teks agama (al-Qur'an). Menurut Nashr Hamid, kelompok pertama cenderung mengabaikan dan memarjinalkan eksistensi mufassir lantaran teks dan beberapa fakta historis serta kebahasaan. Adapun kelompok kedua, menurutnya, merupakan penafsir modern, yang menafsirkan al-Qur'an dengan berdasar riwayat-riwayat penafsiran Rasul dan para sahabat.¹¹²

¹¹⁰ Ahmad Zainal Abidin dan Mahbub Junaidi, *Kritik Terhadap Argumen ...*, h. 59.

¹¹¹ Mulawarman Hannase, "Transmisi Wahyu : Antara Filsafat Nashr Hamid Abu Zayd dan Teori "Message Production" Ilmu Komunikasi" *Mumtaz* vol. 1, no. 2 (2017): h. 6-7.

¹¹² Mulawarman Hannase, "Transmisi Wahyu : Antara Filsafat Nashr Hamid Abu Zayd," h. 7.

Fenomena di atas, menurut Nashr Hamid memerlukan kerja keras untuk melakukan pembacaan terhadap teks untuk menghasilkan pembacaan yang lebih membumi dan realistis. Dalam melakukan pembacaannya, adanya keharusan menggunakan metode yang ideal dan lebih berani yakni takwil (hermeneutika). Dan metode hermeneutika yang bisa diadopsi adalah yang dibangun oleh Schleirmacher (1843).¹¹³ Hermeneutika Schleirmacher berpijak pada prinsi dasar bahwa teks merupakan ekspresi perangkat linguistik yang mentransformasikan ide-ide pengarang kepada pembaca. Oleh karena itu, dalam rangka untuk sampai kepada pemahaman teks yang ideal, perlu dipahami perangkat linguistik dan kondisi pengarang karena hubungan antara keduanya adalah dialektis. Setiap kali teks muncul dalam waktu, maka ia menjadi samar-samar bagi kita sehingga yang terjadi, kita lebih dekat kepada salah pemahaman bukan kepada pemahaman yang sebenarnya.¹¹⁴

Nashr Hamid berpendapat bahwa penafsiran teks dalam wacana keagamaan banyak mengabaikan konteks, padahal sesungguhnya interpretasi yang bisa menghasilkan makna teks perlu mengungkapkan makna melalui analisis atas teks itu sendiri. Karena, teks agama tidak akan terpisah dari struktur budaya tempat ia terbentuk. Struktur budaya dijadikan sebagai faktor eksternal teks berupa *asbab nuzul* (sosio-kultural), sedangkan struktur bahasa

¹¹³ Mulawarman Hannase, "Transmisi Wahyu : Antara Filsafat Nashr Hamid Abu Zayd," h. 8. Lihat Nashr Hamid Abu Zayd, *Isykaliyyah al-Qira'ah wa ahyat al-Ta'wil* (Beirut : al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1994), h. 98.

¹¹⁴ Mulawarman Hannase, "Transmisi Wahyu : Antara Filsafat Nashr Hamid Abu Zayd," h. 8.

sebagai faktor internalnya berupa wacana kebahasaan (*majaz, isti'arah, tamtsil, tasybih dan kinayah*).¹¹⁵

Berikut ini adalah tabel klasifikasi makna tafsir, takwil dan hermeneutika :

No.	Konsep	Makna Etimologi	Makna Terminologi	Operasionalisasi Penafsiran
1.	Tafsir	menjelaskan, menyingkap makna musykil	menjelaskan makna al- qur'an mengenai kaidah- kaidah, hukum- hukum, petunjuk sesuai dengan kapasitas manusia	menemukan makna eksoteris
2.	Takwil	menjelaskan, menerangkan, kembali pada	sinonim dengan tafsir, akan tetapi	menemukan makna esoteris

¹¹⁵ Nashr Hamid Abu Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran* (Yogyakarta : LkiS, 2003), h. 96. Sebagaimana dikutip dari Mulawarman Hannase, "Transmisi Wahyu : Antara Filsafat Nashr Hamid Abu Zayd," h. 9.

		makna asal, atau menjadi	menggunakan dalil penguat (aqli dan naqli)	
3.	Hermeneutika	menjelaskan menerjemahkan, menginterpretasi (menjelaskan),	sebagaimana makna dari tafsir dan takwi dengan sirkulasi triadik, author-teks-reader/ teks-konteks-konteks-tualiasi	menemukan makna eksoteris dan esoteris menuju makna signifikanatif/ ma'na cum maghza

2. Hermeneutika Takwil Muhammad Syahrur

Metode Hermeneutika Takwil merupakan model pembacaan hermeneutis terhadap al-Qur'an, untuk memahami aspek sastra (*al-i'jaz al-balaghi*) di dalamnya dengan pendekatan deskriptif-signifikanatif¹¹⁶, yakni perpaduan analisis sastra serta analisis gramatikal. Kedua pendekatan ini digunakan dengan alasan bahwa selama ini kedua pendekatan tersebut dikaji

¹¹⁶ Suatu proses yang memadukan penanda dan petanda sehingga menghasilkan tanda, yang identik dalam ilmu semiotik.

secara terpisah, sehingga menghilangkan potensinya sebagai alat bantu untuk menganalisis teks-teks keagamaan secara kritis.¹¹⁷

Metode ini juga berangkat dari pernyataannya bahwa al-Qur'an merupakan wahyu bagi manusia yang diturunkan untuk dapat dipahami secara keseluruhan. Allah memberikan petunjuk bagi manusia untuk membuka rahasia pesan-Nya. Petunjuk ini berupa metode memahami al-Qur'an dengan *manhaj al-tartil* atau intratekstualitas. Lalu, Syahrur meletakkan metode ini sebagai salah satu prinsip utama dalam hermeneutika al-Qur'an yang kemudian diistilahkannya dengan takwil.¹¹⁸

Istilah "intratekstualitas" diadopsi dari istilah "intertekstualitas" yang berarti hubungan antara sebuah teks tertentu dengan teks lain. Gerakan intertekstualitas ini tanpa batas, sejajar dengan prose semiosis yang juga tidak berujung pangkal. Sebagaimana dikatakan oleh Kristeva, "setiap teks memperoleh bentuknya sebagai mosaik kutipan-kutipan, setaip teks merupakan rembesan dan transformasi dari teks-teks lain".¹¹⁹

Maka, jika intertektualitas terdiri dari jaringan teks yang berbeda-beda, intratekstualitas mengacu pada jaringan antar satuan teks di dalam teks itu sendiri. Dalam konteks tafsir al-Qur'an, satuan teks ini disejajarkan dengan pengertian "ayat". Teknis metodis ini muncul dari konsep *al-Qur'an yufassiru ba'dhuhu ba'dhan* (sebagian ayat al-Qur'an menafsirkan ayat yang

¹¹⁷ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin cet. ke-4 (Yogyakarta : eLSAQ Press, 2008) h. xx. Lihat Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an*,... h. 37-39.

¹¹⁸ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika ...*, h. xxi.

¹¹⁹ Kris Budiman, *Kosa Semiotika* (Yogyakarta : LkiS, 1999), h. 51-52. Dikutip dari Sahiron Syamsuddin dalam Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika ...*, h. xxi.

lain) dan diaplikasikan secara lebih sistematis pada abad ke-20 dengan istilah *al-tafsir al-Maudhu'i* (tafsir tematik).¹²⁰

Syahrur menawarkan dua model penafsiran al-Qur'an :

Pertama, metode ijtihad dengan pendekatan “teori batas” (*nadzariyyah al-Hudud*). Metode ini digunakan untuk membaca ayat-ayat muhkamat (*ayat-ayat hukum*). Dengan teori ini, sakralitas teks dapat terjaga, namun penafsirannya dapat fleksibel dan dinamis seiring dengan perkembangan zaman.

Kedua, metode hermeneutika takwil melalui pendekatan linguistik-saintifik yang diaplikasikan untuk menakwilkan ayat-ayat *mutasyabihat* yang berisi informasi atau isyarat ilmu pengetahuan. Dengan metode ini, ayat-ayat al-Qur'an yang tadinya masih merupakan kebenaran teoritis rasional atau berupa realitas objektif di luar kesadaran manusia akan menjadi sebuah teori ilmu pengetahuan yang benar-benar sesuai dengan akal dan realitas empiris. Metode takwil ini ingin membuktikan kebenaran informasi teoritis al-Qur'an (istilah khusus Syahrur), agar sesuai dengan realitas empiris sehingga ada harmonisasi antara sifat absolut ayat-ayat al-Qur'an dengan pemahaman relatif para pembaca.¹²¹

Metode penafsiran al-Qur'an Syahrur dinamakan pembacaan kontemporer (*qira'ah mu'ashirah*), sebuah model pembacaan hermeneutis yang dimaksudkan untuk memberikan pemaknaan baru, bahkan

¹²⁰ Sahiron Syamsuddin, “Metode Intratektualitas Muhammad Syahrur dan Aplikasinya dalam Penafsiran al-Qur'an”, makalah tidak diterbitkan.

¹²¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir kontemporer...*, h. xii.

mendekonstruksi produk-produk tafsir konvensional.¹²² Dan memiliki tujuan ganda, yaitu membebaskan diri dari hegemoni masa lalu yang demikian menggurita dan pada saat yang sama berupaya menjembatani jarak waktu antara al-Qur'an diturunkan dan kondisi objektif "pengonsumsi" pesan kitab suci yang hidup dalam ruang dan waktu yang berlainan.¹²³

Hermeneutika dalam pandangan Syahrur dipersamakan dengan kata takwil, bukan tafsir, dikarenakan Syahrur sering menggunakan istilah yang pertama kali (takwil) daripada yang terakhir untuk mengungkapkan teori-teorinya seputar hermeneutika. Hal ini, sejalan dengan tesis Ali Harb yang didasarkan pada sebuah fakta, bahwa manusia dinggap ada, karena ia berfikir dan berbicara, menunjuk dan menyimbolkan, mengungkap dan membuktikan. Ini berarti bahwa manusia tidak dapat berfikir dan merenung kecuali melalui bahasa. Sementara itu, takwil adalah berfikir dengan bahasa, dalam bahasa, dan untuk bahasa, maka setiap pemikiran menyanggah watak hermeneutis.¹²⁴

Syahrur menetapkan kaidah-kaidah atau prinsip-prinsip yang harus dilakukan seseorang, jika ingin melakukan penakwilan terhadap ayat-ayat al-Qur'an¹²⁵ :

Prinsip pertama, berpegang teguh pada bahasa Arab berdasarkan landasan berikut : (a) bahasa Arab tidak mengandung karakter sinonim, bahkan sebuah kata mungkin memiliki lebih dari satu makna (polisemi); (b) kata-kata berfungsi sebagai pelayan makna-makna, artinya sebagai sarana

¹²² Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir kontemporer...*, h. xii.

¹²³ M. Wahid Syafi'uddin, "Fungsi Sunnah Dalam Penafsiran al-Qur'an ...", h. 17.

¹²⁴ Muhammad Fateh, "Hermeneutika Sahrur : Metode Alternatif Interpretasi Teks-Teks Keagamaan," h. 14.

¹²⁵ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika ..*, h. 257-261.

yang membantu untuk memperoleh makna; (c) pijakan kebahasaan bangsa Arab adalah makna, jika makna dibatasi akan mudah dalam pengungkapannya; (d) teks kebahasaan apapun tidak dapat dipahami kecuali dengan media yang dapat dipahami oleh akal dan kesesuaiannya dengan realitas objektif; (e) pembaca diharuskan memahami filologi bahasa Arab (*fiqh al-Lughah*).

Prinsip kedua, para pengkaji diharuskan memahami hubungan wujud objektif dalam konsep *al-Tanzil* dan kesadaran manusia terhadap wujud tersebut yang berada dalam konsep *al-Inzal*.

Prinsip ketiga, klasifikasi tematik yang diistilahkan dengan *al-Tartil*, yang berarti menghimpun ayat-ayat yang terkait dengan satu tema kemudian merangkainya satu sama lain secara berurutan dan utuh. Upaya penerjemahan secara *leterlijk* terhadap ayat *al-Kitab* secara berurutan seperti susunan mushaf dapat dianggap sebagai pemborosan waktu, karena hanya akan mengaburkan pengertian.

Prinsip keempat, tidak terjebak dalam pemilahan atau pemisahan ayat (atomisasi) dengan asumsi bahwa setiap ayat memuat sebuah pemikiran utuh yang saling melengkapi (integral).

Prinsip kelima, pemahaman terhadap rahasia *mawaqi al-Nujum fi al-Kitab* (lokasi-lokasi pemisah antar ayat). Prinsip ini merupakan kunci utama dalam metode penakwilan al-Qur'an dan pemahaman ayat-ayat secara keseluruhan.

Prinsip terakhir, yakni perujukan silang terhadap berbagai informasi yang didapatkan (*cross examination*). Prinsip ini perlu dilakukan sebagai sarana menghindari pertentangan diantara ayat-ayat yang terdapat dalam al-Qur'an.

Syahrur juga menerapkan pendekatan linguistik untuk membaca teks al-Qur'an, dengan beberapa acuan yang secara sistemik mengarah pada tidak adanya sinonimitas di dalam bahasa. Karena bahasa merupakan cermin pemikiran, di mana tata bahasanya mengalami dinamisasi sepanjang sejarah manusia. Apa yang selama ini dianggap sinonim pada dasarnya merupakan kata sifat yang membedakan sebuah kata dari kata sinonimnya.¹²⁶

Pendekatan linguistik Syahrur dengan hermeneutika takwil adalah menjadikan ayat menemui akhir pemaknaannya, baik berupa hukum teoritis logis maupun realitas objektif secara langsung yang dapat diindera. Ketika mendapati ayat al-Qur'an yang tersusun dalam redaksi teoritis. Model takwilnya adalah mendapatkan hukum yang sesuai dengan akal dan realitas. Takwil dalam proyeksi Syahrur, sekali lagi merupakan upaya yang dilakukan untuk mengetahui teori-teori dan realitas ilmiah yang digali dari ayat al-Qur'an.¹²⁷

E. Skema Epistemologi Hermeneutika Takwil

Maka sesungguhnya, posisi Muhammad Syahrur dalam peta para pengkaji teks al-Qur'an yang menggunakan ilmu bantu hermeneutika adalah masuk kategori hermeneutika filosofis dan kritis. Karena, produk penafsiran yang

¹²⁶ Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik ...*, h. 167.

¹²⁷ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika ...*, h. 255.

ditawarkannya menolak seutuhnya produk-produk tafsir konvensional yang dianggap sudah tidak kompatibel dan relevan. Hal ini diperkuat dengan argumentasinya, bahwa kandungan teks al-Qur'an tidak bertentangan dengan realitas. Maka, beberapa produk tafsir yang bernuansa ideologis-tendensius perlu dikritisi dengan prosedur takwil.

Sementara, jika dirunut dalam tipologi para pengkaji tafsir kontemporer, maka ia tergolong aliran subyektifis. Bahkan dipertegas oleh Sahiron Syamsuddin sebagai pemikir yang paling subyektifis. Menurutnya, Syahrur sama sekali tidak tertarik menguak kembali makna orisinal atau historis dari al-Qur'an. Bagi Syahrur, al-Qur'an harus ditafsirkan dalam konteks kekinian. Karenanya, Syahrur tidak merujuk pada penafsiran ulama-ulama terdahulu, bahkan juga tidak merujuk penafsiran Nabi yang terdokumentasi dalam kitab-kitab hadis.¹²⁸

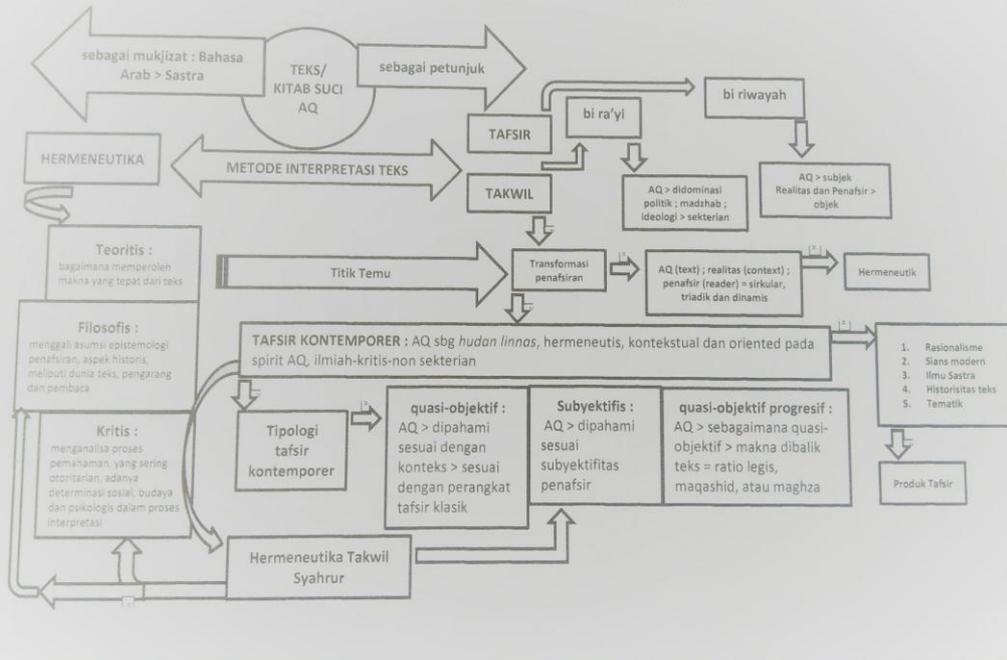
Menurut Syahrur, Penafsir al-Qur'an pada masa kontemporer seharusnya menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu kontemporer, baik eksakta maupun non-eksakta. Dan bahwa kebenaran interpretatif terletak pada kesesuaian sebuah penafsiran dengan kebutuhan dan situasi serta perkembangan ilmu pada saat al-Qur'an ditafsirkan. Syahrur berpegang teguh pada adagium : *tsabat al-nash wa harakat al-muhtawa* yakni, teks al-Qur'an tetap, tetapi kandungannya terus bergerak dan berkembang.¹²⁹

Berikut ini adalah skema epistemologi tafsir kontemporer Muhammad Syahrur dan penggunaan metode hermeneutika takwilnya.

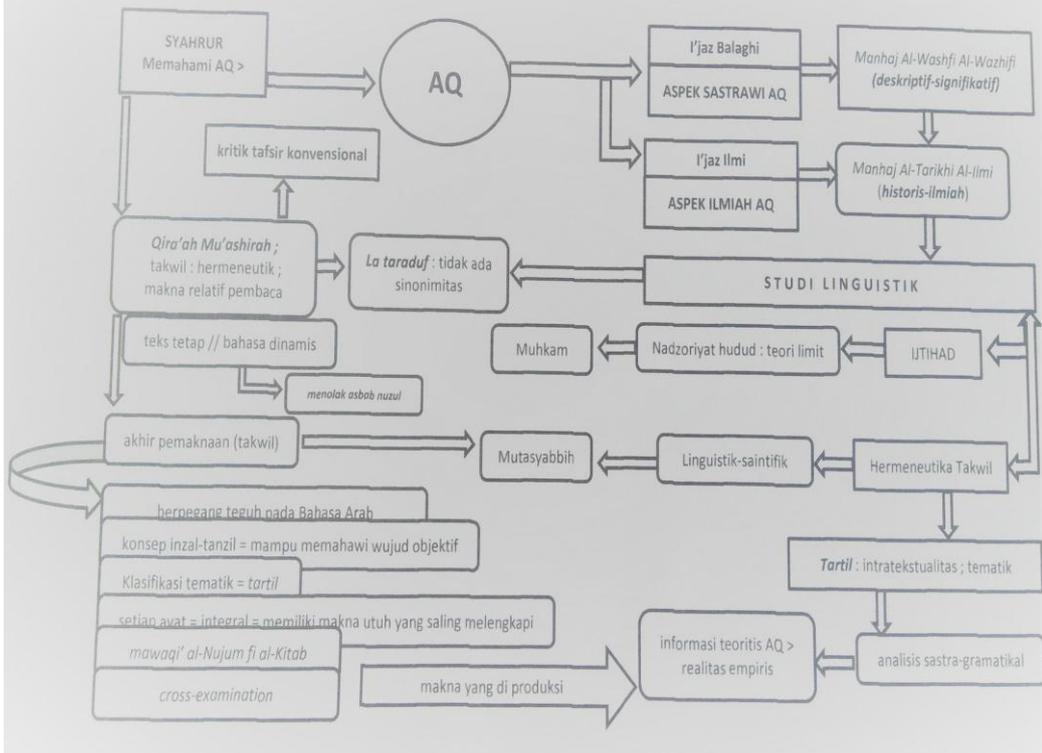
¹²⁸ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an ...*, h. 57.

¹²⁹ Muhammad Syahrur, *al-Kitab wal al-Qur'an : Qira'ah Muashirah* (Damaskus : al-Ahali, 1990), h. 36. Dikutip dari Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an ...*, h. 57.

SKEMA EPISTEMOLOGI HERMENEUTIKA TAKWIL



SKEMA HERMENEUTIKA TAKWIL SYAHRUR



BAB III

SPEKTRUM PEMIKIRAN MUHAMMAD SYAHRUR

A. Biografi Muhammad Syahrur

Muhammad Syahrur Ibn Deyb Ibn Seyb Syahrur dilahirkan pada 11 April 1938 M, di Damaskus Suriah, seorang anak laki-laki yang kelak akan dicatat dalam dunia pemikiran Islam sebagai figur pemikir yang fenomenal sekaligus kontroversial, mulai “*menyejarah*”, sebagai buah perkawinan dari seorang ayah yang bernama Deib Ibn Deib Syahrur dan ibu yang bernama Siddiqah binti Shalih Filyun. Muhammad Syahrur al-Dayyub, demikian nama yang disematkan kepadanya.¹³⁰

Dalam kehidupan pribadinya, Syahrur dapat dinilai telah berhasil membentuk sebuah keluarga yang bahagia (*sakinah*). Dari istri tercintanya, Azizah, ia memperoleh lima anak dan dua cucu. Tiga anaknya yang telah menikah adalah Thariq (beristrikan Rihab), Layts (beristrikan Olga), dan Rima (bersuamikan Luis), sedangkan dua lainnya adalah Bashil dan Mashun. Adapun dua cucunya bernama Muhammad dan Kinan. Kasih sayang Syahrur terhadap keluarganya, diindikasikan dengan selalu melibatkan mereka dalam lembaran persembahan karya-karyanya. Selain itu, juga tampak dalam penyelenggaraan pernikahan anak perempuannya, Rima, yang dirayakan dengan mengundang para

¹³⁰ Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an "ala" M. Syahrur* (Yogyakarta : eLSAQ Press, 2007), h. 137.

tokoh-tokoh agama dan bahkan tokoh politik dari Partai al-Bath, partai paling berpengaruh di Syiria.¹³¹

Informasi terakhir yang penulis dapatkan melalui akun *social media* M. Zaki Mubarak, yang pernah melakukan penelitian dengan tajuk, *Strukturalisme Linguistik Tafsir Kotemporer “ala” Muhammad Syahrur*, yang juga dosen pada salah satu Universitas Islam Bandung, bahwa Syahrur wafat pada 21 Desember 2019, usia 81 tahun.¹³²

B. Aktivitas Intelektual

Syahrur (pada usia belia) pertama kali mengenyam pendidikan mulai dari tingkat dasar sampai menengah di tanah kelahirannya sendiri, Damaskus, tepatnya di Lembaga Pendidikan ‘Abdurahman al-Kawakibi. Tamat dari sekolah menengah pada tahun 1957, ia melanjutkan studi S1-nya di Moskow Uni Soviet (sekarang Rusia) atas bantuan beasiswa dari pemerintah Syiria.¹³³

Pada tahun 1957, yakni pada usia 19 tahun, ia memperoleh ijazah sekolah menengah pada lembaga ‘Abdur Rahman al-Kawakibi. Setahun kemudian ia berangkat ke Uni Soviet untuk mempelajari teknik sipil. Ia menyelesaikan studinya pada tahun 1964, kemudian ia kembali ke Damaskus. Tahun 1967 dia mendapat kesempatan melakukan penelitian di Imperial College London, namun tidak selesai karena terjadi perang antara Syiria dan Israel yang mengakibatkan putusnya hubungan diplomatik antara Syiria dan Inggris.

¹³¹ Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik*,... hlm. 137.

¹³² @zack_mubarak (akun instagram). Diakses pada 16 April 2020. Informasi ini valid, karena beberapa kali penulis juga melakukan komunikasi melalui pesan singkat di akun *social media*-nya.

¹³³ Halimah B, “Konsep Hudud Pada Hak-Hak Perempuan Menurut Muhammad Syahrur,” *al-Risalah* vol. 11, no. 2 (Nopember 2011) : h. 360.

Pada tahun 1968 ia dikirim oleh Universitas Damaskus untuk melanjutkan studi S2 dan S3 ke Universitas College Dublin Irlandia dengan spesialisasi mekanika tanah dan teknik pondasi (*Mekanika Turbah Wa al-Asasat/ Soil Mechanics and Foundation Engineering*). Gelar *Master of Science* diraih pada tahun 1969, sementara gelar (Ph. D) diperoleh pada tahun 1972.¹³⁴

Karir akademiknya cukup bagus, disamping menjadi dosen di Universitas Damaskus, ia juga menjadi tenaga ahli pada al-Sa'ud Consult Arab Saudi. Syahrur juga bertindak sebagai salah seorang konsultan teknik pada Lembaga Biro Konsultasi Teknik *Dar al-Isytisyarat al-Handasiyyah (Engineering Consultancy)* di Damaskus. Sebenarnya pergolakan pemikiran Syahrur sudah diawali sejak ia belajar di Moskow. Di sana Syahrur banyak berkenalan dengan teori – teori filsafat seperti Hegel dengan teori dialektika materialismenya, Ferdinand De Saussure¹³⁵ dengan teori strukturalisme linguistik, dan lainnya. Disamping itu dia juga sangat tertarik untuk mempelajari karya-karya para ahli bahasa dan sastra ‘Arab seperti al-Farra’, Abu Ali al-Farisi, Ibnu Jinni dan al-Jurjani.¹³⁶

¹³⁴ Kurdi, dkk. *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta : elSAQ Press, 2010), h 285.

¹³⁵ Ferdinand de Saussure (lahir di Jenewa, 26 November 1857 – meninggal di Vufflens-le-Château, 22 Februari 1913 pada umur 55 tahun) adalah linguist Swedia yang dipandang sebagai salah satu Bapak Linguistik Modern dan semiotika. Karya utamanya, *Cours de linguistique générale* diterbitkan pada tahun 1916, tiga tahun setelah kematiannya, oleh dua orang mantan muridnya, Bally and Albert Sechehaye, berdasarkan catatan-catatan dari kuliah Saussure di Paris. Konsepnya yang paling terkenal adalah pembedaan tanda bahasa menjadi dua aspek, yaitu signifiant (yang memaknai) dan signifie (yang dimaknai). Dalam semiologi, Saussure berpendapat bahwa bahasa sebagai "*suatu sistem tanda yang mewujudkan ide*" dapat dibagi menjadi dua unsur : *langue* (bahasa), sistem abstrak yang dimiliki bersama oleh suatu masyarakat yang digunakan sebagai alat komunikasi, dan *parole* (ujaran), realisasi individual atas sistem bahasa. https://id.wikipedia.org/wiki/Ferdinand_de_Saussurecite_ref-3 (Di akses pada hari Kamis 16 Agustus 2020, pukul 17.11 WIB).

¹³⁶ Halimah B, “Konsep Hudud,” h. 361.

C. Karya-Karya Muhammad Syahrur

Berikut ini adalah beberapa karya-karya atau hasil tulisan Syahrur, antara lain sebagai berikut :

1. Al-Kitab Wa al-Qur'an Qira'ah Mua'shirah (1990)

Karya ini merupakan buku pertama Syahrur yang terdiri dari 822 halaman dengan empat bab pembahasan. Penyusunan buku ini banyak dipengaruhi oleh Ja'far Deik al-Bab, rekan sekaligus gurunya dalam bidang linguistik. Syahrur bertemu dengan Ja'far di kala keduanya sama-sama belajar di Universitas Moskow. Ja'far banyak memberikan masukan khususnya dalam perumusan metodologi dan memberikan kata pengantar karya ini. Karya ini merupakan hasil kajiannya selama lebih kurang 20 tahun (1970-1990).¹³⁷

Setidaknya ada tiga tahapan dalam penyusunan karya ini :

Tahap pertama (1970-1980), diawali ketika ia berada di Universitas Dublin. Masa ini merupakan masa pengkajian (*muraja'at*) serta peletakan dasar awal metodologi pemahaman al-Dzikir, al-Kitab, al-Nubuwwah dan sejumlah kata kunci lainnya.

Tahap kedua (1980-1986), masa ini merupakan masa yang penting dalam pembentukan “kesadaran linguistik” nya dalam pembacaan kitab suci yang diawali dengan berjumpa teman se-

¹³⁷ Ardiansyah, “Konsep Sunnah Dalam Perspektif Muhammad Syahrur : Suatu Pembacaan Baru Dalam Kritik Hadis,” *MIQOT* vol. xxxiii, no. 1 (Januari-Juni 2009) : h. 4.

almamaternya Ja'far Deik al-Bab yang menekuni bidang linguistik di Universitas Moskow. Melalui Ja'far inilah, Syahrur banyak diperkenalkan dengan pemikiran ulama tata bahasa 'Arab semisal al-Farra', Abu Ali al-Farisi, Ibn Jinni, serta al-Jurjani. Setelah mendalami pemikiran tokoh-tokoh tersebut, Syahrur sampai kepada satu kesimpulan bahwa tidak ada sinonimitas (*'adam al-Taraduf*) dalam bahasa Arab. Sejak tahun 1984, Syahrur menulis pemikiran-pemikiran penting yang diambil dari ayat-ayat yang tertuang dalam kitab suci. Melalui diskusi bersama Ja'far, Syahrur berhasil mengumpulkan hasil pemikirannya yang masih terpisah-pisah.

Tahap ketiga (1986-1990), Syahrur mulai mengumpulkan hasil pemikirannya yang masih berserakan. Hingga tahun 1987, Syahrur telah berhasil merampungkan bagian pertama yang berisi gagasan-gagasan dasarnya. Segera setelah itu, bersama Ja'far ia berhasil menyusun "hukum dialektika umum" yang dibahas di bagian kedua. Pada tahun 1992, cetakan pertama buku ini diterbitkan di Mesir.¹³⁸

Menurut Peter Clark, bahwa karya Syahrur ini telah mengguncang dunia Arab dan sangat kontroversial, sehingga mengundang banyak kecaman. Namun tidak dapat dinafikan bahwa karya ini mengusung gagasan-gagasan yang cerdas dan liberal mengenai konsep-konsep al-Qur'an, baik yang berkaitan dengan diskursus teologi, hukum, moral, maupun sosial kemasyarakatan.

¹³⁸ Ardiansyah, "Konsep Sunnah Dalam Perspektif Muhammad Syahrur," h. 5.

Karya ini sangat menantang, sebab ia mencoba untuk melakukan eksperimentasi pemikiran dan metodologi baru terhadap kajian al-Qur'an yang sangat mendasar.¹³⁹

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

Di Indonesia, kajian tentang pemikiran Syahrur sudah menjadi diskursus penting di berbagai perguruan tinggi Islam. Sejumlah karya tulis dalam bentuk skripsi dan artikel telah dilakukan dengan sangat serius. Hal ini berkat upaya Sahiron Syamsuddin (Pembina Forstudia dan dosen Tafsir-Hadis UIN Sunan Kalijaga) yang telah yang telah mengintrodusir dan menerjemahkan buku Muhammad Syahrur, *Nahwa Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islami : Fiqh al-Mar'ah (Metodologi Fiqih Islam Kontemporer)* dan bukunya *Prinsip dan*

¹³⁹ Ardiansyah, "Konsep Sunnah Dalam Perspektif Muhammad Syahrur," h. 5. Lihat Abdul Mustaqim, "Mempertimbangkan Metodologi Tafsir Muhammad Syahrur" dalam buku *Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yogya* (Yogyakarta : Penerbit Islamika, 2003), h. 121.

*Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer (al-Kitab Wa al-Qur'an Qira'ah al-Mu'ashirah).*¹⁴⁰

2. Dirasah Islamiyah Mua'shirah fi al-Daula wa al-Mujtama' (1994)

Pada tahun 1994, percetakan al-Ahali kembali menerbitkan karya kedua Syahrur. Buku ini terdiri dari 375 halaman yang dibagi dalam sembilan bab pembahasan. Dengan sangat tajam buku ini menguraikan tema-tema sosial politik yang terkait dengan persoalan warga negara (*civil*) maupun negara (*state*). Secara konsisten, Syahrur menguraikan tema-tema sentral seperti *al-'Usrah, al-Ummah, al-Sya'ab, al-Dimuqratiyyah wa al-Syura, al-Daulah, dan al-Jihad* dengan senantiasa terkait pada rumusan teoritis yang telah ia gariskan di dalam buku pertamanya.

Syahrur berkesimpulan bahwa urusan negara dan warganya tidak diatur dengan rinci di dalam al-Qur'an, oleh karena itu para sahabat berjihad dalam menafsirkan firman Allah Swt, dengan melihat kepada praktik yang pernah dicontohkan Nabi Muhammad Saw. Oleh karena itu, menurut Syahrur sangat penting bagi umat Islam untuk senantiasa melakukan pembaharuan pemikiran untuk kemaslahatan umat Islam itu sendiri.¹⁴¹

3. Al-Islam wa al-Iman: Manzumat al-Qiyam (1996)

Selanjutnya pada tahun 1996, Syahrur kembali menulis karya dengan tajuk "*al-Islam wa al-Iman : Manzumat al-Qiyam*" dengan

¹⁴⁰ Ardiansyah, "Konsep Sunnah Dalam Perspektif Muhammad Syahrur," h. 6-7.

¹⁴¹ Ardiansyah, "Konsep Sunnah Dalam Perspektif Muhammad Syahrur," h. 8.

penerbit yang sama. Buku ini terdiri dari 401 halaman yang dibagi dalam dua bagian. Bagian pertama menjelaskan pengertian *al-'Ibad* dan *al-'Abid* dan perbedaan keduanya di dalam al-Qur'an serta diakhiri dengan pendapatnya secara lugas dan tegas tentang hubungan Islam dan politik. Buku ini mencoba mendekonstruksikan konsep klasik mengenai pengertian dan pilar-pilar (*arkan*) Islam dan Iman. Tentunya, kajian-kajiannya diarahkan pada penelaahan terhadap ayat-ayat yang termaktub dalam kitab suci dengan senantiasa konsisten pada rumusan teoritis yang ia bangun.¹⁴²

4. Nahwa al-Ushul al-Jadidah Li al-Fiqh al-Islami.¹⁴³

Buku ini juga diterbitkan oleh percetakan al-Ahali di Damaskus. Buku ini terdiri dari 383 halaman yang dibagi dalam enam bab yang menjelaskan pemikirannya secara rinci seputar wasiat, warisan, kepemimpinan, poligami dan pakaian. Dalam bukunya ini Syahrur ingin menjelaskan metodologi dan pendekatan baru dalam memahami fiqh yaitu teori limit (*hudud Allah*). Buku ini cenderung mendobrak pendapat ulama klasik yang masih mengakar dalam tradisi keilmuan umat Islam. Metodologi fiqh barunya ini muncul didasari atas kesadaran bahwa risalah Muhammad Saw, merupakan risalah yang sesuai setiap masa dan tempat, tidak hanya risalah bagi masyarakat abad ke-7 hijriyah.

¹⁴² Ardiansyah, "Konsep Sunnah Dalam Perspektif Muhammad Syahrur," h. 8.

¹⁴³ Kurdi, dkk. *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*,... hlm. 287.

Syahrur melihat bahwa perlu adanya pemahaman baru dalam ibadah, mu'amalah dan akhlaq dan tidak lagi bertaqlid secara buta terhadap mazhab fiqih yang ada seperti Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali. Kegelisahan inilah yang mendorong Syahrur untuk mengkaji ulang al-Qur'an dan Sunnah dalam menggagas fiqih barunya.¹⁴⁴

Selain empat karya tersebut, terdapat beberapa juga karya yang lain. Di antaranya *Masyru' Mitsaq al-'Amal al-Islami* (1990), *Kebangkitan Islam (The Revival of Islam)* abad 21. Beberapa juga dalam versi bahasa Inggris yang terdapat pada situs <http://www.Islam21.org> di mana dalam situs ini terdapat banyak kajian terkait berbagai isu kontemporer dalam dunia Islam. Artikel yang dapat dilacak antara lain :

- a. *Applying the Concept of Limit to The Right of Muslim Woman.*
- b. *Divine Text and Pluralism In Muslim Societies.*
- c. *Reading The Religious Text.*
- d. *The Book and The Quran.*
- e. *Islam in the 1995 Beijing World Conference of Woman. Dalam Kuwait newspaper. Artikel ini telah dimuat dalam buku Liberal Islam yang diedit oleh Charles Kurzman.*
- f. *Nahwa I'adati Tartib Awwaliyyat al-Tsaqafah al-'Arabiyyah al-Islamiyyah: Maqalah al-Islam wa al-Iman.*
- g. *Haula al-Qira'ah al-Mu'ashirah li al-Qur'an.*

¹⁴⁴ Ardiansyah, "Konsep Sunnah Dalam Perspektif Muhammad Syahrur," h. 9.

- h. *Ta'liq 'ala al-Kutub wa al-Maqalat wa al-Rudud allati Shudirat haula "al-Kitab wa al-Qur'an Qira'ah Mu'ashirah"*. Tulisan yang disebut terakhir ini adalah jawaban Syahrur terhadap para pengkritiknya yang disiapkan dalam bentuk pengantar tambahan dalam buku keduanya *Dirasat Islamiyyah Mu'ashirah fi al-Daulah wa al-Mujtama'*.¹⁴⁵

D. Geneologi Pemikiran Muhammad Syahrur

Pada dasarnya setiap pemikiran produk seorang pemikir, intelektual atau filosof, tidak bisa lepas dari berbagai peristiwa atau situasi sosial budaya (historisitas) yang melingkupinya. Dengan kata lain, suatu kegiatan intelektual atau konstruksi pemikiran yang muncul memiliki relasi positif dan signifikan dengan realitas sosial sebagai respon dan dialektika pemikiran dengan berbagai fenomena yang berkembang di masyarakat.

Demikian juga dengan Muhammad Syahrur yang telah menghasilkan berbagai pemikiran brilian dan kontroversial, tidak dapat dilepaskan atau dipisahkan dari fenomena masyarakat muslim yang sedang berada dalam situasi kebekuan pemikiran dan merebaknya praktek *taqlid* (imitatif) dalam menyikapi teks-teks keagamaan. Sebagaimana kondisi umumnya masyarakat Islam di Timur tengah khususnya Syiria – negara tempat Syahrur menyejarah – bahwa mereka berada dalam satu dilema antara mengikuti pola pikir tradisional (*al-Turats*) atau mengikuti pola pikir kemodernan (*al-Hadatsah*) yang lebih mengarah pada sekularisasi.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik*,... h. 147-148.

¹⁴⁶ Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik*,... h. 142.

Bermula 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 1945, muncullah gerakan Nasserisme yang dipelopori oleh Jamal Abdel Nasser (w. 1970). Salah satu yang diproyeksikan oleh gerakan ini adalah untuk mencari jalan dan cara yang dapat memperkokoh eksistensi dan kedudukan mereka di dunia dan masa kini yang sama sekali berbeda dengan dunia dan masa sebelumnya.¹⁴⁷

Gerakan semacam inilah yang oleh Syahrur dimasukkan dalam kategori gerakan yang mengusung modernitas yang merupakan lawan dari gerakan kedua yakni gerakan tradisi. Gerakan kedua ini tidak bisa akomodatif terhadap tantangan zaman dalam proses pencarian jati diri di ruang hampa tanpa berpijak pada realitas yang ia analogikan seperti “*seekor gagak untuk bisa meniru suara bulbul. Karena tidak bisa ia kembali ingin menjadi gagak namun ia lupa caranya sehingga yang terjadi, kemudian ia tidak menjadi gagak ataupun bulbul.*”

Dan inilah gambaran yang ingin mensakralkan ortodoksi sebagai satu-satunya solusi sehingga tidak bisa kompatibel dan kapabel bagi kapasitas sinaran dunianya. Hal itu merupakan yang salah satu yang melatari hasratnya untuk membaca kembali al-Qur’an dengan model kotemporer (*qira’ah mu’ashirah*) sebagai respon terhadap pembacaan tiranik atau hegemonik (*al-Qira’ah al-Mustabiddah*) karena selama ini yang terjadi dalam pemikiran Islam – meminjam bahasanya Nashr Hamid Abu Zaid – adalah pembacaan repetitif (*al-Qira’ah al-Mukarrirah*) bukan pembacaan produktif (*qira’ah muntijah*) dan karenanya

¹⁴⁷ Kurdi, dkk. *Hermeneutika al-Qur’an*,... h. 288-289.

pembacaan dan sikap secara proporsional terhadap tradisi dan modernitas akan menentukan terhadap keterjebakan dalam bersikap yang cenderung enggan berinteraksi dengan dunia kontemporer sehingga mengalami alienasi dari dunianya sendiri dan menyebabkan agama tidak realistis. Namun bukan berarti meninggalkan khazanah yang telah dimiliki sebagai otentisitas keislaman yang berkarakter dan khas karena bagaimanapun peradaban masa lalu merupakan otentisitas kedirian kita sebagai umat Islam.¹⁴⁸

Selain itu juga, karena pasca kalahnya bangsa Arab terhadap Israel membawa Syahrur – sebagaimana pemikir kontemporer Arab lainnya – turut melakukan kritik diri (*naqd al-dzati/ dakhili*) dengan mempertanyakan kembali bagaimana seharusnya sikap kita terhadap tradisi dan modernitas yang terwujud. Bukan hanya melalui sebuah pergerakan, tetapi juga pemikiran yang oleh Syahrur disebutkan salah satunya dengan memahami kembali al-Qur'an.

Muhammad Syahrur merupakan tokoh intelektual Islam kontemporer yang berlatar belakang akademik teknik, ternyata tidak membuatnya tidak menekuni bidang keagamaan. Salah satu disiplin yang ditekuni antara lain studi al-Qur'an, bahasa Arab, filsafat humanisme (*al-falsafah al-hadatsah*), filsafat bahasa khususnya linguistik kontemporer, semantik¹⁴⁹, dan disiplin ilmu lainnya.

¹⁴⁸ Kurdi, dkk. *Hermeneutika al-Qur'an*,... hlm. 289-290.

¹⁴⁹ Terminus semantik memiliki banyak arti, diantaranya berarti aspek tertentu dalam obyek penelitian ilmu bahasa itu sendiri, seperti ketika orang mengatakan semantik kosa kata, demikian pula teori dalam penelitian bahasa. Yang paling banyak dianut dalam ilmu bahasa adalah semantik dalam kajian analitik terhadap istilah-istilah kunci suatu bahasa dengan suatu pandangan yang akhirnya sampai pada pengertian konseptual dari masyarakat pengguna bahasa tersebut. Pandangan ini tidak saja sebagai alat berbicara dan berfikir, tetapi lebih penting lagi, pengonsepan dan penafsiran dunia yang melingkupinya. M. Nur Kholis Setiawan, *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta : elSAQ Press, 2005), h. 166.

Meskipun dia seorang pakar dalam bidang ilmu teknik mekanika tanah dan geologi, ternyata dia juga seorang yang haus ilmu dan sangat tertarik dengan kajian – kajian sosial seperti filsafat, linguistik dan keislaman. Salah seorang tokoh yang sangat berpengaruh dalam perkembangan pemikirannya adalah Ja'far Dik al-Bab, yang juga teman satu profesi di Universitas Damaskus. Dan ia adalah seorang pakar dalam bidang linguistik modern.¹⁵⁰

Muhammad Syahrur dinilai sangat kontroversial karena temuan-temuan barunya dalam kajian keislaman telah menimbulkan reaksi, baik secara positif maupun negatif. Respon positif misalnya ditunjukkan oleh Sultan Qabus di Oman yang membagi-bagi buku tersebut dan merekomendasikan kepada menteri-menterinya untuk membacanya. Respon positif juga muncul di kalangan sarjana Barat yang banyak mengapresiasi pemikirannya di berbagai jurnal Internasional, seperti *Journal Middle East Studies Association (MESA)*, *Journal Meria*, *The Wison Quarterly*, dan *Muslim Word, Islam and Christian-Muslim Relation*.¹⁵¹

Bahkan sosok pemikir muslim kontroversial ini dituduh oleh lawan-lawannya sebagai agen zionis, seperti dalam *review* artikel Peter Clark, *The Syahrur : A Liberal Voice From Syiria* dan artikel Dale F. Eickelmen, *Islamic Liberalism Strikes Back* dan *Inside The Islamic Reformation*.

Muhammad Syahrur tergolong pemikir yang gigih. Ia harus menghadapi berbagai kecaman dan ancaman yang diajukan pada dirinya karena ide-idenya yang sangat orisinil dan berani. Sekitar 15 buku ditulis untuk

¹⁵⁰ Halimah B, “Konsep Hudud,” h. 361.

¹⁵¹ Muhadz Ali Jidzar, “Studi Pemikiran Konsep Sunnah Menurut Muhammad Syahrur Sebagai Metode Istinbat Hukum Islam” (Skripsi Program Sarjana IAIN Semarang, 2011), h. 35.

menyerang pemikirannya, anatara lain *Nahw Fiqh al-Jadid* karya Jamal al-Banna, *Mujarrad Tanjim* karya Salim al-Jabi, *Tahafut al-Qira'ah al-Mu'ashirah* karya Mahami Munir Muhammad Thahir ash-Shawwuf, dan *an-Nash as-Sulthah al-Haqiqah : Baina Iradati al-Ma'rifah wa Iradati al-Haimanah* karya Nashr Hamid Abu Zaid.¹⁵²

Dalam berbagai kesempatan, ia juga dituduh oleh para Syeikh dan ulama sebagai murtad, kafir, setan, komunis, dan berbagai macam sebutan buruk lainnya. Oleh karenanya secara resmi buku-buku Muhammad Syahrur dilarang di sebagian pemerintah negara-negara Timur Tengah seperti Saudi Arabia, Mesir, Qatar, dan Uni Emirat 'Arab, terutama buku keduanya (*Dirasah Islamiyyah Mu'ashirah fi al-Dawlah wa al-Mujtama'*, 1994) dan buku ketiganya (*al-Islam wa al-Iman : Manzhumah al-Qiyam*, 1996).¹⁵³

Terlepas dari pro dan kontra tentang ide-idenya, Syahrur telah menjadi tokoh pemikir yang fenomenal. Jutaan surat telah datang kepadanya, baik yang menyatakan simpati maupun kecaman. Pemikirannya yang liberal, kritis, dan inovatif telah mengantarkan dirinya sebagai tokoh yang pantas diperhitungkan di dunia muslim kontemporer. Ia memiliki konsepsi-konsepsi yang kontroversial seputar al-Qur'an, sunnah, dan ijtihad yang menarik untuk didiskusikan. Oleh karenanya Wael B. Hallaq menyebutnya dengan *religious leberalism* bersama Sa'id Asmawi dan Fazlur Rahman. Disamping itu, ia juga memiliki konsepsi

¹⁵² Muhadz Ali Jidzar, "Studi Pemikiran Konsep Sunnah," h. 35.

¹⁵³ Muhadz Ali Jidzar, "Studi Pemikiran Konsep Sunnah," h. 36.

yang realistis dalam persoalan aqidah, politik, dan tata sosial kemasyarakatan Islam modern.¹⁵⁴

Semua kajian dan konsepsi barunya itu merupakan upaya Syahrur untuk menanggulangi krisis multi dimesi yang melanda dunia muslim saat ini. Pertanyaan yang selalu muncul di benak Syahrur adalah manakah bukti kebenaran risalah Muhammad sebagai risalah penutup dalam realitas dunia nyata saat ini?. Mungkinkah risalah penutup ini menghasilkan umat yang lemah dan tak berdaya seperti sekarang ?. Itulah yang mendorong Syahrur meneruskan kajian-kajiannya.¹⁵⁵

E. Kajian Keislaman Muhammad Syahrur

Berikut ini adalah beberapa point-point penting tentang kajian Islam (*islamic studies*) Syahrur, sebagai berikut :

1. Tafsir dan al-Qur'an

Dalam asumsi Syahrur, al-Qur'an merupakan *subject of interpretation* di mana dalam melakukan aktifitas eksegetik umat Islam saat ini tidak harus terkungkung oleh produk penafsiran masa klasik. Yang mungkin pada saat ini sudah tidak relevan lagi dan karenanya ia menganjurkan untuk memperlakukan al-Qur'an seolah-olah baru turun.

Asumsi ini yang merupakan pengejawantahan dari jargon yang selaman ini sering terdengar bahwa al-Qur'an *shalih li kulli zaman wa*

¹⁵⁴ Muhyar Fanani, "Muhammad Syahrur dan Konsepsi Baru Sunnah," *Teologia* vol. 15, no. 2 (Juli 2004) : h. 146. "Kritik Ideologi Syahrur Atas Teori Hukum Islam Tradisional," *al-Taqaddim* vol. 1, no. 1 (Juli 2008) : h. 98. Dikutip dari Muhadz Ali Jidzar, "Studi Pemikiran Konsep Sunnah," h. 36.

¹⁵⁵ Muhadz Ali Jidzar, "Studi Pemikiran Konsep Sunnah," h. 35-36.

makan, juga karena usaha Syahrur untuk membongkar dengan rekonstruksi atau dekonstruksi berbagai adagium¹⁵⁶ yang sudah mapan dan standar.¹⁵⁷ Sehingga bisa menjawab problem kekinian.

Dalam upaya melakukan pembacaan ulang terhadap al-Qur'an, Syahrur menggunakan pendekatan hermeneutik yang didasarkan pada pendekatan bentuk linguistik yang ia sebut dengan *manhaj al-Tarikhi*.¹⁵⁸ Ia menggabungkan metode linguistik yang diusung oleh Abu al-Farisi, Ibnu Jinni dan 'Abdul Qahir al-Jurjani, ia menyimpulkan tiadanya sinonimitas dalam bahasa Arab, sehingga kamus *mu'jam muqayis al-Lughah* adalah rujukan wajibnya.

Dijadikannya pendekatan linguistik oleh Syahrur sebagai metode memahami al-Qur'an, tidak terlepas dari asumsinya bahwa al-Qur'an memiliki dua sisi kemukjizatan yakni sastra dan ilmiah. Yang pertama dipahami dengan pendekatan deskriptif-signifikatif¹⁵⁹, sedangkan yang kedua dengan pendekatan historis ilmiah yang keduanya terletak dalam

¹⁵⁶ Adagium/ada-gi-um/ n pepatah; peribahasa: sebuah – latin menyatakan “*Ubi societa ibi justicia*”, artinya di mana ada masyarakat dan kehidupan di sana ada hukum (keadilan). <http://kbbi.web.id> (Diakses pada hari Minggu, 27 Juli 2020. Pukul 05.51 Wib).

¹⁵⁷ Sebagai penulis kutip dari Imro'atul Mufidah, bahwa menurut M. Amin Abdullah pemikiran postmodernisme dipetakan ke dalam tiga struktur fundamental, *pertama* : dekonstruksionisme yaitu membongkar berbagai adagium yang sudah mapan yang dibangun oleh pola pikir modernisme, untuk kemudian dicari teori yang lebih relevan untuk memahami kenyataan masyarakat, realitas keberagaman dan realitas alam yang ada sekarang yang kemudian disebut *decontuctionism*. *Kedua*, relativisme yaitu pandangan bahwa wilayah bahasa, budaya dan cara berpikir sangat ditentukan oleh tata nilai dan adat kebiasaan budaya masing-masing sehingga sulit untuk ditarik garis lurus yang dapat menyamaratakan yang satu dan yang lainnya. *Ketiga*, pluralime yakni akumulasi dari berbagai model dan metode berpikir seperti di atas. M.Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1997), h. 99-106. Lihat Kurdi, dkk. *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*,... h. 297.

¹⁵⁸ Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an*,... h. 20-22.

¹⁵⁹ Signifikansi oleh Roland Barthes diidentikkan dengan istilah semiosis, yaitu suatu proses yang memadukan antara penanda dan petanda sehingga menghasilkan tanda. Kris Budian, *Kosakata Semiotika* (Yogyakarta : LkiS, 1999), h. 21. Lihat Kurdi, dkk. *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*,... h. 298.

bingkai studi linguistik. Pendekatan pertama dilakukan dengan memadukan analisis sastra (*balaghah*) dan gramatika (*nahw*). Sedangkan kedua dengan penolakan sinonimitas.

Ada tiga prinsip kebahasaan Abu Ali al-Farisi yang dipegang oleh Syahrur yakni :

- a. Bahasa adalah sebuah sistem.
- b. Bahasa adalah fenomena sosial dan konstruksinya terkait dengan konteks di mana ia disampaikan.
- c. Ada keterkaitan antara bahasa dan pemikiran.

Dengan berpegang terhadap ketiga prinsip al-Farisi di atas dan terhadap pemikir dua tokoh bahasa Arab lainnya, Syahrur mengkonstruksi prinsip metode penafsiran terkait dengan kebahasaan sebagai berikut :

- a. Ada keterkaitan antara ucapan, pemikiran dan fungsi bahasa sebagai alat penyampai gagasan.
- b. Bahasa sebagaimana pemikiran, tidak tumbuh sekaligus dengan sempurna (sinkronik). Awalnya pemikiran hanya bersifat indrawi dan personifikasi (*idrak makhsush wa musyakhkhash*) kemudian menjadi bersifat abstrak. Sedangkan bahasa awalnya hanya untuk mengungkap hal yang terindra kemudian terabstraksikan dalam tata bahasa (*nahw dan sharaf*).

c. Mengingkari sinonimitas. Syahrur pro dengan kubu yang menolak sinonimitas karena ia menggabungkan teori sinkronik¹⁶⁰ Ibnu al-Jinni dan teori diakronik al-Jurjani. Karena kedua tokoh tersebut menurut Syahrur saling melengkapi dan terkait dengan sejarah kata-kata. Oleh sebab itu jika mengakui sinonim berarti ia mengingkari sejarah kata-kata karena setiap kata mempunyai makna sesuai konteks penggunaannya yang terus berkembang.¹⁶¹

Dari pendapatnya tentang tiadanya sinonimitas berimplikasi terhadap redefinisi term-term yang selama ini dianggap sinonim seperti *al-Kitab, al-Qur'an, furqan inzal dan tanzil, imam mubin dan kitab mubin, ummul kitab dan lauh al-Mahfuzh, qada' dan qadar, zaman dan waqt, mu'min dan muslim, uluhiyyah dan rububiyyah, manna dan salwa*, konstruk rukun Islam, iman, isi al-Qur'an termasuk juga nama-nama al-Qur'an yang selama ini terbiasa disinonimkan.¹⁶²

Penolakan terhadap sinonimitas juga berimplikasi terhadap klasifikasi al-Qur'an yang secara garis besar menurut Syahrur terbagi ke dalam dua bagian yakni kandungan ayat-ayat al-Qur'an yang mencakup dimensi kenabian (*nubuwwah*) dan dimensi kerisalahan (*risalah*). Dimensi

¹⁶⁰ Sinkronik berarti studi kebahasaan tentang ciri umum, tanda dan tata bahasa yang telah mapan dalam zaman tertentu. Sedangkan diakronik mempelajari hubungan antara berbagai unsur yang beruntun dan bergantian dalam perjalanan waktu. Dalam hal ini bahasa selalu berubah sesuai perkembangannya. Ferdinand De Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*,... h. 165, 199. Dikutip dari Kurdi, dkk. *Hermeneutika al-Qur'an*, ... h. 301.

¹⁶¹ Perbedaan tentang adanya sinonimitas dalam bahasa al-Qur'an khususnya disebabkan oleh polemik Islam klasik, apakah bahasa al-Qur'an *tauqifi* (formulasi Tuhan) atau *ishthilahi* (konstruksi manusia, sekalipun kandungannya ilahiyah). Keyakinan bahasa al-Qur'an yang *tauqifi* mengarah pada penolakan terhadap kemungkinan adanya sinonimitas dalam al-Qur'an. Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*,... h. 7.

¹⁶² Kurdi, dkk. *Hermeneutika al-Qur'an*, ... hlm. 301.

nubuwwah adalah akumulasi yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw, terait posisinya sebagai Nabi.

Ayat *nubuwwah* ini terbagi menjadi dua, yaitu :

Pertama, ayat *mutasyabih* yang merupakan porsi ayat terbanyak dalam *al-Kitab*. *Kedua*, ayat *la muhkam wa la mutasyabih* yang kemudian disebut *tafshil al-Kitab* yakni ayat yang menjelaskan tentang kandungan *al-Kitab*. *Tafshil al-Kitab* ini dipahami berdsarkan penggalan ayat yang berbunyi “*wa ukharu mutasyabihat*” tidak diungkap dengan berbunyi “*wa al-ukharu mutasyabihat*”,¹⁶³ yang ini sangat berimplikasi terhadap perbedaan makna.

Ayat *mutasyabih* sendiri terbagi menjadi dua yakni *al-Qur’an al-‘Azhim* dan *sab’ul al-Matsani*. Selain itu dari sisi kandungannya, ayat yang masuk dalam dimensi *nubuwwah* berisi tentang ayat informasi baik tentang aqidah, kisah dan pengetahuan ilmiah dan karenanya tidak dapat berubah, berada di luar *ikhtiar* manusia yang kemudian disebut dengan *qadar*. Yakni ayat yang berada di luar lingkup kesadaran dan pilihan manusia (*kasbi*) dan tidak dapat diubah dan inilah yang dikenal dengan *qadar* seperti ayat tentang eskatologi, kosmologi dan lain-lain.¹⁶⁴

Selain itu mengapa ayat *mutasyabih* ini termasuk dalam kategori dimensi *nubuwwah* karena di dalamnya terdiri ayat-ayat *bayyinat* (hukum alam objektif-empiris) yang itu bisa diterima oleh semua kalangan

¹⁶³ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur’an*,... h. 71.

¹⁶⁴ Kurdi, dkk. *Hermeneutika al-Qur’an*,... h. 302.

(pluralis). Seperti jika dikatakan pada seorang ateis bahwa alam ini tersusun berdasarkan dialektika eksternal, yaitu dialektika koherensi berpasangan sebagaimana yang tersebut dalam ayat “*wa min kulli syai’in khalaqna zaujaini la’allakum tadzakkarun* (al-Dzariyat/51: 49)¹⁶⁵”, maka ia akan setuju dengan pernyataan ini. Namun jika dikatakan bahwa hukum alam ini diturunkan oleh Allah Swt, sebagai pembena bagi ayat-ayat *umm al-Kitab* seperti haji, shalat dan lainnya, niscaya ia akan menjawab “tidak sama sekali”.

Ayat *mutasyabih* secara redaksional mempunyai ciri atau karakter tetap pada bentuk tekstualnya (*tsabut al-Nash atau kainunah*), berubah dan relatif pada aspek pemahamannya (*harakat muhtawiyat*) karena masuk dalam *sairurah* dan *shairurah*. Dengan kata lain secara eksistensi (*kainunah*) tetap, namun produk pemahaman tak lepas dari *sairurah* dan *sairurah*.¹⁶⁶

Sedangkan ayat *muhkam* yang dalam istilah Syahrur disebut dengan *umm al-Kitab* masuk pada dimensi kerisalahan (*risalah*) yang merupakan petunjuk bagi orang-orang yang bertaqwa (*hudan li al-muttaqin*) dan sebagai pelengkap bagi pengetahuan yang telah diwahyukan dalam dimensi *nubuwwah*. Ayat ini merupakan ayat *muhkam* yang terdiri dari ibadah, hukum dan *mu’amalah* (interaksi dan transaksi sosial terkait dengan kapasitas Muhammad sebagai Rasul) yang bersifat

¹⁶⁵ Lihat QS. al-Zariyat/51: 49.

¹⁶⁶ Kurdi, dkk. *Hermeneutika al-Qur’an*,... hlm. 303.

hududiy atau memiliki varian batas dan tidak berbentuk legal-spesifik tekstual (*haddiy*).

a. Memahami teks dengan tartil

Terkait dengan metode ini dalam asumsi Syahrur, Allah Swt, sendiri memberi petunjuk untuk memahami ayat-Nya yang Syahrur istilahkan dengan *manhaj al-Tartil atau intratekstualitas*¹⁶⁷ (tafsir maudu'i dalam istilah tafsir konvensional). Sebagaimana terdapat dalam ayat "*wa rattil al-Qur'an tartilaa*" yang kemudian metode ini merupakan prinsip hermeneutika Syahrur yang ia sebut dengan *ta'wil*. Metode ini dalam ilmu linguistik disebut dengan istilah *pradigmosyntagmatic*¹⁶⁸ dan *paradigmatic*.

Paradigmosyntagmatic adalah konsep yang berpandangan bahwa satu kata mempunyai hubungan linier dengan yang bisa menjelaskan kata-kata disekelilingnya sehingga jika posisinya berubah akan terjadi perubahan makna. Seperti ; "kamu makan ayam" akan berubah maknanya jika dibalik. Sedangkan *paradigmatic* adalah

¹⁶⁷ Intratekstualitas berarti hubungan suatu teks dengan teks lain. Gerakan ini tidak berujung pangkal sebagaimana proses semiosis sebagaimana yang dikatakan oleh Kristeva, setiap teks memperoleh bentuknya sebagai mosaik kutipan-kutipan, "setiap teks memperoleh rembesan dan transformasi dari teks-teks lain...". Lihat Kris Budiman, *Kosa Semiotika* (Yogyakarta : LkiS, 1999), hlm. 51-52. Jika intratekstualitas terdiri dari jaringan teks yang berbeda-beda, maka intratekstualitas mengacu pada jaringan antar satuan teks di dalam teks itu sendiri. Dalam konteks tafsir al-Qur'an, semua teks ini disejajarkan dengan pengertian "ayat". Teknik metodis ini muncul dari konsep *al-Qur'an yufassiru ba'dhuhu ba'dhan* (sebagian ayat al-Qur'an menafsirkan ayat yang lain) dan diaplikasikan secara lebih sistematis pada abad ke-XX dengan istilah *al-Tafsir al-Maudhu'i* (tafsir maudu'i). Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Hermeneutika al-Qur'an...*, hlm. xxi. Dikutip juga dari Kurdi, dkk. *Hermeneutika al-Qur'an*, ... h. 303-304.

¹⁶⁸ Muhammad Amin al-Khulli, *Dictionary of Theoretical Linguistic English-Arabic* (Riyadh : Librairie Duliban, 1982), h. 280. Jean Peaget, *Struktualisme* terj. Harmoyo (Jakarta : Yayasan Obor, 1995), h. IX. Istilah dalam ilmu tafsir konvensional dikenal dengan *munasabah*. Kurdi, dkk. *Hermeneutika al-Qur'an*,... hlm. 304.

hubungan antara kata yang kita pilih dan kata yang tidak dipilih ketika diucapkan. Dengan kata lain ada hubungan antara kata yang dipilih dan yang tidak terpilih untuk diucapkan, seperti ; “penduduk desa itu seribu jiwa”. Kata jiwa mempunyai hubungan dengan nyawa, jiwa, manusia dan lain-lain. Rantai sintagmatik turut menentukan rantai paradigmatis yang membuat komunikator memilih kata yang tepat untuk digunakan dalam komunikasi. Seperti kata jiwa jika diganti ruh maka kuburan lebih tepat untuk menggantikan kata desa.

- b. Memperhatikan pola-pola umum yang berlaku dalam sistem bahasa, tetapi tidak mengabaikan yang bersifat pengecualian (*istisna'*) sebab hal itu dapat dirunut periodisasi perkembangan sebelum dan sesudahnya.

Menurut Sahiron Syamsuddin, langkah-langkah prosedural hermeneutis memahami al-Qur'an yang ditawarkan di atas, Syahrur mengungkapkannya dengan istilah *takwil*. Dalam pandangan Syahrur *al-Takwil* merupakan derivasi dari kata *awala*. Dalam bahasa Arab, kata kerja ini termasuk golongan kata-kata yang mengandung dua arti yang saling berkebalikan (*al-Af'al al-Adhdhad*). Pernyataan *awwalu al-Amri* (permulaan dari sesuatu) memiliki arti berkebalikan dengan pernyataan *akhiru al-Amri* (akhir dari sesuatu). Kata *awwal* dengan pengertian ini kita dapatkan dalam firman Allah Swt, : *huwwa al-Awwalu wa al-Akhiru* (QS. al-Hadid/: 3).¹⁶⁹

¹⁶⁹ Lihat QS. al-Hadid/57: 3.

Adapun makna sebaliknya, yakni yang bermakna akhir dari sesuatu terdapat dalam ungkapan : *inna al-Sariqah tuawwalu bishahibiha ila al-Sijni* yang artinya kasus tindak pencurian tersebut berakhir dengan dimasukkannya sang pencuri ke dalam bui. Kata *tuawwalu* dalam kalimat ini bermakna berakhir atau usai (*tantahi bihi*). *Al-Takwil* artinya adalah menjadikan ayat menemui akhir pemaknaannya, baik berupa hukum toritis-logis maupun realitas-objektif secara langsung yang dapat diindra.¹⁷⁰

Terdapat dua model pena'wilan yang ditawarkan oleh Syahrur, antara lain sebagai berikut :

Pertama, perubahan sebagian ayat al-Qur'an menjadi fenomena empiris yang dapat dipahami oleh akal (*basya'ir*), atau dengan kata lain kesesuaian langsung terhadap realitas objektif (*direct correspondence with objective reality*). Model ini adalah bentuk *takwil* yang paling kuat dan meyakinkan, atau dapat disebut dengan takwil inderawi (*al-Ta'wil al-Hissi/sensory interpretation*). *Kedua*, penggalan atau penelitian teori-teori filsafat ilmiah melalui pena'wilan yang sesuai dengan landasan ilmu pengetahuan yang tersedia.¹⁷¹

2. Hadis Nabi atau Sunnah

Pembicaraan tentang sunnah selalu berkaitan dengan Nabi Muhammad Saw, dalam pandangan Syahrur tugas Nabi adalah mengubah yang pada abad ke-7, di semenanjung Arab. Inilah sesungguhnya hakekat

¹⁷⁰ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Hermeneutika al-Qur'an*,... h. 255.

¹⁷¹ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Hermeneutika al-Qur'an*,... h. 253.

sunnah Nabi. Oleh karena itu Nabi adalah seorang mujtahid, sebab hakekat mujtahid adalah mengubah yang mutlak (absolut) menjadi nisbi (relatif). Di sinilah pengaruh Hegel¹⁷² tampak begitu besar dalam pemikiran Syahrur. Konsep Islam absolut dan Islam nisbi mirip dengan definisi sejarah yang dikemukakan oleh Hegel. Dia menyatakan bahwa sejarah adalah tempat di mana kebenaran tentang hal absolut terbuka dengan sendirinya, menyimak dirinya pada kesadaran manusia.

Dengan kata lain, sejarah menurut Hegel adalah susunan rasional atas kebenaran yang absolut, sehingga menjadi terbuka dan nyata bagi jiwa yang terbatas. Nabi diposisikan Syahrur sebagai bagian terminologi Hegel, sehingga Nabi dipahami sebagai penerima Islam absolut kedalam realitas nisbi.

Ketika berbicara tentang sunnah dalam al-Kitab wa al-Qur'an, Syahrur memulai dengan pernyataan "apakah perkataan Nabi, pemikiran, dan tindakannya dalam persoalan hudud, non-ibadah, dan non-ghoib merupakan wahyu atau ijtihad?" Dengan tegas Syahrur menjawab sendiri pernyataan itu bahwa semua perkataan Nabi, pemikiran, dan tindakannya

¹⁷² Georg Wilhelm Friedrich Hegel (IPA: [ˈɡeʊ̯k ˈvɪlhɛlm ˈfʁiːdʁɪç ˈhɛːɡəl]) (lahir 27 Agustus 1770 – meninggal 14 November 1831 pada umur 61 tahun) adalah seorang filsuf idealis Jerman yang lahir di Stuttgart, Württemberg, kini di Jerman barat daya. Pengaruhnya sangat luas terhadap para penulis dari berbagai posisi, termasuk para pengagumnya (F. H. Bradley, Sartre, Hans Küng, Bruno Bauer, Max Stirner, Karl Marx), dan mereka yang menentangnya (Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Schelling). Dapat dikatakan bahwa dialah yang pertama kali memperkenalkan dalam filsafat, gagasan bahwa sejarah dan hal yang konkret adalah penting untuk bisa keluar dari lingkaran *philosophia perennis*, yakni, masalah-masalah abadi dalam filsafat. Ia juga menekankan pentingnya Yang Lain dalam proses pencapaian kesadaran diri (lihat dialektika tuan-hamba). <https://id.wikipedia.org> (Di akses pada hari Senin, 29 Juli 2020. Pukul 15.20 Wib).

dalam persoalan non-hudud , non-ibadah, non-ghaib adalah ijtihad Nabi sendiri, bukan wahyu.¹⁷³

Terkait hal ini, Syahrur mengemukakan beberapa argumentasi, *pertama* al-Qur'an surah al-Najm/53, ayat 3-4 yang biasanya dipakai sebagai dalil bahwa semua apa yang diucapkan Nabi adalah wahyu, bukanlah merujuk pada perkataan Nabi, tetapi pada al-Qur'an.

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ . إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ

Artinya : “Dan Tiadalah yang diucapkannya itu (al-Qur'an) menurut kemauan hawa nafsunya. Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya).”

Pertama, dhomir ya pada kata *yantiq* dalam ayat itu tidak merujuk pada Nabi Muhammad Saw, tetapi pada al-Qur'an. *Kedua*, ayat tersebut turun di Makkah di mana orang Arab banyak meragukan akan kebenaran al-Qur'an sebagai barang baru, bukan meragukan akan kebenaran perkataan Nabi. Jadi surat an-Najm ayat 3-4 itu tidak berkaitan dengan kebenaran al-Qur'an sebagai wahyu sejak sebelum menerima wahyu, dikarenakan Nabi sudah dikenal jujur. Oleh karena itu, ayat tersebut merupakan jawaban atas keraguan orang Makkah akan kewahyuan al-Qur'an, bukan kejujuran perkataan Nabi Muhammad Saw, *Ketiga*, kenyatannya Nabi melarang perkataan-perkataannya untuk dibukukan.¹⁷⁴

¹⁷³ Kurdi dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*,.. h. 396.

¹⁷⁴ Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an Qira'ah Mu'ashiroh* (Damaskus : al-Ahali li al-Tiba'ah wa al-Nasr, 1999), h. 546-547. Dikutip dari Kurdi dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*,.. h. 396.

Berangkat dari konsep Islam mutlak dan Islam nisbi di atas serta pemahaman bahwa Nabi di luar persoalan hudud, ibadah, dan hal ghaib bukanlah wahyu, Syahrur memberikan definisi baru tentang sunnah sebagai berikut.

Secara bahasa Arab :

أنَّ السنة جاءت من "سنّ" و تعني في اللسان العربي اليسر و الجريان بسهولة كقولنا ماء مسنون او يجري بسهولة. وهذا ما فعل النبي تماما اذ انه مارس تطبيق احكام ام الكتاب متحركا ضمن حدود الله ووافقا عليها احيانا من خلاف عالم الحقيقة النسبي

“Berarti kemudahan, aliran yang mudah seperti bila kita mengatakan *ma’un masnun* (air yang dialirkan) artinya air mengalir dengan mudah. Ini persis seperti yang dilakukan Nabi karena Nabi melakukan penerapan-penerapan hukum dengan mudah dengan bergerak dalam cakupan batasan-batasan Allah Swt, dan kadang berhenti di atas batasan-batasan itu dalam menghadapi dunia nyata yang nisbi.”¹⁷⁵

Secara terminologi sunnah adalah :

منهج في تطبيق احكام الكتاب بسهولة ويسر دون الخروج عن حدود الله في امور الحدود او وضع حدود عرفية مرحلية في بقية الامور مع الاخذ بعين الإعتبار عالم الحقيقة (الزمان والمكان والشروط الموضوعية التي تطبيق فيها هذه الاحكام)

“Metodologi penerapan hukum-hukum atau al-Kitab dengan mudah dan ringan tanpa keluar dari batasan-batasan Allah Swt, dalam persoalan hudud atau pembuatan batasan-batasan adat lokal dalam persoalan-persoalan non hudud dengan mempertimbangkan realitas nyata (waktu, tempat dan syarat-syarat objektif yang mana hukum-hukum akan diterapkan di dalamnya).”¹⁷⁶

Pada bagian lain, Syahrur juga mendefinisikan sunnah sebagai ijtihad dalam menerapkan hukum – hukum al-kitab yang berupa hudud, ibadah dan akhirat, dengan bergerak di antara batas-batas dan kadang

¹⁷⁵ Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur’an*,... h. 549.

¹⁷⁶ Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur’an*,... h. 549.

berhenti di atas batasan – batasan itu, dan menciptakan batasan lokal temporal bagi persoalan persoalan yang belum hadir dalam al-kitab.¹⁷⁷

Dari definisi di atas, tampaklah jelas bahwa sunnah bagi Syahrur adalah ijtihad nabi dalam mengubah Islam yang mutlak menjadi Islam yang nisbi yang ditujukan untuk masyarakat Arab abad ke-7. Oleh karenanya sunnah bukan ditujukan untuk masyarakat seluruh dunia pada semua masa. Oleh karena itu, Syahrur menyatakan bahwa sunnah menurut ahli Ushul Fiqh, adalah perkataan, perbuatan, dan ketetapan yang dikutip dari nabi atau menurut ahli hadis adalah perkataan, perbuatan, ketetapan, karakter fisik, etika atau sejarah (baik sebelum kenabian maupun setelahnya) yang diriwayatkan Nabi, merupakan definisi yang salah. Karena definisi sunnah semacam itu tidak berangkat dari karakteristik risalah Muhammad, yakni *shalih li kulli zaman wa makan*, Syahrur lebih suka memahami sunnah sebagai kreativitas mujtahid pertama dalam mengaplikasikan Islam untuk zamannya, bukan semua zaman.

Syahrur menegaskan, sunnah Nabi adalah ijtihad Nabi pertama, pilihan Nabi pertama bagi bingkai penerapan yang dipilih oleh Nabi Muhammad Saw, akan tetapi sunnah adalah bukanlah yang terakhir dan satu-satunya, artinya sunnah Nabi adalah penerapan pertama bagi realitas kehidupan. Sunnah Nabi adalah cermin terpercaya pertama yang melukiskan interaksi antara *al-Tanzil al-Hakim* dan dunia objektif, yang

¹⁷⁷ Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an*,... h. 553.

menjalankan isi *al-Tanzil* dengan segala dimensinya yang hakiki tanpa ada keraguan dan khayalan di dalamnya.¹⁷⁸

Sebagai ijtihad pertama yang dilakukan Nabi di semenanjung Arab pada abad ke-7 adalah kemungkinan (probabilitas) pertama antara interaksi Islam dengan kondisi historis tertentu, bukan satu-satunya dan bukan pula yang terakhir, mengingat Nabi adalah penutup Nabi dan Rasul. Tak ada lagi kemungkinan yang bisa dilakukan untuk menjaga tetap hidupnya risalah dan nubuwah kecuali dengan ini hingga hari kiamat tiba. Karena risalah Nabi Muhammad itu terdiri atas hudud-berbeda dengan Rasul-Rasul sebelumnya hanya Nabi Muhammad-lah (bukan rasul-rasul yang lain) yang boleh berijtihad. Karena Nabi Muhammad adalah Rasul yang mengajarkan tasyri' manusia pada umatnya yang mengandung batasan-batasan Allah.¹⁷⁹

Sebagai hasil kreativitas ijtihad Nabi, maka Syahrur menjadikan sunnah Nabi sebagai sebuah model bagi kita, karena ia memperhatikan batasan-batasan Allah. Kehidupan Nabi adalah varian sejarah yang pertama mengenai tribal¹⁸⁰ pada waktu itu. Tetapi itu hanyalah varian yang pertama, dan bukan satu-satunya fundamentalisme yang ingin mempraktekkan kembali hasil ijtihad Nabi secara total. Dalam pandangan Syahrur kaum fundamentalis itu telah menganggap ijtihad Nabi ini dan ibadah-ritual muslim sebagai Islam secara keseluruhan. Dengan cara ini

¹⁷⁸ Muhyar Fanani, "Pemikiran Muhammad Syahrur dalam Ushul Fiqih," (Disertasi : Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005), h. 292.

¹⁷⁹ Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an*,... h. 549.

¹⁸⁰ Tribal adalah mengenai suku, adat-adat suku atau kesukuan.

mereka akan mengahalangi pluralisme dengan mengatasnamakan sunnah Nabi, dan bukan dengan bagaimana Nabi membuat pilihan ijtihad. Dalam pandangan Syahrur, sunnah bukanlah pembicaraan yang konkrit atau spesifik dari nabi. Sunnah Nabi merupakan metode interaksi dengan al-Kitab sesuai dengan realitas objektif yang dijumpai Nabi. Dengan inilah Nabi menjadi uswah hasanah bagi kita.¹⁸¹

Berangkat dari definisi sunnah itulah Syahrur membedakan antara sunnah dan hadis. Sunnah merupakan ijtihad Nabi, sementara hadis adalah produk ijtihad nabi dalam bentuk verbal yang karena alasan politik kemudian dibukukan. Pembukuan hadis bertujuan mencari landasan teologis bagi daulah Umayyah, sekte-sekte baru (seperti Syiah¹⁸² dan Khawarij¹⁸³), dan aliran pemikiran filosofis baru (seperti Jamhiyyah¹⁸⁴,

¹⁸¹ Kurdi dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*,.. h. 399.

¹⁸² Istilah *Syi'ah* berasal dari kata Bahasa 'Arab *Syāh*. Bentuk tunggal dari kata ini adalah *Syī*. *Syi'ah* adalah bentuk pendek dari kalimat bersejarah *Syjah, Ali* artinya "*pengikut Ali*", yang berkenaan tentang QS. Al-Bayyinah ayat *khairulbariyyah*, saat turunnya ayat itu Nabi Saw, bersabda: "*Wahai 'Ali, kamu dan pengikutmu adalah orang-orang yang beruntung*" (ya '*Ali anta wa syi'atuka hum al-Faizun*). Abdur Razak dan Rosihan Anwar, *Ilmu Kalam* cetakan ke-2 (Bandung : Pustaka Setia, 2006), h. 89. Lihat <http://syafich.blogspot.in> (Diakses pada 30 Juli 2020, Pukul 08.48 WIB).

¹⁸³ Khawarij secara bahasa diambil dari Bahasa 'Arab *khowaarij*, secara harfiah berarti *mereka yang keluar*. Istilah khawarij adalah istilah umum yang mencakup sejumlah aliran dalam islam yang pada awalnya mengakui kekuasaan Ali bin Abi Thalib lalu menolaknya. Pertama kali muncul pada pertengahan abad ke-7, berpusat di daerah yang kini terletak di bagian negara Irak Selatan dan merupakan bentuk yang berbeda dari kaum sunni dan syiah. Disebut atau dinamakan khawarij karena keluarnya mereka dari kepemimpinan Khalifah Ali Bin Abi Thalib. Harun Nasution, *Teologi Islam : Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta : UI-Press, 2012), h. 13.

¹⁸⁴ Aliran Jamhiyyah adalah merupakan kategori aliran jabariyah ekstrim. Disebut jamhiyyah dikarenakan disandarkan pada tokoh alirannya yakni Jahm bin Shofwan. Diantara pendapatnya adalah bahwa manusia tidak mampu untuk berbuat apa-apa. Ia tidak mempunyai daya, tidak mempunyai kehendak sendiri, dan tidak mempunyai pilihan. Pendapat Jahm tentang keterpaksaan ini lebih dikenal dibandingkan dengan pendapatnya tentang surga dan neraka, konsep iman, kalam Tuhan, meniadakan sifat Tuhan, dan melihat Tuhan di akherat. Surga dan nerka tidak kekal, dan yang kekal hanya Allah. Sedangkan iman dalam pengertiannya adalah

Qadariyah¹⁸⁵, dan Murji'ah¹⁸⁶) yang mana aliran-aliran tersebut berupaya untuk membangun pemahaman filosofis terhadap al-Qur'an. Masing-masing aliran itu memiliki motivasi politis menyusul jatuhnya negara *al-Khulafa al-Rasyidin*.¹⁸⁷

Syahrur berpendapat bahwa umat Islam seharusnya menjadikan sunnah sebagai metode ijtihad, tapi bukan hadis sebagai model. Syahrur juga mengemukakan bahwa saat ini hadis tidaklah perlu. Bagi Syahrur, hadis bukanlah sunnah. Sebab hadis adalah perkataan verbal Nabi, sementara sunnah adalah metode Nabi dalam menghadapi dunia Arab pada abad ke-7 dengan sukses. Manusia sekarang harus mengikuti jalannya, metode-metodenya, bukan kata-kata verbalnya. Jadi manusia sekarang harus mengikuti sunnah, bukan hadisnya.¹⁸⁸

ma'rifat atau membenarkan dengan hati, dan hal ini sama dengan konsep yang dikemukakan oleh kaum Murjiah. Harun Nasution, *Teologi Islam*,... h. 28.

¹⁸⁵ Pengertian *Qadariyah* secara etimologi, berasal dari bahasa Arab, yaitu *qadara* yang bermakna *kemampuan* dan *kekuatan*. Adapun secara terminologi istilah adalah suatu aliran yang percaya bahwa segala tindakan manusia tidak diintervensi oleh Allah. Aliran-aliran ini berpendapat bahwa tiap-tiap orang adalah pencipta bagi segala perbuatannya, ia dapat berbuat sesuatu atau meninggalkannya atas kehendaknya sendiri. Aliran ini lebih menekankan atas kebebasan dan kekuatan manusia dalam mewujudkan perbuatan-perbutannya. Harun Nasution, *Teologi Islam*,... h. 33-35.

¹⁸⁶ Kata Murji'ah berasal dari kata bahasa Arab *arja'a*, *yarji'u*, yang berarti menunda atau menangguhkan. Salah satu aliran teologi Islam yang muncul pada abad pertama Hijriyah. Pendirinya tidak diketahui dengan pasti, tetapi Syahrastani menyebutkan dalam bukunya *Al-Milal wa an-Nihal* (buku tentang perbandingan agama serta sekte-sekte keagamaan dan filsafat) bahwa orang pertama yang membawa paham Murji'ah adalah Gailan ad-Dimasyqi. Aliran ini disebut Murji'ah karena dalam prinsipnya mereka menunda penyelesaian persoalan konflik politik antara Ali bin Abi Thalib, Mu'awiyah bin Abi Sufyan dan Khawarij ke hari perhitungan di akhirat nanti. Karena itu mereka tidak ingin mengeluarkan pendapat tentang siapa yang benar dan siapa yang dianggap kafir diantara ketiga golongan yang tengah bertikai tersebut. Harun Nasution, *Teologi Islam*,... h. 7-8.

¹⁸⁷ Muhammad Syahrur, *Prinsip Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Samsuddin, cet. II (Yogyakarta : elSAQ Press, 2007), h. 190.

¹⁸⁸ Kurdi dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*,.. h. 400.

Untuk mempertegas definisi sunnah yang dikemukakan Syahrur, berikut karakteristik tentang sunnahnya :

- a. Ketetapan yang muncul dari kondisi permasalahan kehidupan di masyarakat Arab di masa Nabi.
- b. Ijtihad dan pembatasan halal yang tidak membutuhkan wahyu.
- c. Ijtihad pembatasan bagi halal yang mutlak mungkin kembali mutlaknyanya sekali lagi seiring dengan adanya perubahan kondisi objektif.
- d. Ijtihad dalam wilayah wahyu, dan bahwa kesalahan di dalamnya akan menerima *tashhih* (pembetulan).
- e. Ketetapan dalam wilayah halal dengan tanpa melihat sumbernya, nabi atau bukan Nabi, yang dianggap syari'at Islam. Ia hanyalah peraturan sipil yang tunduk pada kondisi masyarakat, artinya bahwa Nabi Muhammad dalam hidupnya melaksanakannya peraturan sipil untuk menertibkan masyarakat dalam wilayah halal dan melaksanakannya dengan membangun negara Arab dan masyarakat Arab pada abad ke-7. Oleh karena itu, Nabi sama sekali tidak menciptakan sunnah yang abadi, walaupun sunnah itu seratus persen benar dan seratus persen mutawatir.¹⁸⁹

Secara umum Syahrur membagi sunnah menjadi dua, yaitu *sunnah risalah* (berisi hukum-hukum dan ajaran-ajaran) dan *sunnah nubuwwah* (berisi ilmu pengetahuan/ informasi). Kita hanya wajib menta'ati sunnah

¹⁸⁹ Muhyar Fanani, *Pemikiran Muhammad Syahrur dalam Ushul Fikih...* h. 295. Lihat Kurdi dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis...* h. 401.

risalah bukan sunnah nubuwwah.¹⁹⁰ Karena sunnah risalah merupakan ijtihad aplikatif kondisional Nabi, sementara nubuwwah adalah ijtihad informatif kondisional berbentuk produk pengetahuan yang nisbi. Oleh karena itu tidak perlu dita'ati, karena pengetahuan akan selalu berkembang seiring perkembangan zaman.

Pembagian dua macam *sunnah* Nabi ini memberikan kita perbedaan sikap terhadap keduanya didasarkan pada Nabi Muhammad sebagai Nabi terakhir dengan Nabi-Nabi sebelumnya. Bagi Nabi-Nabi sebelumnya kenabian dan risalah yang dibawanya datang secara terpisah, sementara bagi Nabi Muhammad antara Nabi dan risalahnya datang secara bersamaan, oleh karena itu kitalah yang harus memisahkannya. Contoh konkrit perbedaan ini adalah bagi nabi-nabi sebelumnya bukti kenabiannya bukan bukti kitab sucinya (Musa berupa tongkat, Ibrahim dinginnya api, dan Isa menghidupkan orang mati). Sementara bagi Nabi Muhammad Saw, bukti kenabiannya dan risalahnya adalah kitab suci (al-Kitab istilah Syahrur).¹⁹¹

Dalam hal ini Syahrur menyatakan, jika kita melihat perjalanan para nabi dan rasul yang mendahului Muhammad, kita jumpai bahwa kenabian mereka dan bukti-buktinya yang berupa mukjizat dan karamah hadir secara terpisah. Begitu juga dengan risalah yang mereka bawa dari Tuhan mereka untuk disampaikan pada manusia. Adapun Nabi Muhammad Saw, maka ia telah didatangi wahyu dengan cara tanzil yang

¹⁹⁰ Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an*, ... h. 549-550.

¹⁹¹ Kurdi dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*,.. h. 401-402.

mengandung kenabian seta bukti-bukti dan risalahnya yang harus disampaikannya untuk manusia secara bersama-sama. Dari sini kita tidak menjumpai *al-Tanzil al-Hakim* perintah-perintah untuk menta'ati Muhammad dalam kapasitasnya karena ta'at tidak wajib bagi rasul, mengapa? Karena taat tidak wajib kecuali yang terjaga dari salah (*al-ma'shum*). Muhammad sebagai manusia bukanlah *ma'shum*. Muhammad sebagai nabi bukanlah *ma'shum*. Muhammad sebagai rasul, dialah yang *ma'shum* dalam hal batasan risalah-risalahnya. Itupun hanya terbatas pada apa yang ada pada *al-Tanzil*.¹⁹²

Syahrur, secara tegas menyatakan bahwa Sunnah Nabi bukanlah wahyu Allah Swt. Kalaupun dalam sebuah hadis dinyatakan bahwa kepada Nabi Saw, telah diwahyukan hal-hal selain al-Qur'an, maka hal itu tidak berarti semua yang diucapkan, dilakukan atau disetujui oleh beliau sebagai wahyu. Artinya apa-apa yang diucapkan, dilakukan, atau disetujui oleh Nabi Saw, tersebut dan hal-hal yang berasal dari wahyu, adalah bukan Sunnah Nabi.¹⁹³

Ia mengatakan tidak semua ucapan, perilaku dan tindakan Nabi berasal dari wahyu. Ada dua dimensi berbeda yang selalu menyertai segala ucapan, perbuatan dan tindakan Nabi, yaitu wahyu dan ijtihad kemanusiaan. Ada tiga bidang prinsipil (diistilahkan oleh Syahrur dengan *al-Ushul*) yang berada di luar kajian manusia, yaitu hudud, ibadah, dan

¹⁹² Kurdi dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*,.. h. 402.

¹⁹³ Alamsyah, *Kontektualisasi Sunnah Nabi Dalam Dunia Modern : Studi Pemikiran Muhammad Syahrur*, (Bandar Lampung : Fakta Press, 2013), h. 66.

berita tentang ghaib. Dengan kata lain, menurut Syahrur, tiga bidang pokok itu adalah bersumber dari wahyu. Adapun di luar tiga hal itu adalah bersumber dari non wahyu atau hanya produk ijtihad semata.¹⁹⁴

Syahrur berpendapat bahwa al-Sunnah merupakan dasar asasi dalam penerapan hukum Islam (*tasyri'*) bersama-sama dengan al-Qur'an. Dengan demikian, al-Sunnah telah memiliki peran dan fungsi strategis dalam pembentukan bangunan pemikiran Islam. Dalam hal menetapkan posisi al-Sunnah, ia terlebih dahulu mengkaji posisi yang dijalankan oleh Nabi Muhammad Saw. Menurutnya, harus dibedakan antara posisi Muhammad Saw, sebagai Nabi dan posisinya sebagai rasul.¹⁹⁵ Sebagai seorang Nabi, maka Muhammad menerima dan menyampaikan wahyu tentang *nubuwwah* (kenabian), yaitu sejumlah pengetahuan yang diwahyukan kepadanya sehingga dengan bekal itu menjadi bukti atas kenabiannya. Berbagai pengetahuan tersebut adalah tentang berita-berita ghaib, sejarah dan kisah masa lalu, alam semesta, teori kemanusiaan, dan lain-lain.¹⁹⁶

Berkaitan dengan posisi Rasul ini, maka fungsi Nabi Muhammad Saw, adalah mentransformasikan ajaran yang mutlak (transenden) menjadi ajaran yang relatif atau nisbi dengan tetap dalam kerangka hudud.

¹⁹⁴ Alamsyah, *Kontektualisasi Sunnah Nabi*,... h. 66.

¹⁹⁵ Posisi seperti ini berangkat dari pemahaman tas beberapa ayat al-Qur'an yang kadang-kadang dimulai dengan *Ya Ayyuha al-Naby* dan *Ya Ayyuha al-Rasul*.

¹⁹⁶ Alamsyah, *Kontektualisasi Sunnah*,... h. 71

تحويل المطلق الي نسبي والحركة ضمن الحدود

Artinya : “Mentransformasikan sesuatu yang mutlak (transenden) menjadi sesuatu yang nisbi (relatif) atau nisbi dengan tetap dalam kerangka hudud”.

Sesuatu yang relatif atau nisbi adalah aturan yang terkait dengan perkembangan keadaan, waktu dan tempat, di wilayah geografis Jazirah Arab abad ke-7 M. Nabi Muhammad muncul sebagai mufassir awal tetapi bukan terakhir. Oleh karena itu, Syahrur menegaskan bahwa mengikuti Sunnah Nabi tidak lain adalah mengikuti ijtihadnya dalam menerapkan *hudud Allah* dan tetap dalam kerangka tersebut, bukan mengikuti produk dan ungapan harfiyah dari ucapan atau perbuatannya (‘*ain al-Fi’il aw al-Qaul*). Jika yang diteladani dari Rasul Saw, adalah ijtihadnya, dan ijtihad atau Sunnah yang dimaksud terus-menerus dilakukan, maka berarti pintu ijtihad tidak pernah tertutup, dan pintu takwil tidak pernah berhenti.¹⁹⁷

Oleh karena berfungsi sebagai penerapan al-Qur’an, maka Sunnah Nabi tidak pernah menetapkan hukum secara tersendiri dan terpisah dari prinsip-prinsip hukum yang terdapat di dalam al-Qur’an. Menurut Syahrur, memang ada beberapa aturan dalam Sunnah Nabi yang tidak ada dalam al-Qur’an,¹⁹⁸ namun semua hal itu pada hakikatnya telah ada dalam gagasan umum dan absolut dari berbagai ayat al-Qur’an. Nabi Saw, melalui berbagai Sunnahnya hanya mengaplikasikannya secara praksis

¹⁹⁷ Alamsyah, *Kontektualisasi Sunnah*,... h. 72.

¹⁹⁸ Misalnya tentang tata cara sholat yang rinci, jumlah rakaat, zakat dengan berbagai nisabnya, dan haji dengan berbagai tata cara aturan maupun waktunya.

dan realistik, bukan secara teoritis atau dalam bentuk pernyataan semata.¹⁹⁹

Syahrur membuat dua kategori Sunnah Nabi, yaitu *Sunnah Nubuwwah* dan *Sunnah Risalah*. Ia mengaitkan dua kategori tersebut dengan posisi Nabi Saw, yang beragam; sebagai orang biasa (*rajul*), atau sebagai Nabi, dan ada pula sebagai seorang Rasul.

Sunnah al-Nubuwwah ialah Sunnah yang memuat informasi tentang ilmu pengetahuan, berita ghaib (eskatologi), dan sebagainya. *Sunnah al-Nubuwwah* muncul dari posisi Muhammad sebagai seorang Nabi. Dalam proses ini, ketaatan atas segala perbuatan dan ucapannya tidak mengikat yang harus diterapkan kepada semua umat manusia. Sementara *Sunnah al-Risalah* adalah semua Sunnah yang berkaitan dengan pengaturan kehidupan praksis sehari-hari, berupa ibadah, akhlak dan *tayri*' (hukum-hukum). *Sunnah al-Risalah* muncul dari posisi Nabi sebagai seorang rasul yang wajib ditaati. Ketaatan dalam *Sunnah al-Risalah* ada yang berlaku universal dan terus bersambung, dan ada yang berlaku temporal atau sudah putus.²⁰⁰

3. Fiqih atau Hukum (Hudud)

Muhammad Syahrur menawarkan teori inovatif dan revolusioner dalam hukum Islam dan salah satu di antaranya adalah tentang teori hudud (*the limit theory* atau teori batas). Teori hudud atau teori batas dapat digambarkan sebagai perintah Allah yang diungkapkan dalam al-Qur'an

¹⁹⁹ Alamsyah, *Kontektualisasi Sunnah Nabi*,... h. 73.

²⁰⁰ Alamsyah, *Kontektualisasi Sunnah Nabi*,... h. 74.

dan sunnah yang mengandung ketentuan-ketentuan yang merupakan batas terendah (*al-had al-adna*) dan batas tertinggi (*al-had al-a'la*) untuk seluruh perbuatan manusia.²⁰¹

Batas terendah mewakili ketetapan hukum minimum dalam sebuah kasus hukum, dan batas tertinggi mewakili batas maksimumnya. Tidak ada suatu bentuk hukum yang lebih rendah dari batas minimum dan lebih tinggi dari batas maksimum. Ketika batas-batas ini dijadikan panduan, kepastian hukum akan terjamin sesuai dengan ukuran kesalahan yang dilakukan.²⁰²

Syahrur dalam operasionalisasi teori hududnya membedakan enam batasan-batasan, yakni sebagai berikut :

Pertama, *al-had al-adna*. Yakni batasan minimum ketika ia berdiri sendiri. Contoh batasan ini adalah larangan al-Qur'an untuk mengawini para perempuan yang disebut di dalam al-Qur'an surat al-Nisa/4 : 23. Menurut Syahrur, menikah dengan anggota keluarga yang termasuk kategori hubungan-hubungan darah ini dilarang, yang diperbolehkan adalah menikah dengan kerabat lain di luar ikatan darah yang sebagaimana disebutkan.²⁰³

Kedua, *had al-a'la*. Yakni batasan maksimum yang berdiri sendiri. Contoh batasan ini adalah Qs. al-Maidah/5 : 38 : “Pencuri laki-laki maupun perempuan, maka potonglah tangan mereka.” Menurut Syahrur,

²⁰¹ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri, cet. Ke- 5 (Yogyakarta : eLSAQ Press, 2015), h. 6. Lihat Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an ...*, h. 449-450.

²⁰² Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum ...*, h. 7.

²⁰³ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum ...*, h. 7.

hukuman yang ditentukan mewakili batasan maksimum yang tidak boleh dilampaui. Dalam kasus ini, hukuman bisa dikurangi, berdasarkan kondisi-kondisi obyektif yang berlaku dalam suatu masyarakat tertentu. Adalah tanggung jawab para mujtahid untuk menentukan pencuri yang bertipe apa yang perlu dipotong tangannya, dan tipe apa yang tidak.²⁰⁴

Tapi bagaimana dengan pencuri kelas besar yang dapat mengakibatkan kondisi genting, seperti pencurian data-data rahasia melalui spinoase atau pencurian atau penggelapan uang perusahaan-perusahaan nasional ?. Dalam kasus ini, di mana ekonomi nasional dipertaruhkan, maka dalil yang digunakan adalah Qs. al-Maidah/5 : 33 : “Sesungguhnya pembalasan terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya, dan membuat kerusakan di muka bumi, hendaklah mereka itu dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka dengan bertimbal balik atau dibuang dari negeri (tempat ia tinggal).” Maka sekali lagi, dalam kerangka rasa keadilan masyarakat, para mujtahid harus menentukan hukuman yang setaraf dengan kesalahan yang dilakukan tersebut.²⁰⁵

Ketiga, batasan minimum dan maksimum ketika keduanya berhubungan. Batasan ini sebagaimana terdapat di dalam al-Qur'an surat al-Nisa/4 : 11, tentang warisan. Menurut Syahrur, alokasi presentasi bagi masing-masing pihak ditentukan berdasarkan kondisi obyektif yang ada di dalam masyarakat tertentu pada waktu tertentu. Hukum tidak harus

²⁰⁴ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum ...*, h. 7.

²⁰⁵ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum...*, h. 8. Lihat Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an ...*, h. 455.

diberlakukan secara literal, karena hal itu akan dapat mempengaruhi karakteristik hukum yang luwes dan fleksibel. Karena teks-teks yang sudah diturunkan berabad-abad lalu tidak harus diperlakukan sama untuk dunia modern kontemporer saat ini.²⁰⁶

Keempat, perpaduan antara batasan-batasan maksimum dan minimum. Perpaduan batasan-batasan ini terdapat dalam Qs. al-Nur/24 : 2, yakni mengenai hukuman zina. Menurut Syahrur, batasan maksimum maupun minimum berpadu pada satu bentuk hukuman, yakni seratus deraan (cambukan). Tuhan menekankan bahwa pezina seharusnya tidak dikasihani dengan mengurangi hukuman-hukuman yang seharusnya ditimpakan. Hukuman bagi pezina adalah tidak boleh kurang atau lebih dari seratus deraan (cambukan).²⁰⁷

Kelima, diperbolehkannya gerakan penentuan hukum di antara batasan maksimum dan minimum. Contohnya adalah mengenai hubungan seksual antara laki-laki dan perempuan. Yakni, dimulai dari titik di atas batas minimum di mana keduanya sama sekali tidak bersentuhan, hingga bergerak batasan tersebut, ke arah atas batas maksimum di mana mereka hampir melakukan perzinaan atau hubungan seksual.²⁰⁸

Dan keenam, batasan yang bergerak antara batasan maksimum yang berada pada daerah positif dan batas minimum yang berada pada daerah negatif. Gambarannya adalah mengenai transaksi keuangan. Batas

²⁰⁶ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum...*, h. 8.

²⁰⁷ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum...*, h. 8. Lihat Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an ...*, h. 463.

²⁰⁸ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum...*, h. 9.

tertinggi digambarkan sebagai pajak bunga dan batas terendah sebagai pembayaran zakat. Ketika batasan-batasan ini berada dalam posisi positif dan negatif, maka ada sebuah tingkatan yang berada tepat di antaranya yang nilainya sama dengan nol. Contohnya adalah hutang bebas bunga. Dengan demikian ada tidak kategori besar untuk transaksi keuangan ; pembayaran pajak, pembarian hutang bebas bunga dan pemberian hutang dengan bunga.²⁰⁹

Paradigma teori hudud tersebut berangkat dari pernyataan Syahrur, yang menyatakan bahwa doktrin-doktrin madzhab hukum tradisional tidak mengikat masyarakat muslim modern karena doktrin-doktrin tersebut disandarkan atas kesalahpahaman-kesalahpahaman. Yakni bahwa ahli hukum tradisional tidak membedakan ayat-ayat al-Qur'an dan riwayat-riwayat kenabian yang mengekspresikan apa yang dibatasi Tuhan dan apa yang tidak, termasuk apa yang berupa perintah-perintah belaka. Namun demikian, para ahli hukum itu tidak bisa disalahkan, karena mereka sedang mengartikulasikan pandangan dunia pada zaman mereka hidup.²¹⁰

Bahwa teori batas, menurut Sahiron Syamsuddin, mempergunakan sunnah dan al-Qur'an. Akan tetapi, dalam pandangan Syahrur, sunnah merupakan sebuah metodologi hukum. Sunnah berbeda dengan al-Qur'an, tapi sunnah juga sama dengan al-Qur'an. Sunnah tidak menyediakan kasus-kasus hukum spesifik dan konkrit, tetapi metodologi atau *manhaj* untuk membangun sebuah sistem hukum. Bagian-bagian sunnah yang

²⁰⁹ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum...*, h. 10.

²¹⁰ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum...*, h. 11.

demikian adalah kondusif untuk menciptakan metodologi, dan teori hudud akan diambil sebagai suatu yang relevan. Hal itu tidak akan diambil sebagai sesuatu yang berdiri sendiri dari kehidupan pribadi Nabi dan sebagai sesuatu yang tidak mengikat seorang pun, tetapi mengikat mereka yang hidup pada masa Nabi.²¹¹

Selain itu, Syahrur juga menolak sumber-sumber lain yang usang dan menindas, sebagaimana halnya qiyas dan ijma'. Menurut Syahrur, hukum terus berubah, sepanjang hukum itu bergerak di antara batas-batas dan tidak keluar darinya.²¹² Dan hukum yang mampu bergerak di antara batas-batas yang dimaksud (oleh Syahrur) adalah teori hudud atau teori limit.

²¹¹ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum...*, h. 14.

²¹² Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum...*, h. 15.

BAB IV
PEMBAHASAN
STUDI KRITIS METODE HERMENEUTIKA TAKWIL
MUHAMMAD SYAHRUR

A. Metode Hermeneutika Takwil

Dalam mengintrodusir metode hermeneutika takwil al-Qur'an gagasannya, Syahrur memiliki beberapa istilah tersendiri sebagai berikut²¹³ :

1. Al-Qur'an, kalam Allah Swt yang terprogram dalam lauh mahfudz dan imam mubin yang berbentuk media yang tidak dapat diserap pengetahuan kognitif manusia dan tidak dapat ditakwilkan, karena disusun dalam bentuk mutlak.
2. Al-Kitab, himpunan tema yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw, sebagai wahyu. Ia adalah himpunan seluruh ayat-ayat yang termuat dalam lembaran-lembaran mushaf sejak permulaan surat al-Fatihah hingga akhir surat al-Nas.
3. Umm al-Kitab, himpunan seluruh ayat-ayat yang membentuk risalah Muhammad Saw. Meliputi ibadah ritual, hudud, ajaran-ajaran dan al-Furqan. Kitab muhkam ini diwahyukan secara langsung kepada Nabi dan tidak memiliki wujud pra-eksistensi sebelum mengalami proses *inzal* dan *tanzil*. Dalam proses pewahyuan, kitab muhkam ini tidak mengalami transformasi wujud (*al-Ja'l*).

²¹³ Muhammad Fateh, "Hermeneutika Sahrur : Metode Alternatif Interpretasi Teks-Teks Keagamaan," h. 9-10.

4. Al-Nubuawah, merupakan dimensi kenabian yang memuat ayat-ayat al-Qur'an, *al-Sab'ul al-Matsani* dan *tafshil al-Kitab*.
5. Lauh Mahfudz, adalah muatan hukum-hukum universal yang mengatur keadaan dan ketetapan segala eksistensi, sejak permulaan penciptaan hingga akhir kehidupan berupa pembalasan pahala di surga dan dosa di neraka.
6. Al-Imam al-Mubin, muatan hukum-hukum partikular yang berlaku pada fenomena alam dan tindakan manusia setelah tindakan tersebut terjadi.
7. Al-Sab'ul al-Matsani, disebut juga *ahsan al-Hadits*, ia adalah tujuh ayat pembuka surat, diantaranya ; *alif lam mim, alif lam shad, kaf ha ya ain shad, ya sin, tha ha, tha sin mim*, dan *ha mim*.
8. Al-Dzibr, adalah bentuk redaksional linguistik pada al-Kitab seluruhnya yang dapat dipahami manusia. Al-Dzibr adalah aspek wahyu yang diturunkan dalam bentuk bahasa Arab yang terang. Ia mengandung bentuk ibadah, meskipun dibaca tanpa pemahaman terhadap kandungannya. Ia dijamin oleh Allah Swt untuk selalu dijaga. Seluruh bagian al-Dzibr adalah ciptaan yang baru (*muhdats*).
9. Al-Furqan, adalah sepuluh wasiat yang diturunkan kepada Musa, Isa dan Muhammad Saw, yang termuat dalam QS. al-An'am : 151-153. Ia adalah bagian dari *umm al-Kitab*, yang berisi prinsip-prinsip moral yang menjadi wilayah bersama antara tiga agama samawi.

10. Al-Inzal, perpindahan dari bentuk yang tidak diketahui menuju bentuk yang dapat diketahui atau dengan kata lain *al-Isyar* (penampakan).
11. Al-Tanzil, perpindahan objek secara material berlangsung di luar kesadaran manusia, seperti transmisi gelombang yang dibawa malaikat Jibril secara bertahap selama 23 tahun.
12. Al-Ja'l, proses perubahan struktur eksistensi wujud primordial al-Qur'an ke dalam linguistik Arab (transmisi wujud).

Setelah menjelaskan beberapa istilah teknisnya, Syahrur kemudian menjelaskan tentang proses turunnya al-Qur'an (*al-Inzal* dan *al-Tanzil*) untuk fokus pada bagian ini. Mengingat *umm al-Kitab* dan *tafshil al-Kitab* mengalami proses *al-Inzal* dan *al-Tanzil* secara khusus. Agar proses *al-Inzal al-Qur'an* dapat berlangsung secara terpisah dari proses *al-Tanzilnya*, al-Qur'an harus memiliki eksistensi primordial pra *al-Inzal* dan pra *al-Tanzil*. Dari perspektif ini Syahrur menyimpulkan bahwa al-Qur'an sama sekali tidak terkait dengan sebab-sebab turunnya ayat (*asbab al-Nuzul*). Karena proses *tanzil al-Qur'an* pada Nabi Muhammad bersifat pasti (*hatmiy*), baik diminta atau tidak. Oleh karena itu, kita membicarakan tema-tema yang menjadi wilayah khusus al-Qur'an, seperti masalah *ghaibiyat*, Allah berfirman : *la tas'alu 'an asy'ai'in in tubda lakum tasu'kum* (al-Maidah : 101). Allah tidak pernah berfirman yang isinya berupa larangan untuk menanyakan tema-tema secara spesifik terkait dengan hukum-hukum atau *tafshil al-Kitab*.²¹⁴

²¹⁴ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer...*, h. 197.

Konsekuensinya, berikut ini muncul pertanyaan penting : jika al-Qur'an telah eksis secara primordial sebelum proses *al-Inzal* dan *al-Tanzil*, apakah yang dimaksud dengan wujud al-Qur'an tersebut, dan dalam bentuk seperti apa keberadaannya ? Seandainya wujud primordial al-Qur'an berupa redaksi linguistik Arab yang kita saksikan saat ini, yang sebagian ayatnya kita kuasai, sementara pada saat yang sama, ia adalah kalam Allah, ayat-ayat Allah, dan berupa kisah-kisah yang telah terjadi, niscaya kesimpulan sederhana yang segera muncul adalah bahwa "*Allah beretnis Arab!*" mengingat bahwa kalam Allah adalah substansi eksistensi dan hukum-hukum universalnya. Al-Qur'an adalah kalam Allah dan kalamnya absolut, oleh karenanya Dia tidak akan pernah mengatur eksistensi tersimpan dalam suatu program dalam *lauh mahfudz* dan dalam kitab *al-Maknun*, dan dalam *lauh mahfudz* program ini diaplikasikan. Dalam *imam mubin* terdapat hukum alam partikular yang diantaranya dapat mengalami perubahan dan mencitrakan peristiwa-peristiwa sejarah setelah semua itu terjadi. Al-Qur'an yang telah terprogram dalam *lauh mahfudz* dan *imam mubin* ini berbentuk media yang tidak bisa diserap pengetahuan kognitif manusia dan tidak dapat ditakwilkan, karena ia disusun dalam bentuk mutlak.²¹⁵

Ketika Allah hendak memberikan al-Qur'an kepada manusia, maka tahap pertamanya adalah pengubahan wujud promordial al-Qur'an ini pada bentuk yang dapat diserap pengetahuan manusia secara relatif, dengan kata lain al-Qur'an mengalami perubahan struktur eksistensi (*taghyir fi al-shairurah*). Proses perubahan struktur eksistensi ini dalam linguistik Arab disebut dengan *al-Ja'lu*

²¹⁵ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an ...*, h. 198.

(transformasi wujud). Sebagaimana firman Allah Swt : *inna ja'alnahu qur'an arabiyan la'allakum ta'qilun* (al-Zukhruf : 3). Pengertiannya, bahwa al-Qur'an memiliki wujud primordial sebelum ia berbentuk bahasa Arab kemudian ditransformasikan menjadi berbahasa Arab, dengan kata lain struktur eksistensi al-Qur'an diubah sedemikian rupa dari bentuk yang tidak dapat diketahui menjadi bentuk yang dapat diketahui. Inilah yang dimaksud dengan kata *al-Ja'al*.²¹⁶

Pada saat yang sama, Allah juga berfirman : *inna anzalnahu qu'an 'arabiyyan la'allakum ta'qilun* (Qs. Yusuf : 2). Al-Inzal adalah perpindahan objek dari wilayah yang tidak dapat diketahui menuju wilayah yang dapat diketahui. Al-Qur'an pada awalnya berada pada wilayah yang tidak dapat diketahui (tidak ditampakkan) kemudian dipindahkan menuju wilayah yang dapat diketahui. Perpindahan ini berlangsung dalam proses al-Inzal.²¹⁷

Kesimpulannya, al-Ja'al merupakan perubahan struktur eksistensi, al-Inzal adalah perubahan dari bentuk yang tidak diketahui menuju bentuk yang dapat diketahui (penampakan : *al-Isyar*). Proses ja'al dan inzal al-Qur'an menjadi bahasa Arab berlangsung sekaligus secara keseluruhan dan satu kesempatan. Peristiwa ini terjadi pada *lailah al-Qadr*. Sedangkan al-Tanzil adalah perpindahan objek secara material berlangsung di luar kesadaran manusia, dalam konteks al-Qur'an, prosesnya melalui Jibril yang disampaikan kepada Muhammad saw dan berlangsung selama 23 tahun, al-Qur'an mengalami proses ja'l dan inzal sekaligus. Dan al-Tanzil berlangsung secara terpisah dalam 23 tahun.

²¹⁶ Muhammad Fateh, "Hermeneutika Sahrur : Metode Alternatif," h. 12.

²¹⁷ Muhammad Fateh, "Hermeneutika Sahrur : Metode Alternatif," h. 12.

Penjelasannya sebagaimana firman Allah : *fi shuhufim mukarramah marfu'atim muthaharah bi aidi safarah kiramin bararah* (Qs. 'Abasa : 13-16).²¹⁸

Mengingat bahwa al-Qur'an memiliki wujud primordial pra al-Tanzil, dan al-Tanzil berlangsung secara berangsur-angsur, muncul sebagai pertanyaan : mengapa proses proses al-Tanzil bagi al-Qur'an, setelah ia mengalami ja'l dan inzal, tidak berlangsung secara keseluruhan dalam satu waktu ? Jawaban terhadap pertanyaan ini adalah : *wa qala alladzina kafaru laula nuzzila 'alaihi al-Qur'anu jumlatan wahidatan ...* (Qs. al-Furqon : 32).²¹⁹

Bahwa proses al-Inzal dan ja'l pada al-Qur'an berlangsung sekaligus. Adapun proses al-Tanzil, terjadi secara terpisah yang berlangsung selama 23 tahun. Yang tersimpan di *lauh mahfudz* dan *imam al-Mubin* adalah al-Qur'an saja, yaitu yang memiliki wujud pra eksistensi sebelum mengalami proses *al-Inzal* dan *al-Tanzil*, oleh karenanya al-Qur'an mendapatkan tambahan berupa proses transformasi wujud (*ja'l*).²²⁰

Tafshil al-Kitab dan *umm al-Kitab* yang mengandung batas-batas hukum (*al-Hudud*), seperti ibadah ritual, nasihat, wasiat, dan pengajaran. Keduanya tidak memiliki keterkaitan dengan *lauh mahfudz* dan *imam al-Mubin*. Keduanya bukan bagian dari al-Qur'an tetapi bagian dari al-Kitab.²²¹

Sesungguhnya takwil dalam perspektif Syahrur tidaklah seperti yang dipahami oleh ulama terdahulu, yakni memalingkan maksud suatu ayat dari makna yang *rajih* (kuat) ke makna yang *marjuh* (kurang kuat) karena adanya

²¹⁸ Muhammad Fateh, "Hermeneutika Sahrur : Metode Alternatif," h. 12.

²¹⁹ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an ...*, h. 201.

²²⁰ Muhammad Fateh, "Hermeneutika Sahrur : Metode Alternatif," h. 13.

²²¹ Muhammad Fateh, "Hermeneutika Sahrur : Metode Alternatif," h. 13.

suatu *qarinah* (alasan logis). Bagi Syahrur, takwil adalah suatu metode interpretasi yang *notabene* merupakan kerangka metodologi-hermeneutis untuk memahami ayat-ayat mutasyabihat.²²²

Syahrur menjelaskan bahwa term takwil berasal dari kata *a-w-l* yang berarti “yang awal” dengan merujuk pada salah satu ayat yang berbunyi : *huwa al-awwalu wa al-akhiru* (Dialah yang Yang Awal dan Yang Akhir) dalam Qs. Al-Hadid/ 57 : 2. Selain itu, takwil juga dapat berarti “yang akhir” dari suatu perkara. Ketika dikatakan misalnya, *inna as-sariqah tu 'awwal bishahibiha ila al-sjin* maka makna yang dimaksud adalah pencuri itu akhirnya dipenjara. Dengan demikian, takwil juga bisa berarti makna akhir dari suatu ayat, dalam arti bahwa ayat-ayat mutasyabihat yang berisi mengenai teori-teori ilmu pengetahuan yang tadinya masih merupakan kebenaran teoritis rasional atau berupa realitas obyektif di luar kesadaran manusia akan berubah menjadi sebuah teori (*qanun*) yang benar-benar sesuai dengan akal dan realitas empiris setelah dilakukan takwil atasnya.²²³

Metode takwil ini sesungguhnya merupakan upaya Syahrur untuk membuktikan kebenaran informasi teoritis al-Qur'an agar sesuai dengan realitas empiris ilmu pengetahuan. Jadi, takwil dalam gagasannya adalah upaya mengharmoniskan sifat absolut ayat-ayat al-Qur'an dengan pemahaman relatif pembacanya.²²⁴

²²² Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta : LKiS, 2010), h. 210-211.

²²³ Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an*,... h. 194.

²²⁴ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer ...*, h. 211.

Syahrur dalam mengaggas hermeneutika takwil ini, memiliki dua asumsi dasar ; yakni bahwa wahyu tidak bertentangan dengan akal, dan bahwa wahyu tidak bertentangan dengan realitas.²²⁵

Takwil sebagai metode interpretasi hanya digunakan untuk memahami ayat-ayat *mutasyabihat* yang berisi informasi mengenai ilmu pengetahuan, dan yang berkaitan dengan *al-haq* dan *al-bathil* di mana Nabi Muhammad sendiri belum melakukan takwil terhadap ayat-ayat al-Qur'an tersebut. Sebab, al-Qur'an merupakan amanah dan Nabi hanya diberi tugas untuk menyampaikannya kepada umat manusia tanpa menakwilkannya. Kalaupun Nabi melakukan takwil atasnya, maka kebenaran takwil Nabi bersifat nisbi, sesuai dengan konteks zamannya.²²⁶

Oleh karenanya, menurut Syahrur, takwil harus dilakukan sesuai dengan perkembangan pengetahuan manusia. Hal ini didasarkan pada asumsi bahwa teks al-Qur'an bersifat tetap, sedangkan pemahaman mengenai kandungannya bersifat dinamis (*tsabat al-nash wa harakat al-muhtawa*). Dengan melakukan takwil, seseorang akan dapat membuktikan kemukjizatan al-Qur'an, baik dari aspek linguistik (keindahan bahasa), maupun aspek saintifik (ilmiah). Hal inilah yang membedakan konsepsi takwil Syahrur dengan para ulama klasik yang ketika berbicara tentang kemukjizatan al-Qur'an biasanya hanya terfokus pada spek *linguistik-balaghah* saja.²²⁷

Selain itu, Syahrur juga memberikan penegasan, bahwa meski ayat-ayat al-Qur'an dapat ditakwil oleh manusia, namun hasil pentakwilan manusia itu tetap

²²⁵ Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an*,... h. 194.

²²⁶ Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an*,... h. 60.

²²⁷ Hal ini sebagaimana yang dilakukan oleh Abu al-Hasan Ibn Isa al-Rummani dalam *al-Nukat fi I'jaz al-Qur'an*, al-Baqilani dan *I'jaz al-Qur'an*, dan Abdul Qahir al-Jurjani dalam *Dala'il al-I'jaz*. Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer ...*, h. 213.

bersifat nisbi dan relatif. Oleh karenanya, takwil harus bersifat *sairurah* (on going process) berkembang terus menerus seiring dengan perkembangan zaman dan kemajuan teori ilmu pengetahuan.²²⁸

Menurut Syahrur, takwil hanya dapat dilakukan oleh *al-rasikhuna fi al-'ilm* yakni, para ilmuwan, seperti ahli fisika, matematika, dan para filosof secara kolektif. Oleh karena itu, masing-masing ahli diperkenankan untuk menakwilkan ayat sesuai dengan latar belakang disiplin keilmuannya.²²⁹ Maka Syahrur membuat klasifikasi takwil sebagai berikut :

1. Takwil *hissi* (indrawi atau empiris), yakni menakwilkan ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan realitas obyektif. Di sini, yang dilakukan *mufassir* adalah mensinkronkan sebuah pemahaman mengenai ayat-ayat al-Qur'an itu dengan kenyataan empiris. Hal ini sejalan dengan firman Allah dalam Qs. al-An'am/6 : 67 : *likulli naba'in mustaqarr wa saufa ta'lamun* (untuk tiap-tiap berita “yang dibawa oleh rasul-rasul” ada “waktu” terjadinya dan kelak kamu akan mengetahuinya). Dengan demikian takwil *hissi* ini bersifat induktif-empiris, yakni berangkat dari realitas menuju teks.
2. Takwil *nazhari* (teoritis), yaitu takwil yang dilakukan dengan dengan penelitian (*istiqra'*) dan penyimpulan (*instintaj*) dengan cara merusmuskan teori-teori filsafat dan teori-teori ilmiah dari ayat al-Qur'an. Hal ini dilakukan sesuai latar belakang keilmuan sang *mufassir*. Dalam konteks ini, Syahrur mengutip firman Allah Swt

²²⁸ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer ...*, h. 213. Lihat Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an...* h. 60.

²²⁹ Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an...* h. 193.

dalam Qs. Fushilat/ 41 : 53, *sanurihim ayatina fi al-afaq ...* (kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) kami di segenap ufuk ...). Jadi, model takwil yang kedua ini bersifat deduktif, dalam arti berangkat dari teks menuju realitas.²³⁰

Dengan berdasar pada asumsi di atas, Syahrur menyimpulkan bahwa semua yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad itu berasal dari alam realitas (*alam al-haqiqah*) dan alam rasional (*alam al-ma'qulat*) sehingga sebenarnya tidak ada wujud materiil yang tidak rasional. Jika kandungan ayat-ayat tersebut nampak tidak rasional maka hal itu hanya karena akal manusia belum mampu mencapainya.²³¹

Dari penjelasan di atas, menurut Abdul Mustaqim, Syahrur merupakan seorang pemikir empiris-positivistik, yang sangat kokoh berpegang teguh pada realitas. Realitas itulah yang menjadi tolak ukur kebenaran dan dengan metode takwil ia ingin membaca al-Qur'an dengan pendekatan saintifik. Hal ini menurutnya hampir tidak mungkin dilakukan tanpa bantuan teori-teori sains modern. Syahrur juga menyatakan, bahwa metode takwil hanya bisa diberlakukan untuk ayat-ayat al-Qur'an (bagian dari *al-Kitab*) yang termasuk kategori ayat mutasyabihat. Hal ini didasarkan pada firman Allah dalam Qs. al-Hijr/15 : 87, al-Zumar/36: 23, dan al-Baqarah/2 : 185. Mutasyabihat adalah ayat-ayat yang membawa karakter kemutlakan dalam kandungannya, tetapi relatif dalam pemahamannya sejalan dengan kemajuan ilmu pengetahuan. Ia merupakan kumpulan kebenaran yang diberikan Allah kepada Nabi Muhammad yang

²³⁰ Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an*,... h. 193.

²³¹ Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an*,... h. 194.

sebagian besar berisi hal-hal ghaib, dalam arti ia ghaib dari kesadaran manusia ketika ayat itu diturunkan.²³²

Menurut Syahrur, ayat-ayat *mutasyabihat* terdiri dari *al-Qur'an wa as-sab' al-matsani*. Ayat-ayat ini berisi masalah-masalah akidah, *quwanin al-wujud*, kisah-kisah, dan hukum-hukum sejarah. Di dalamnya tidak ada perintah dan larangan, melainkan hanya informasi atau berita (*khabariyah* atau *anba'*). Sebagaimana disebutkan dalam firman Allah Qs. Hud/11: 49, dan Shaq/38 : 67-68.²³³ Keberadaan ayat-ayat *mutasyabihat* ini adalah untuk membedakan antara yang *haq* dan yang *bathil*. Ayat-ayat ini harus dikaji dengan metode takwil sesuai dengan sifat pengetahuan yang nisbi dan relatif.²³⁴

B. Landasan Epistemologi Hermeneutika Takwil

Secara detail. Dalam penelusuran yang penulis lakukan, bahwa karya pertama Muhammad Syahrur yang berjudul *al-Kitab wa al-Qur'an : Qira'ah Mu'ashirah* merupakan basis epistemologi tafsir kontemporeranya.

Syahrur menegaskan bahwa perlu dipahami bahwa karya tersebut adalah sebuah buku pembacaan kontemporer terhadap konsep al-Dzikir, bukan tafsir atau buku fiqih. Juga perlu dipahami bahwa tujuan penulisan buku ini bukan untuk membuktikan eksistensi Allah Swt, atau menafikan-Nya, karena hal ini Syahrur serahkan kepada rasionalitas pembaca. Syahrur menganggap bahwa problematika keimanan atau pengingkaran kepada Allah Swt, adalah pilihan bebas manusia sebagai hasil pemikiran dan perenungannya terhadap problem tersebut.²³⁵

²³² Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer ...*, h. 215-216.

²³³ Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an*,... h. 55-56.

²³⁴ Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an*,... h. 37-38.

²³⁵ QS. al-Kahfi/18 : 29.

Syahrur menegaskan bahwa perlu dibedakan antara aktivitas *qira'ah* dan aktivitas *tilawah*. Kata *qira'ah* berasal dari kata *qara'a* – *yaqra'u* yang makna dasarnya adalah menghimpun dan mengumpulkan. Ketika ia dikaitkan dengan objek tertentu untuk dipahami lahirlah makna membaca, karena membaca juga berarti menghimpun berbagai objek menjadi satu kesatuan utuh yang dapat dipahami. Jika yang dibaca berupa objek tekstual, yang dihimpun adalah simbol-simbol huruf yang membentuk kata-kata, selanjutnya kalimat terangkai dan muncullah makna.²³⁶

Dalam al-Qur'an terdapat istilah lain yang memiliki kedekatan makna dengan kata *qira'ah*, tetapi sering dipahami secara tumpang tindih, yaitu kata *tilawah*. Kata ini berasal dari kata *tala* - *yatlu* yang bermakna melantunkan bacaan. Seorang *Qari* yang membacakan ayat al-Qur'an dalam sebuah acara pertemuan, dapat dikatakan bahwa ia sedang melakukan *tilawah al-Qur'an* bukan *qira'ah al-Qur'an* karena ia sekedar membacakan ayat-ayat al-Qur'an tanpa disertai uraian penjelasan atau pemahaman lebih lanjut. Sedangkan seorang ustadz yang mengisi acara kuliah rohani misalnya, ketika ia membaca al-Qur'an dan kemudian menyertainya dengan penjelasan, uraian dan penafsiran, maka dapat dikatakan bahwa beliau sedang melakukan *qira'ah al-Qur'an*. Dengan demikian, aktivitas *tilawah* dan *qira'ah* adalah membaca tanpa penjelasan atau uraian tambahan yang bertujuan untuk mendalami dan memahami kandungan teks yang dibaca. Sedangkan *qira'ah* adalah aktivitas membaca yang diiringi dengan usaha

²³⁶ Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an Qira'ah Mu'ashirah* (Damaskus : al-Ahali li al-Tiba'ah wa al-Nasyr, 1999), h. 46.

memahami, menjelaskan, menganalisis dan menguraikan objek tekstual yang dibaca.²³⁷

Hermeneutika al-Qur'an kontemporer yang diusung oleh Syahrur sebenarnya memiliki tujuan ganda, yaitu :

Pertama, membebaskan diri dari hegemoni masa lalu yang demikian menggurita. Dan *kedua*, pada saat yang sama berupaya menjembatani jarak waktu antara al-Qur'an diturunkan dan kondisi objektif "pengonsumsi" pesan kitab suci yang hidup dalam ruang dan waktu yang berlainan. Asumsi dasar metodologi Syahrur ini adalah *jukstaposisi*²³⁸ antara akal, wahyu dan realitas. Sementara pendekatan yang digunakan adalah perpaduan antara pendekatan filosofis, linguistik dan ilmiah. Pada aspek perpaduan linguistik Syahrur, metodologinya bertumpu pada penolakan terhadap sinonimitas.

Sebelum menyajikan asumsi metodologis, terlebih dahulu Syahrur menampilkan basis epistemologinya yang merupakan landasan dalam merumuskan berbagai gagasan konsep pemikiran baru yang tidak dijumpai dalam karya-karya sebelumnya. Berikut ini asumsi-asumsi metodologisnya :

1. Relasi antara kesadaran dan pengetahuan manusia dengan wujud materi. Dari aksioma ini, Syahrur menyimpulkan bahwa sumber pengetahuan manusia adalah alam materi yang bersifat eksternal. Pengetahuan didapat melalui proses penginderaan terhadap sesuatu yang konkret. Syahrur berpendapat bahwa keberadaan benda di luar

²³⁷ Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik*,... h. 155.

²³⁸ Jukstaposisi adalah penempatan dua objek secara berdampingan. <http://kbbi.web.id> (Diakses pada hari Kamis 16 Juli 2020, Pukul 22.25 WIB).

kesadaran manusia merupakan inti atau hakekat suatu ide pengetahuan. Oleh karena itu, Syahrur menolak aliran idealisme yang menyatakan bahwa pengetahuan manusia adalah penggalian kembali pengetahuan yang telah ada sebelumnya dalam dunia ide, sekaligus menentang pengetahuan intuitif atau *'irfani (al-Ma'rifah al-Isyraqiyyah al-Ilhamiyyah)*. Keyakinan Syahrur ini didasarkan pada QS. al-Nahl/16 : 78, yang menurutnya menegaskan bahwa pengetahuan bersumber dari alam materi di luar diri manusia.²³⁹

2. Syahrur berasumsi bahwa alam semesta (kosmos) beserta segala muatannya bersifat material dan akal manusia mampu mengetahui rahasia-rahasianya tanpa batasan yang mengekang. Syahrur meyakini bahwa pengetahuan manusia memiliki karakter untuk berkembang secara terus menerus sesuai dengan level peradaban yang dicapai ilmu pengetahuan pada setiap generasi. Bagi Syahrur, kehampaan semesta (*faragh al-Kauni*) merupakan hampa materi juga, atau dengan pengertian bahwa kehampaan adalah salah satu bentuk materi.

²³⁹ Berdasarkan ayat yang menyatakan bahwa pengetahuan berasal dari luar kesadaran manusia, Syahrur mengemukakan filsafat Islam kontemporer yang bersandar pada pengetahuan rasional yang bermula dari tahapan pengetahuan objek konkrit melalui indera pendengaran dan penglihatan, kemudian berlanjut pada pengetahuan teoritis murni (*al-Ma'rifah al-Nazhariyyah al-Mujarradah*). Pengetahuan ini merupakan hasil aktivitas ilmiah manusia yang dicapai sejak abad ke-15 Hijriyyah. Syahrur menolak pengakuan terhadap pengetahuan *iluminatif-intuitif (al-Ma'rifah al-Isyraqiyyah al-Ilhamiyyah)* yang khusus dimiliki oleh Ahli 'Irfan yang disebut *ahli kasyf* atau "Ahli Tuhan". Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an*,... h. 42. Dikutip dari Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik*,... h. 156. Dalam konteks ini bisa dikatakan bahwa Syahrur adalah seorang empiris, karena dalam wilayah epistemologi terdapat dua aliran yang saling berlawanan secara diametrial. *Pertama*, aliran rasionalisme yang mengklaim bahwa akal pikiran dapat merumuskan pengetahuan yang benar. *Kedua*, aliran empiris yang mengatakan bahwa pengetahuan hanya didapat melalui pengalaman indera manusia. Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik*,... h. 156.

Syahrur menandakan bahwa ilmu tidak mengakui keberadaan benda yang tidak material dan tidak dapat diketahui oleh akal manusia.²⁴⁰

3. Menurut pemahaman Syahrur, pengetahuan manusia bersifat evolutif, bermula dari pemikiran indrawi yang terbatas pada kepekaan indera pendengaran dan penglihatan, kemudian meningkat kepada pengetahuan terhadap objek abstrak. Oleh karena itu, alam realitas merupakan alam materi pertama yang dapat diketahui oleh manusia melalui inderanya, kemudian meluas dengan mengetahui segala sesuatu melalui akal, bukan hanya melalui indera. Dengan demikian, alam realitas dan alam metafisik adalah material. Dari pengertian ini, Syahrur menyimpulkan bahwa alam gaib adalah alam materi yang belum diketahui manusia hingga saat ini, karena keterbatasan ilmu pengetahuan mereka yang belum memungkinkan.²⁴¹
4. Syahrur menegaskan bahwa al-Qur'an tidak pernah bertentangan dengan filsafat sebagai induk ilmu pengetahuan. *Ta'wil al-Qur'an* merupakan hal yang signifikan untuk membuktikan kebenaran ilmiah. Penakwilan ini hanya dapat dilakukan oleh para ilmuan yang memiliki pengetahuan mendalam dan harus sesuai dengan prinsip-prinsip *ta'wil* dalam linguistik Arab dan disesuaikan dengan perspektif penelitian ilmiah.²⁴²

²⁴⁰ Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an*,... h. 43.

²⁴¹ Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an*,... h. 43.

²⁴² Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an*,... h. 44.

Berangkat dari asumsi di atas, Syahrur melakukan pembacaan baru terhadap term al-Dzibr (kitab suci), yang telah dijanjikan oleh Allah Swt, untuk selalu dijaga²⁴³, berdasarkan prinsip-prinsip metodologis. Adapun yang dimaksud adalah asumsi-asumsi yang melatar belakangi metode yang digunakan, atau suatu sikap yang akan dikembangkan dalam kegiatan ilmiah dan tidak dimaksudkan sebagai langkah-langkah metodis.²⁴⁴ Dan prinsip-prinsip tersebut ialah :

1. Memaksimalkan seluruh potensi karakter linguisitik Arab dengan bersandar pada tiga pondasi, yaitu metode linguistik Abu Ali al-Farisi, perspektif linguistik Ibnu Jinni dan Abdul Qahir al-Jurjani.
2. Bersandar pada produk akhir linguistik modern yang menyatakan bahwa bahasa manapun tidak memiliki karakter sinonim dan yang benar adalah sebaliknya.²⁴⁵ Syahrur menjelaskan bahwa sebuah kata dalam koridor historisnya akan mengalami dua alternatif proses, mengalami kehancuran atau membawa makna baru selain makna

²⁴³ Lihat QS. al-Hijr/15: 9 dan al-Nahl/16 : 44.

²⁴⁴ Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik*,... h. 192.

²⁴⁵ Ahmad Zaki Mubarak mengutip pendapat Muhammad Nuruddin al-Munajjad mengenai hal ini. Bahwa sinonim (*taraduf*) dalam bahasa merupakan suatu kajian yang masih diperdebatkan secara sengit oleh para ahli bahasa. Masing-masing berpijak pada logika nalarnya sendiri dalam mendefinisikan sinonim. Mereka yang meyakini adanya sinonim dengan mudah mengumpulkan sejumlah kata yang mempunyai satu arti hingga mencapai puluhan. Bahkan dalam konteks bahasa Arab, sinonim merupakan keisimewaan tersendiri (pandangan yang jelas berseberangan dengan tesis Syahrur di atas). Sementara golongan anti sinonimitas mengajukan berbagai syarat-syarat yang tidak memungkinkan lagi adanya sinonim. Golongan ini membedakan antara nama dan sifat, karena setiap makna memiliki sisi historisnya sendiri, *al-Asma kulluha li al-'Illat*. Yang menarik dalam perdebatan ini adalah sosok Abu 'Ali al-Farisi dan muridnya Ibnu Jinni, yang diklaim oleh kedua kelompok tersebut sebagai anggotanyamasing-masing. Berbeda dengan linguisi Arab yang masih seimbang antara kelompok yang pro dan kontra seputar sinonimitas, mayoritas linguis non Arab modern menolak adanya sinonimitas bahasa tentunya dengan landasan argumentasi masing-masing. Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik*,... h. 192-193.

asalnya.²⁴⁶ Fenomena ini, menurut Syahrur secara jelas terjadi dalam bahasa Arab. Sesuai prinsip ini, kamus paling representatif yang dijadikan acuan pelacakan adalah *al-Maqayis fi al-Lughah* karya Ibnu Faris murid Sa'lab yang menolak sinonimitas dalam bahasa. Meski demikian, Syahrur menggunakannya tanpa menafikan keberadaan kamus lainnya.

3. Jika Islam bersifat relevan pada setiap ruang dan waktu, maka harus dipahami bahwa *al-Kitab* juga diturunkan kepada seluruh manusia yang hidup pada abad ke-20 ini. Syahrur menganjurkan : “Sikapilah *al-Kitab* seolah-olah Nabi Muhammad Saw. baru saja wafat dan telah menyampaikannya sendiri kepada kita”.²⁴⁷ Sikap seperti ini akan mengarahkan umat Islam terhadap *al-Kitab* selalu bersifat kontekstual, menjadikannya selalu relevan dalam konteks apapun. Selain dengan sikap di atas umat Islam harus melakukan desakralisasi terhadap semua produk tafsir yang telah dihasilkan oleh ulama terdahulu, karena menurut pemahaman Syahrur, sakralitas hanya dimiliki *al-Kitab* saja.²⁴⁸
4. Allah Swt, tidak perlu memberi petunjuk – berupa *al-Kitab* – untuk diri-Nya sendiri, maka Allah menurunkannya sebagai petunjuk bagi

²⁴⁶ Dalam hal ini Ahmad Zaki Mubarak mengutip pendapat Saussure (26 November 1857, Jenewa, Perancis) bahwa ketika bahasa tersebut membawa makna baru bukan berarti dia kehilangan makna aslinya yang merupakan penanda inhern dalam suatu bahasa. Jalanan waktu memang mengakibatkan perubahan hubungan antara petanda dan penanda, tetapi ia tetap menjamin kesinambungan bahasa pada tataran *langue* (bahasa perancis; bahasa). Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik*,... h. 193.

²⁴⁷ Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an*,... h. 44.

²⁴⁸ Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik*,... h. 158.

manusia. Oleh karena itu seluruh kandungan *al-Kitab* pasti dapat dipahami sesuai dengan kemampuan akal. *Al-Kitab* diturunkan dalam se bentuk media yang sesuai dengan kapasitas pemahaman manusia. Media tersebut berupa linguistik Arab murni karena tidak ada kontradiksi antara bahasa dan pemikiran, Syahrur menolak pendapat yang menyatakan bahwa ada ayat dalam *al-Kitab* yang tidak dapat dipahami. Pemahaman terhadap *al-Kitab* selalu bersifat relatif, historis dan temporal.²⁴⁹

5. Allah Swt, meninggikan posisi akal dengan cara mengungkapkannya dalam firman-firman-Nya. Oleh karena itu Syahrur berasumsi bahwa 1). Tidak ada pertentangan antara akal dan wahyu, 2). Tidak ada pertentangan antara wahyu dan realitas yang berupa kebenaran informasi dan rasionalitas penetapan hukum.
6. Allah Swt, telah meninggikan posisi akal, maka Syahrur pun menempatkan pada posisi yang semestinya. Syahrur lebih menghormati akal pembaca daripada gejolak emosinya.²⁵⁰

Sementara dalam klasifikasi model pembacaan hermeneutika-nya, Syahrur dengan kecenderungan subyektifis, adalah sebagaimana pembacaan hermeneutika H.G. Gadamer.

Hermeneutika subyektif adalah aliran yang berpendapat bahwa interpretasi bukan dimaksudkan untuk menemukan makna obyektif yang dimaksud penulis atau pengarang awal melainkan memahami apa yang tertera dalam teks sendiri.

²⁴⁹ Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an*,... h. 44-45.

²⁵⁰ Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik*,... hlm. 158.

Menurut Gadamer, sebagaimana dikutip dari Bartens, dalam kegiatan interpretasi, seseorang tidak perlu dan tidak mungkin keluar dari tradisi sendiri karena hal ini berarti membunuh kreatifitas dan pikiran. Seseorang harus menafsirkan apa yang dimiliki saat ini, apa yang dilihat dan apa yang diperoleh kemudian. Dalam aliran ini, hermeneutika bukan lagi sekedar mereproduksi makna yang telah ada, namun juga memproduksi makna baru demi kebutuhan masa kini.²⁵¹

Dengan melakukan kritik terhadap pembacaan romantis ala Schleirmacher dan Dilthey, Gadamer melihat bahwa kesenjangan waktu antara kita dengan pengarang-apalagi pengarang al-Qur'an, bagi yang mempercayainya sebagai karya Tuhan atau firman Tuhan *in verbatim* – terlalu besar. Perbedaan itu bukan hal yang negatif bahkan harus dijadikan pertemuan dan fusi cakrawala-cakrawala yang berbeda. Pembaca hari ini bisa membandingkan dengan cakrawala dari pembaca kemarin dan lalu memaknai suatu teks berdasar persatuan harizon tadi. Dengan demikian, suatu penafsiran tidak melulu reproduktif bahkan harus produktif sesuai dengan subyektifitas penafsir hari ini dan bagi kepentingan dan kebaikan hari ini untuk menawarkan makna dan relevansi baru. Dengan menekankan suatu pola dialektika ketimbang suatu metode baku dan kaku. Gadamer cenderung membawa hermeneutika kepada level pemahaman ontologis daripada metodologis. Baginya, metode seringkali merintang atau menghambat kebenaran dan mestinya kebenaran yang menerangi metode-metode yang dipilih oleh individu-individu.²⁵²

²⁵¹ Ahmad Zainal Abidin dan Mahbub Junaidi, *Kritik Terhadap Argumen ...*, h. 98.

²⁵² Ahmad Zainal Abidin dan Mahbub Junaidi, *Kritik Terhadap Argumen ...*, h. 98-99. Fusi cakrawala yang dimaksud adalah *fusion of horizon* yakni berupa *bildung*, *sensus-communis*, pertimbangan, dan *taste* atau selera. Yang dianalogikannya dengan cakrawala antara Kant, Dilthey,

Selanjutnya, Gadamer menyatakan, ketika menafsirkan teks, seseorang harus selalu berusaha merehabilitasi prapemahamannya. Ia harus bergerak dalam upaya “*penggabungan atau asimilasi horizon*”, di mana dalam proses penafsiran seseorang harus sadar bahwa ada dua horizon; yakni cakrawala atau pengetahuan di dalam teks, dan cakrawala atau horizon pembaca. Keduanya, harus selalu dihadirkan dalam proses pemahaman dan penafsiran. Di samping memulai membaca teks dengan cakrawala hermeneutiknya, dia juga perlu memperhatikan bahwa teks juga mempunyai horizonnya sendiri, yang bisa jadi berbeda dengan horizon yang dimiliki pembaca. Dua bentuk ini harus dikomunikasikan, sehingga “ketegangan antara keduanya dapat diatasi.”²⁵³

Berikut ini adalah teori hermeneutika gagasan Gadamer, tentang pembacaan atau penafsiran teks :

1. Setiap penafsir itu pasti berbeda pada situasi tertentu yang bisa mempengaruhi pemahmaannya terhadap teks yang ditafsirkan. Situasi ini disebut dengan *effect history* (sejarah efektif) yang terdiri dari tradisi, kultur dan pengalaman hidup. Karena itu, pada saat menafsirkan sebuah teks seorang penafsir harus atau seyogyanya sadar bahwa dia berada pada posisi tertentu yang bisa mewarnai pemahamannya terhadap teks yang ditafsirkan. Menurut Gadamer,

Aquinas dan gagasaannya sendiri (sebagaimana disebutkan dalam karyanya *Truth and Method*). E. Sumaryono, *Hermeneutik : Sebuah Metode Filsafat*, cet. Ke- 15 (Yogyakarta : Kanisius, 2016), h. 68-75.

²⁵³ H.G. Gadamer, “Text and Interpretation” dalam B. R. Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Modern Philosophy* (New York : Albany State University of New York Press, 1986), h. 396; Sahiron Syamsuddin, “Integrasi Hermeneutika Hans Georg Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir ? Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan al-Qur’an Pada Masa Kontemporer”, Makalah disampaikan pada Annual Conference Kajian Islam yang dilaksanakan oleh Ditperta DEPAG RI pada tanggal 26-30 November 2006 di Bandung. Dikutip dari Ahmad Zainal Abidin dan Mahbub Junaidi, *Kritik Terhadap Argumen ...*, h. 116-117.

bahwa seorang penafsir harus mampu mengatasi subyektifitasnya ketika dia menafsirkan teks.²⁵⁴ Penjelasan mengenai hal ini adalah turunan dari teori kesadaran sejarah (*historical effect consiousness*).

2. Dalam proses pemahaman, pra-pemahaman (*pre-understanding*) selalu memainkan peran penting, di mana pra-pemahaman ini diwarnai oleh tradisi yang berpengaruh, di mana seorang penafsir berada. Keharusan adanya pra-pemahaman dimaksudkan agar seorang penafsir mampu mendialogkannya dengan isi teks yang ditafsirkan. Tanpa pra-pemahaman seseorang tidak akan berhasil memahami teks secara baik.²⁵⁵
3. Dalam menafsirkan teks seorang penafsir harus selalu berusaha merehabilitasi pra-pemahamannya, dengan cara menggabungkan atau asimilasi horizon (*fusion of horizons*). Dalam arti bahwa dalam proses penafsiran seseorang harus sadar bahwa ada dua horizon, yakni ; cakrawala (pengetahuan) atau horizon di dalam teks, dan cakrawala (pemahaman) atau horizon pembaca (*hermeneutical circle*). Kedua horizon tersebut harus mampu dikomunikasikan sehingga ketegangan antara keduanya dapat diatasi (*the tension between the horizons of the text and the reader is dissolved*). Oleh karenanya, ketika membaca teks masa lalu harus memperhatikan horizon historis, di mana teks tersebut muncul ; diungkapkan dan ditulis.²⁵⁶

²⁵⁴ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, cet. Ke-2 (Yogyakarta : Nawasea Press, 2017), h. 79.

²⁵⁵ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan ...*, h. 80.

²⁵⁶ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan ...*, h. 81.

4. Dalam proses penafsiran, makna obyektif teks harus mendapat perhatian. Menurut Gadamer, ketika seseorang membaca kitab suci, maka selain proses memahami dan menafsirkan ada satu hal lagi yang dituntut, yakni penerapan (*awendung atau application*) terhadap pesan-pesan atau ajaran-ajaran pada masa ketika teks suci itu ditafsirkan.²⁵⁷ Bahwa pesan yang harus diaplikasikan pada masa penafsiran bukan makna literal teks, tetapi *meaningfulsense* (makna yang berarti) atau pesan yang lebih berarti daripada sekedar makna literal.²⁵⁸

C. Implementasi Metode Hermeneutika Takwil

Berikut ini adalah contoh pentakwilan Muhammad Syahrur, yakni surat *al-Qadr* ayat 1-5 :

Syahrur mengawalinya dengan mengajukan pertanyaan : mengapa *al-inzal* dan *al-ja'l* disebut pada *lailat al-qadr* ? Yang konsekuensinya, redaksi tersebut harus dipahami sebagai penggal waktu tertentu ? Mari kita cermati konsep *al-qadr* yang berasal dari bahasa Arab *qa-da-ra*, sebuah kata yang menunjukkan pada ukuran sesuatu, kondisinya (sifat-sifatnya) dan tujuan akhirnya. Muhammad adalah penutup para Nabi dan al-Qur'an adalah penutup kenabian. Pada masa Nabi saw, linguistik Arab mencapai tahapan linguistik yang paling terang, maka sampailah proses *al-Inzal* pada al-Qur'an pada ukuran (kapasitas) dan tujuan akhirnya.²⁵⁹

²⁵⁷ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan ...*, h. 83.

²⁵⁸ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan ...*, h. 83.

²⁵⁹ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an ...*, h. 270.

Mari kita cermati konsep *lailah*, apakah kata ini merujuk pada penggal waktu di suatu malam ? Jika yang dimaksud dengan ungkapan *lailah al-Qadr* adalah malam *al-Qadr*, maka akan muncul pertanyaan, pada waktu malam yang mana ? Apakah waktu malam Mekkah ataukah Los Angeles ? Sementara keduanya berada di bumi yang sama ? Bukankah semua tempat di bola bumi ini mengalami waktu siang dan malam secara terus menerus sesuai gerak rotasinya ? Dari perspektif ini, pengertian kata *lail* sebagai “waktu malam” menjadi tidak relevan. Adapun jika kita memahami kata ini sebagai kegelapan (*al-Zhalam*), sebagaimana dalam firman Allah : *alhamdu lillahi al-ladzi khalaqas samawati wa al-ardha waja’ala al-zhulumati wa al-nura* (Qs. al-An’am : 1). Dan firmanNya : *wa al-Fajr walayalin ‘asyr* (Qs. al-Fajr : 1-2). Kita dapat memahami bahwa *al-lauh al-mahfudz* dan *al-imam al-mubin* tidak tunduk pada konsep waktu kapanpun, baik malam atau siang, melainkan bahwa kegelapan dalam wujudnya mendahului keberadaan cahaya.²⁶⁰

Setelah terjadi Big Bang pertama, materi mengalami evolusi yang sangat panjang hingga terciptalah percikan sinar (*dhau’*) dan muncullah cahaya (*nur*). Proses *al-Inzal* pada al-Qur’an terjadi dalam suatu periode waktu yang sesuai dengan waktu kehidupan kita di bumi pada bulan Ramadhan. Tetapi Ramadhan tahun berapa ? Kita tidak tahu. Oleh karena itu, ketika Nabi menjelaskan waktu tersebut, jika benar, “pada sepuluh hari terakhir dari bulan Ramadhan,” Nabi bermaksud memberikan batasan tentang waktu selama sepuluh hari, beliau tidak membatasi pada suatu malam saja. Ungkapan ini, dari sisi ilmiah adalah ungkapan

²⁶⁰ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur’an ...*, h. 271.

yang sangat detail dan tepat, karena rentang waktu tersebut relevan dengan seluruh waktu dipermukaan bumi.²⁶¹

Istilah *lailah al-Qadr* adalah sebuah istilah untuk menandai waktu penetapan perintah Tuhan semesta alam untuk menampakkan al-Qur'an dalam redaksi linguisitik Arab yang terang. Dengan kata lain, proses *al-Inzal* dan *ja'l* pada al-Qur'an hingga bahasa Arab telah berlangsung secara sempurna. Pada bentuknya yang baru ini, al-Qur'an dapat diterima oleh pengetahuan manusia. Al-Qur'an tidak lagi menjadi rahasia, ia telah ditampakkan secara sempurna. Oleh karena itu, Allah berfirman : *lailat al-Qadr khairun min alfi Syahr*. Kata *al-Syahr* dalam ayat ini tidak berarti "waktu sebulan", sehingga kita mengartikan seribu bulan sama dengan 83 tahun 3 bulan.²⁶²

Jika kita memahami kata *syahr* sebagai derivasi dari kata *al-Syahrurah wa al-Isyar* (penampakan-menjadikan sesuatu diketahui), maka pengertian ayat ini akan relevan dengan pemaknaan *al-Inzal* dan *ja'l*.²⁶³

Terkait dengan hal ini, kata *alf* memiliki dua kemungkinan arti :

Pertama, penampakan al-Qur'an adalah perkara yang lebih utama dari ribuan penampakan perkara lainnya, karena dijelaskan dalam surat al-Dukhan, bahwa pada waktu *lailah al-Qadr*, Allah menampakkan beragam perintah lainnya, selain al-Qur'an, yaitu dalam firman-Nya : *inna anzalnahu fi lailat mubarakah ... hakim ... mursalin* (al-Dukhan : 3-5). Mari kita memperhatikan rangkain tiga ayat ini : proses *al-Inzal* terhadap al-Qur'an yang berdimensi *nubuwwah*. Telah ditegaskan secara pasti bahwa al-Qur'an ditampakkan pada *lailah qadr* atas dasar

²⁶¹ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an ...*, h. 271.

²⁶² Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an ...*, h. 271.

²⁶³ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an ...*, h. 272.

perintah dari Tuhan semesta alam, dengan firman-Nya : *amran min 'indina*. Al-Risalah membutuhkan kehadiran *nubuwwah*, maka Allah mengirimkan *nubuwwah* untuk memenuhi kebutuhan *risalah*. Allah menegaskan bahwa *lailah al-Qadr*; Ia menyampaikan perintah lain yang sangat banyak, dengan firman-Nya : *fiha yufraqu kullu amrin hakim*. Demikianlah pengertian pertama dari kata *alf*, bahwa perintah penampakan al-Qur'an lebih baik dari seribu perintah lainnya yang disampaikan pada *lailah al-Qadr*.²⁶⁴

Kedua, kata *alf syahr* juga bisa diartikan dengan merujuk pada kata *alafa* yang berarti penyusunan sesuatu, seperti ungkapan *alif* (perkumpulan), *alafah* (paduan), dan *al-Ta'lif* (karangan). Kita dapat memahami ungkapan *alfu syahr* dengan pengertian bahwa jika seluruh perintah dari Allah selain penampakan al-Qur'an tersebut dihimpun, sehingga masing-masing menyatu membentuk suatu kumpulan perintah, maka perkara penampakan al-Qur'an tetap lebih baik dari semua itu. Saya pribadi (Syahrur) cenderung setuju dengan pengertian ini.²⁶⁵

Pada *lailah al-Qadr* tersebut disampaikan berbagai perintah lainnya, Allah berfirman : *tanazzalu al-malaikatu wa al-ruhu fiha ...* Bandingkan ayat ini dengan ayat *fiha yufraqu kullu amrin hakim*. Terkait dengan penampakan perintah selain al-Qur'an, Allah menggunakan redaksi *al-tanzil* bukan *al-Inzal*. Proses *al-Inzal* diterapkan pada al-Qur'an dan hanya terjadi sekali saja. Adapun proses *al-Tanzil* adalah transmisi objek di luar pengetahuan manusia. Perintah-perintah yang hakim (berisi hukum) yang disampaikan, berlangsung tanpa diketahui manusia dan tidak perlu untuk ditampakkan. Dengan ungkapan lain, pada saat itu proses

²⁶⁴ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an ...*, h. 272.

²⁶⁵ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an ...*, h. 272.

inzal tidak terjadi, seperti bahwa Allah menyampaikan kepada seseorang bahwa ia berhak melakukan sesuatu. (Allah menetapkan *lailat al-qadr* sebagai waktu untuk menampakkan al-Qur'an dalam penggalan waktu perayaan (*mausim*) untuk menyampaikan berbagai perintah seperti ampunan ... dan seterusnya).²⁶⁶

Oleh karenanya, pada malam tersebut manusia menghadap kepada-Nya dengan beribadah dan merendahkan diri. Peristiwa semacam ini juga terjadi pada masyarakat saat ini, dan Allah adalah teladan utama. Seperti ketika kita menyatakan : “bahwa presiden menyampaikan amnesti kepada para narapidana pada hari kemerdekaan negara”. Perlu dicatat, perintah-perintah yang berasal dari Allah ini disampaikan tanpa *isyar* atau tanpa proses *al-Inzal*, melainkan hanya melalui proses tanzil saja. Oleh karena itu, Allah berfirman : *tanazzalu al-malaikatu wa la-ruhu fiha biidzni rabbihim min kulli amrin*. Adapun pihak yang berpendapat bahwa pada malam *qadr* terjadi berbagai fenomena alam yang lain dari biasanya, terkait dengan terbitnya matahari, gerak pepohonan, atau penampakan fenomena lain yang tidak wajar. Pendapat semacam ini adalah dugaan dan khurafat yang tersebar luas, sehingga kita sering mendengar bahwa seseorang pernah menyaksikan *lailah qadr*.²⁶⁷

Hendaknya kita memahami bahwa seluruh perintah dari Tuhan yang disampaikan pada *lailah qadr* bukan menjadi hak seseorang, ia merupakan perintah yang tidak dapat ditampakkan dan diterima secara empiris oleh siapapun.

²⁶⁶ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an ...*, h. 273.

²⁶⁷ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an ...*, h. 273.

Dari semua itu, yang pasti kita ketahui adalah bahwa *lailah qadr* merupakan waktu perayaan (*mausim*) dari tuhan semesta alam.²⁶⁸

Selanjutnya, kita menyampaikan pertanyaan berikut : “Apakah *lailat al-Qadr* hanya terjadi sekali waktu, yaitu ketika al-Qur’an ditampakkan dan dijadikan berbahasa Arab ? Ataukan waktu perayaan ini terus terjadi setiap tahun di bulan Ramadhan ?”. Jawaban atas pertanyaan ini telah disampaikan oleh Allah dalam ayat : *salamun hiya hatta mathla’i al-fajr*. Waktu perayaan penampakan al-Qur’an telah diselamatkan oleh Allah, ia akan berlangsung setiap tahun selama alam ini masih ada. Waktu perayaan ini akan berakhir pada waktu peniupan sangkakala pertama pada hari akhir, yaitu Big Bang kedua terjadi di alam semesta, sehingga di akhir episode semesta ini akan muncul ciptaan alam baru yang akan memunculkan peristiwa kebangkitan, penghitungan amal manusia, surga dan neraka.²⁶⁹

Oleh karena itu, Allah berfirman : *hatta mathla’i al-fajr*. Pemahaman yang menyatakan bahwa *mathla’ al-fajr* berarti terbitnya matahari atau waktu subuh adalah pendapat yang sudah tidak relevan lagi.²⁷⁰

Penulis dalam hal ini, akan membahas beberapa kata kunci yang ditakwilkan oleh Syahrur, sebagai berikut :

1. *Lailah al-Qadr*

Menurut Imam Fahrudin al-Razi, kata qa-da-ra pada ayat pertama : *inna anzalnahu fi lailah al-qadr*, memiliki tiga pembahasan.

Pertama, bahwa jumhur mufassir memaknai, bahwa yang diturunkan

²⁶⁸ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur’an ...*, h. 273.

²⁶⁹ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur’an ...*, h. 273-274.

²⁷⁰ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur’an ...*, h. 274.

pada malam tersebut adalah *al-Dzikir*, hal ini karena tarkib (susunan gramtikal atau bentuk kata) pada ayat tersebut menunjukkan kemuliaan al-Qur'an dari tiga aspek. Yakni, bahwa proses inzal disandarkan kepada Allah, dan tentu saja Allah memiliki kekuasaan penuh atas al-Qur'an (*mukhtash*), bahwa ia hadir dengan *dhomir* (*huwa* yang merujuk kepada Allah) dengan tidak menyebutkan secara eksplisit, hal ini menunjukkan kekuasaan Allah (dibanding intelegensi dan kecakapan makhluk-Nya), dan menunjukkan kemuliaan waktu turunnya al-Qur'an.²⁷¹

Kedua, Allah swt berfirman pada beberapa ayat al-Qur'an dengan redaksi "*inna*", seperti Qs. al-Baqarah/2 : 30, al-Hijr : 9, Nuh : 1, dan al-Kautsar : 1, pada umumnya redaksi tersebut bermakna untuk memuliakan (*al-Ta'dzim*), karena redaksi tersebut sesungguhnya tidak bermakna plural atau jama', melainkan hanya Allah semata, yang merupakan dzat Yang Maha Mampu dan Berkuasa atas segala kejadian, termasuk proses *inzal* al-Qur'an.²⁷² Ketiga, bahwa redaksi "*unzila fi lailah al-Qadr*", menurut al-Sya'bi bahwa dimulainya proses *inzal* pada malam tersebut, sejalan dengan diutusnya Nabi pada bulan Ramadhan. Ibnu Abbas menyatakan, bahwa al-Qur'an diturunkan ke langit dunia seluruhnya pada malam tersebut, kemudian ke bumi secara berangsur (*nujuman*) Qs. al-Waqi'ah : 75, Qs. al-Baqarah : 185, hal ini

²⁷¹ Imam Fakhruddin al-Razi, *Mafatih al-Ghaib* (Beirut : Dar Ihya al-Turast al-'Arabi, 1420 H), h. 228.

²⁷² Imam Fakhruddin al-Razi, *Mafatih al-Ghaib...*, h. 298.

menunjukkan bahwa *al-Dzikir* diturunkan pada malam tersebut, dikarenakan keutamaan dan kemuliaannya.²⁷³

Keempat, redaksi *al-Qadru* merupakan *mashdar* dari *qadartu-aqdiru-qadran*, yaitu segala sesuatu kejadian merupakan kuasa Allah, Qs. al-Qamar : 49. Menurut al-Wahidiy, secara etimologi bermakna ketetapan, Dia (Allah) menjadikan sesuatu sepadan, tidak menambahi dan mengurangnya, dan Ulama berselisih pendapat mengenai makna redaksi “*malam lailah al-Qadr*”, salah satu pendapat menyatakan bahwa malam tersebut merupakan malam ketetapan segala urusan dan hukum-hukum.²⁷⁴ Kelima, Allah tidak menyebutkan secara eksplisit (*akhfa*) malam lailah al-Qadr itu (kapan waktunya : penulis) karena memang disembunyikan, sebagaimana disembunyikannya seluruh urusan, seperti ridha di dalam ta’at sehingga terus berkeinginan untuk melakukan semua amal agar diridhai, murka di dalam maksiat agar terus berusaha menghindari segala macam kemaksiatan, ijabah do’a yang disembunyikan, agar senantiasa terus berdo’a, sholat *wustha* agar senantiasa menjaga sholat, diterimanya taubat, agar senantiasa orang *mukallaf* rajin dan tekun untuk bertaubat dengan berbagai jenis dan caranya.²⁷⁵ Sehingga, pada kesimpulannya, detail malam *lailah al-Qadr* adalah 27 Ramadhan, sebagaimana mayoritas dinyatakan dalam redaksi-redaksi hadis.²⁷⁶

²⁷³ Imam Fakhrudin al-Razi, *Mafatih al-Ghaib...*, h. 229.

²⁷⁴ Imam Fakhrudin al-Razi, *Mafatih al-Ghaib...*, h. 229.

²⁷⁵ Imam Fakhrudin al-Razi, *Mafatih al-Ghaib...*, h. 229.

²⁷⁶ Imam Fakhrudin al-Razi, *Mafatih al-Ghaib...*, h. 230.

Jika dikorelasikan dengan takwil Syahrur, secara keseluruhan terdapat kesamaan pemaknaan terhadap redaksi ayat pertama ini, yakni “*inna anzalnahu fi lailah al-Qadr*”, yakni terkait konsep *al-Inzal* dan *al-Tanzil*, juga senada dengan al-Razi, bahwa dinyatakan proses penurunnya, ada yang secara langsung (dalam bentuk *al-Dzikir*: juga Syahrur menjelaskannya, seperti Syahrur memang mengutip dari literatur tafsir dan hadis, akan tetapi sengaja tidak disebutkan), dan ada yang bertahap, yakni *al-Tanzil*. Akan tetapi, terkait penjelasan eksplisit mengenai detail, kapan malam lailah al-Qadr tersebut, tidak sebagaimana al-Razi, yang mengutip pendapat mayoritas hadis, yang menyatakan, bahwa malam ke-sepuluh terakhir adalah 27 Ramadhan. Di sini, Syahrur cenderung dengan redaksi hadis yang menyatakan secara global saja. Pada titik ini, maka takwil Syahrur masih sejalan dengan literatur tafsir semisal *Mafatih al-Ghaib*.

2. *Lail*

Redaksi “*wa ma adraka ma lailatul al-Qadr*”, menurut Imam al-Baidhawi²⁷⁷ bahwa redaksi tersebut berhubungan dengan dengan redaksi selanjutnya, sehingga menjadi satu makna yang utuh, yakni *inna anzalnahu fi lailah al-Qadr, wa ma adraka ma lailah al-Qadr, lailah al-Qadr khairun min alfi Syahr*, yakni bahwa permulaan turunnya al-Qur’an adalah pada mala tersebut, yakni turun secara keseluruhan (*jumlatan*) dari *lauh al-Mahfudz* ke langit dunia,

²⁷⁷ Nashiruddin Abu Said al-Syirazi al-Baidhawi, *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta’wil* (Beirut : Dar Ihya al-Turats al-‘Arabi, 1418 H), h. 327.

kemudian diturunkan oleh Jibril As., kepada rasul Muhammad Saw, secara bertahap selama 30 tahun. Dan makna *anzalnahu* adalah karena keutamaan malam tersebut, pada sepuluh malam terakhir dari bulan Ramadhan, yakni malam 27. Secara implisit, makna malam ini adalah tidak secara *letter-lejk* melainkan bahwa malam tersebut merupakan kesempatan untuk menghidupkan malam tersebut dengan memperbanyak ibadah, serta untuk mendapatkan kemuliaan darinya, karena pada malam tersebut, Allah swt menetapkan seluruh urusan.²⁷⁸

Selanjutnya, Imam al-Baidhawi mengutip hadis ; bahwa Nabi pernah menyebutkan (menceritakan) seorang dari Bani Israil yang menggunakan senjata untuk berjuang di jalan Allah selama 10 bulan, maka orang-orang mukmin terkejut mendengarnya, sehingga mereka merasa amalnya tidak lebih baik (tidak lebih banyak), maka Allah swt memberikan mereka *lailah al-Qadr*, dan keutamaannya lebih baik dari perang yang dilakukan seorang dari Bani Israil tersebut.²⁷⁹

Dari sini, sekali lagi nampak bahwa takwil Syahrur tidak mengutip hadis atau riwayat yang menjelaskan secara eksplisit bahwa malam tersebut adalah malam 27 Ramadhan. Sekalipun, sesungguhnya, di sinilah muncul karakter pendekatan *lingusitik-saintific* pada tawaran metode takwilnya, yakni dengan analogi yang ia pergunakan, dengan beberapa pertanyaan kritis. Yakni malam yang mana ?, secara geografis-kah ?, atukah hanya lokalistik saja ? (adapun

²⁷⁸ Nashiruddin Abu Said al-Syirazi al-Baidhawi, *Anwar al-Tanzil ...*, h. 327.

²⁷⁹ Nashiruddin Abu Said al-Syirazi al-Baidhawi, *Anwar al-Tanzil ...*, h. 327.

yang dikehendaki Syahrur adalah universa). Selain itu, model yang digunakan Syahrur ini adalah juga sesuai dengan klasifikasi sunnah dalam pandangannya, yakni *risalah* dan *nubuwwah*. Dan pada permasalahan ini, Syahrur mempergunakan model sunnah *nubuwwah*, di mana memunculkan kreatifitas mufassir.

3. *Hatta-mathla'i-al-Fajr*

Redaksi ayat terakhir, “*hatta mathla'i al-Fajr*”, bermakna bahwa malam tersebut adalah malam yang terus berlangsung sempurna yang tersembunyi, senantiasa aman (damai), seluruh orang yang beriman menghidupkan malamnya dengan keta'atan, hingga terbit fajar (keselamatan di dalamnya), yakni aman dari segala penyakit dan kejelekan.²⁸⁰ Berkenaan dengan kepastian malam tersebut, berikut adalah pendapat Imam al-Qurthubi.

Terdapat tiga pembahasan, *pertama*, bahwa malam tersebut adalah malam 10 terakhir bulan Ramadhan, jumhur Ulama menyatakan pada setiap tahun di bulan Ramadhan (yang tersembunyi keberadaannya), yang diharapkan manusia berusaha sungguh-sungguh mendapatkannya. *Kedua*, tanda-tandanya, yakni matahari terbit pada pagi hari dengan sinar yang putih yang tersebar. *Ketiga*, keutamaannya, sesuai dengan hadis dari Bukhari dan Muslim, “Barangsiapa yang mendirikan *lailah al-Qadr* dengan keimanan dan

²⁸⁰ Muhammad Sayyid Thanthawi, *al-Tafsir al-Wasith li al-Qur'an al-Karim* (Mesir : Dar Nahdhah Mishr li al-Thiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 1997), h. 465.

perhitungan (pengharapan), Allah akan memberikan ampunan dosa-dosanya yang telah berlalu ...”²⁸¹

Imam Thanthawi, dikenal sebagai mufassir yang identik dengan *laun-al-‘Ilm* (sainstific) pun, tidak sampai menghubungkannya dengan teori Big-bang. Maka Syahrur dengan menghubungkannya, terlihat begitu berlebihan, karena persoalan cahaya matahari yang bersinar, di pagi hari, pada malam *lailah al-Qadr*, adalah tanda-tanda terkait kemuliaannya. Sekalipun sesungguhnya, itu pun mengandung aspek ilmiah, dari sini kemudian, memperlihatkan bagaimana Syahrur menaruh perhatian yang lebih terhadap aspek kemukjizatan al-Qur’an dari sisi ilmiah. Pada akhirnya, Syahrur menjadi sangat subyektif, jika menyamakan peristiwa tersebut dengan Big-bang.

D. Implikasi Metode Hermeneutika Takwil Terhadap Penafsiran al-Qur’an

Hermeneutika sebagai sebuah metode interpretasi teks²⁸², sesungguhnya memiliki fokus perhatian pada peristiwa pemahaman dan persoalan yang lebih mengarah pada signifikansi pemahaman dan interpretasi. Teks dalam diskursus hermeneutika disebut sebagai karya sastra, sehingga teks lebih sebagai objek yang mana dianalisis dengan cara tegas memisahkan unsur subjek dalam sebuah interpretasi.

²⁸¹ Muhammad Sayyid Thanthawi, *al-Tafsir al-Wasith ...*, h. 465.

²⁸² Nashr Hamid mengistilahkan dengan *muntaj al-Tsaqafi* (produk budaya), dalam tulisan Nurcholis Setiawan diistilahkan dengan karya sastra, terdapat juga tokoh semisal Amin al-Kuhulli juga Fazlur Rahman menyebut dengan historisitas teks. Lihat, M. Nurcholis Setiawan, *Pemikiran Progresif dalam Kajian Al-Qur’an* (Jakarta : Kencana, 2008). Selain itu juga dalam penelusuran penulis, sesungguhnya ketika unsur triadik atau *circle* tersebut dalam hermeneutik adalah dalam fungsi *to know, to explain* dan *to interpretate*. Di mana interpretasi sangat kental kaitannya dengan konteks yang melingkupi. Lihat Fahrudin Faiz, “Mendengarkan Kebenaran Hermeneutika” Pengantar Amin Abdullah dalam *Hermeneutika Al-Qur’an : Tema-Tema Kontroversial* (Yogyakarta : eLSAQ Press, 2011).

Secara operasional, interpretasi tersebut adalah menjelaskan sesuatu yang pelik atau sulit dipahami dalam sebuah teks menjadi dapat dipahami. Tentu dengan berdasar pada *hermeneutical circle* (author, teks dan reader). Sesungguhnya ini merupakan sebuah interaksi dialektis antara keseluruhan bagian, yang kemudian masing-masing memberikan makna lagi, dengan begitu pemahaman merupakan sebuah lingkaran (*circle*). Dalam bahasa yang lebih sederhana, ketiga unsur triadik tersebut sangat berpengaruh pada produk pemaknaan terhadap suatu teks.

Lingkaran tersebut juga sangat erat kaitannya dengan aspek historisitas teks sendiri, yang juga sudah barang tentu dipengaruhi oleh sosio-historis, baik masa ketika teks tersebut hadir, termasuk juga bagaimana kemudian teks tersebut diinterpretasi oleh pembaca (reader), yang memiliki rentang waktu berbeda-beda antara satu sama lain. Tentu pluralitas makna yang dihasilkan menjadi sebuah keniscayaan.

Oleh karenanya, beberapa tokoh hermeneutika menawarkan berbagai variabel metodis, diantaranya ; Schleirmacher dengan hermeneutika romantis (teoritis), Dilthey hermeneutika metodis, Husserl hermeneutika fenomenologis, Gadamer hermeneutika dialogis (filosofis), Habermas hermenutika kritis, dan Derrida hermeneutika dekonstruksi.²⁸³

Namun dalam konteks penafsiran al-Qur'an, dalam catatan sejarah, pluralitas makna pesan al-Qur'an menjadi sirna tatkala kreasi tafsir klasik yang awalnya bersifat profan beralih menjadi sebuah *teosentris*. Para mufassir

²⁸³ Anshari, "Hermeneutics as Theory and Method of Interpretation of Literary Text Meaning," *Sawerigading* vol. 15, no. 2 (Agustus 2009) : h. 191.

belakangan dituntut merujuk pada tafsir klasik tanpa melihat kondisi kebutuhan riil umat Islam pada masing-masing ranah dan waktu. Kondisi ini tidak hanya melahirkan penyempitan makna al-Qur'an sebagai hasil galian tafsir klasik, melainkan juga tidak ditemukannya jawaban yang memadai dari al-Qur'an dalam menghadapi konteks kekinian. Pergeseran menuju *teosentris* ini, atau teologisasi, produk tafsir dalam perjalanannya melahirkan perpecahan dan silang pendapat yang sangat kental dengan naunsa madzhab tertentu dan ideologi tertentu.

Maka solusi tersebut ditemukan dalam karakteristik tafsir kontemporer, yang berupaya menjadikan al-Qur'an sebagai petunjuk agar terhindar dari penyempitan makna, sebagaimana periode awal. Akan tetapi, jargon kembali kepada al-Qur'an sebagai petunjuk tidak sebagaimana yang dinyatakan oleh kalangan modernis, tetapi dalam arti membuka kembali peluang makna terhadap al-Qur'an dengan menggunakan teori "interpretasi baru" yang lahir dari tradisi ilmu-ilmu modern. Dengan cara ini, al-Qur'an tidak hanya kontekstual dengan masa turunnya, tetapi juga dengan realitas hari ini.²⁸⁴

Dari titik ini, kemudian penulis menyadari bahwa tawaran *qira'ah mu'shirah* Sayhrur dalam memahami teks al-Qur'an adalah dengan mempergunakan teori interpretasi hermeneutika, dan secara spesifik ia kemudian mengistilahkan dengan takwil. Mengapa takwil tidak tafsir ?. Secara teknis, sesungguhnya Syahrur menanggapi bahwa operasionalisasi keduanya adalah sama yakni memproduksi makna sebuah teks, begitu juga dengan hermeneutika, yang dalam beberapa literatur memiliki kedekatan makna dengan takwil. Akan tetapi,

²⁸⁴ Aksin Wijaya, "Hermeneutika al-Qur'an : Memburu Pesan Moral dalam al-Qur'an," *Ulumuna* vol. xv, no. 2 (Desember 2011) : h. 206.

secara konsepsional dan terminologis, paradigma Syahur dalam memahami takwil adalah tidak sebagaimana mayoritas ulama penggiat tafsir al-Qur'an. Penjelasan mengenai hal ini telah penulis singgung pada bab 3.

Al-Qur'an mencantumkan kata takwil lebih banyak daripada kata tafsir. Kata takwil terungkap sebanyak 17 kali, sedangkan tafsir tidak lebih dari satu kali sehingga popularitas takwil dalam bahasa Arab pada masa turunnya al-Qur'an 10 kali lipat lebih besar daripada penggunaan tafsir. Hal ini, menurut Aksin Wijaya, berangkat dari tiga term yang berbeda, yakni wahyu, al-Qur'an dan mushaf Utsmani. Wahyu menunjuk pada "pesan otentiks" Tuhan, al-Qur'an sebagai naturalisasi pesan otentik Tuhan yang bersemayam di dalam "bahasa Arab oral", sementara mushaf Utsmani sebagai konkretisasi pesan otentik Tuhan yang bersemayam di dalam "bahasa Arab tulis".²⁸⁵ Ini juga yang diintrodusir oleh Syahrur sebelum menerapkan hermeneutika takwilnya dalam memahami teks al-Qur'an, dengan beberapa istilah khusus yang telah penulis sebelumnya.

Dari sekian jumlah itu, kata takwil digunakan dalam konteks bermacam-macam. Ada yang terkait dengan pembacaan terhadap peristiwa mimpi, seperti yang dilakukan Nabi Yusuf, Nabi Hidir dan ada pula pembacaan terhadap bahasa (teks) yang memuat makna ambigu terutama yang terkait dengan ayat-ayat *mutasyabbih* dalam al-Qur'an.²⁸⁶

Bentuk penakwilan yang populer di kalangan generasi pasca Nabi adalah bentuk ketiga, sedangkan yang lainnya hilang ditelan zaman. Bahkan zaman pun

²⁸⁵ Aksin Wijaya, "Hermeneutika al-Qur'an," h. 207. Lihat Nashr Hamid Abu Zaid, *al-Khitab wa al-Ta'wil* (Beirut : Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 2000), h. 175; Nashr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nash* (Beirut : Markaz al-Tsaqafi al-Gharbi, 2000), h. 226-227; Nashr Hamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema (Yogyakarta : LkiS, 2003), h. 201.

²⁸⁶ Aksin Wijaya, "Hermeneutika al-Qur'an," h. 208.

menghadirkan alat lain dalam mengungkap pesan al-Qur'an, yakni tafsir. Setelah melalui pertarungan dan seleksi sejarah, tafsir mendapat dukungan besar dan dominan dalam sejarah pemikiran Islam. Sebaliknya, takwil menjadi tersingkir dan orang-orang yang menggunakannya dipandang sebagai orang yang di dalam hatinya terdapat kesesatan yang bertujuan hanya untuk membuat fitnah dalam Islam.²⁸⁷

Terkait dengan tafsir dan takwil dalam upayanya menemukan pesan al-Qur'an terdapat argumentasi yang berlainan; *pertama*, kelompok yang menyatakan bahwa keduanya adalah istilah yang sama dalam makna dan penggunaannya, *kedua*, kelompok yang menyatakan bahwa kedua istilah tersebut berbeda baik dari aspek etimologi maupun terminologinya.²⁸⁸ **Hemat penulis**, nampaknya Syahrul lebih cenderung setuju pada kelompok yang pertama dalam penggunaan istilah tafsir dan takwil.

Bahkan para ulama salaf mensyaratkan prosuder takwil dengan ketat, yakni :

Pertama, harus ada relasi kuat dan valid antara makna hakikat atau makna asli dengan makna lainnya yang dikendaki. *Kedua*, harus menyatakan dalil-dalil yang kuat, baik berupa *aqli* dan *naqli* dalam pentakwilan yang dapat menjelaskan secara jelas maksud takwilan tersebut. *Ketiga*, keharusan memperhatikan nilai

²⁸⁷ Aksin Wijaya, "Hermeneutika al-Qur'an," h. 208. Lihat Nashr Hamid Abu Zaid, *Menalar Firman Tuhan : Wacana Majaz dalam al-Qur'an Menurut Mu'tazilah*, terj. Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan (bandung : Mizan, 2003), h. 267.

²⁸⁸ Ahmad Zainal Abidin dan Mahbub Junaidi, *Kritik Terhadap Argumen Anti Hermeneutika al-Qur'an* (Yogyakarta : Lingkar Media, 2015), h. 54.

kesastraan dan hikmah yang terkandung dalam makna dari hasil pentakwilan tersebut.²⁸⁹

Lebih lanjut, dalil-dalil yang dapat digunakan untuk memperkuat pentakwilan adalah sebagai berikut²⁹⁰ :

Pertama, dalil berupa hukum syari'at yang sudah menjadi ketetapan berdasarkan dalil lain berupa firman Allah swt atau sunnah Rasulullah Saw. Seperti dalil atau tanda yang menjauhkan makna hakikat dari *lafadz al-Mubsyarah* (bertemu kulit) dalam Qs. al-Baqarah : 187. *Kedua*, dalil logika, seperti tanda yang menjauhkan makna hakikat dalam Qs. Yusuf : 82. *Ketiga*, dalil kebahasaan, hal ini digunakan jika secara kebahasaan tidak pantas menggunakan makna *dzahirnya* seperti dalam Qs. al-Baqarah : 194. Dan *keempat*, dalil kebiasaan secara umum, seperti mengalihkan makna *al-Dabbah* (hewan melata) dan *al-Gha'ith* (kotoran) dari makna aslinya dari segi kebahasaan ke makna lainnya dari segi adat.

Berikut ini adalah beberapa implikasi penerapan metode hermeneutika takwil gagasan Syahur dalam penafsiran al-Qur'an :

1. Mereduksi Fungsi Sunnah Sebagai *al-Bayan al-Tafsir*

Dalam operasional takwil, yang dilakukan oleh Syahrur, dari keempat kriteria dalil penguat takwil tersebut di atas, menurut penulis, bahwa Syahur masih memperhatikannya dengan baik. Hanya saja, Syahur tidak mempergunakan sunnah, sebagai dalil penguat takwilnya.

Hal ini di dasarkan pada pandangannya tentang al-Qur'an, yang

²⁸⁹ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal* (Jakarta : Gema Insani, 2010), h. 11.

²⁹⁰ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal ...*, h. 15.

mengalami proses *al-Inzal* dan *Ja'l*. Yang mana, dalam pandangan Syahrur, al-Qur'an yang diturunkan pada masa Nabi, adalah sesuai dengan konteks abad ke-7 pada masyarakat Arab, proses penggalian makna objektifnya. Sementara hari ini, karena teks tetap dan makna teks dinamis, maka al-Qur'an pesannya dapat dipahami secara aplikatif dan kompatibel, adalah dengan mempergunakan ilmu bantu yang lebih sesuai dengan realitas kekinian. Hal ini, dalam analisa penulis tidak terlepas dari kategorisasi sunnah Nabi versi Syahrur, yakni *sunnah risalah* dan *nubuwwah*.²⁹¹

Meskipun demikian, Nabi adalah *mubayyin* pertama terhadap pesan yang disampaikan oleh al-Qur'an, dan tentu saja Nabi memiliki otoritas lebih dalam hal penggalian makna teks al-Qur'an, baik secara eksplisit terlebih implisit. Yang kemudian tradisi tersebut dilanjutkan oleh generasi sabahat, *tabi'in* dan generasi berikutnya. Agak terkesan berani, jika kemudian literatur tersebut menjadi terabaikan, (atau diabaikan sama sekali !).

Takwil dalam proyeksi Syahrur adalah menjadikan kata menemui makna akhirnya. Dengan metode *tartil* Syahrur menerapkan prinsip-prinsip takwilnya, sebagaimana telah penulis sajikan pada pembahasan sebelumnya.

Fakta ini, akan penulis hubungkan dengan pendapat Manna' al-Qaththan, sebagai berikut :

²⁹¹ Lihat M. Wahid Syafiuddin, "Fungsi Sunnah Dalam Penafsiran al-Qur'an Menurut Muhammad Syahrur : Studi Analisis Tentang Poligami " (Skripsi S1 Fakultas Ushuluudin Adab dan Dakwah IAIN Bengkulu, 2017).

Bahwa, pada saat tidak ditemukan salah satu dari dalil-dalil (sebagaimana telah disebutkan sebelumnya) penguat takwil, maka diharuskan untuk menggunakan lafadz sesuai dengan makna dzahir, dan tidak boleh mengira-ngirakan adanya lafadz yang dibuang (*mahdzuf*), majaz, saling mendahulukan dan mengakhirkan (*taqdim-ta'khir*), mengkhususkan yang umum (*takhsish al-'am*) atau sebaliknya menjadikan umum lafadz khusus (*ta'mim al-khash*), dan bentuk-bentuk lainnya yang hanya didasari prasangka belaka.²⁹²

Hal yang didapatkan dari korelasi ini adalah, karena adanya klasifikasi produk tafsir *mahmudah* (terpuji) dan *madzmumah* (tercela). Tafsir *mahmudah* adalah tafsir yang diakui Rasul, dan karena itu ia absah digunakan dalam menafsirkan al-Qur'an, sebagaimana yang dipraktekkan oleh madzhab Ahlus Sunnah wal al-Jama'ah. Sementara tafsir *madzmumah* adalah tafsir yang bakal merusak al-Qur'an dan ditolak Rasul dan karena itu tidak boleh digunakan, sebagaimana dipraktekkan oleh madzhab Mu'tazilah dan Syi'ah.²⁹³

Maka hermeneutika, yang juga digagas Syahrur dengan hermeneutika takwilnya, sebagai metode interpretasi teks al-Qur'an, bisa saja masuk kategori tafsir *madzmumah*. Karena hermeneutika lahir dari peradaban Barat kontemporer yang dipandang sebagai metode luar (tradisi Islam) yang menyesatkan sehingga ia bukan hanya tidak layak

²⁹² Ahmad Zainal Abidin dan Mahbub Junaidi, *Kritik Terhadap Argumen Anti Hermeneutika ...*, h. 56-57.

²⁹³ Aksin Wijaya, "Hermeneutika al-Qur'an," h. 208.

digunakan dalam memahami al-Qur'an, bahkan para penggunanya dinilai sesat.²⁹⁴

Perlu digaris bawahi, bahwa mari kita tidak terburu-buru melakukan klaim terlebih dahulu terhadap tawaran hermenetika takwil Syahur.²⁹⁵ Dalam konteks Islam, agama terwadahi dalam al-Qur'an dan hadis. Al-Qur'an merupakan wahyu Tuhan yang diturunkan pada Nabi Muhammad dan diperuntukkan bagi umat manusia agar mereka mendapat petunjuk dalam hidupnya. Bagi Tuhan dan Nabi Muhammad, al-Qur'an sudah jelas pada dirinya, baik mengenai asal usulnya maupun pesannya. Sementara yang sudah jelas bagi manusia hanya asal usulnya bahwa ia berasal dari Tuhan, tetapi tidak pesannya. Karena itulah, posisi Nabi Muhammad bukan hanya sebagai penerima,

²⁹⁴ Aksin Wijaya, "Hermeneutika al-Qur'an," h. 209.

²⁹⁵ Dalam berbagai sumber hermenetika disebut sebagai mitra tafsir atau alat bantu tafsir, tentu tidak berarti menafikan posisi tafsir dan takwil yang memang telah tumbuh besar dalam khazanah tafsir al-Qur'an dari masa ke masa. Lihat Mahir Munajjad, *Membongkar Ideologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer*, terj. Burhanuddin Dzikri (Yogyakarta : eLSAQ Press, 2008), h.xiii-xvi. Dalam pengantar yang bertajuk "Pemetaan Terhadap Pengkritik Pemikiran Syahur : Sebuah Pengantar Singkat" Sahiron Syamsuddin menyatakan, beragam kritik yang dilayangkan kepada Syahur, ada yang bernada hujatan (pejoratif), agen zinois, bahkan menyebutnya kafir. Namun, mayoritas pengkritik sebagaimana disebutkan tidak memberikan argumentasi ilmiah yang cukup dan memadai, seperti Syaikh Ramadhan al-Buthi, Khalid Aburrahman al-'Akk. Terdapat juga pengkritik yang melakukan *counter-argument* yang didasarkan pada pandangan tradisional, seperti Ahmad 'Imran, Muhami al-Syawwaf, dan Mahir Munajjad. Dan selain itu misalnya, Salim al-Jabi dengan *counter-argument* yang metodis, akan tetapi masih terkesan tradisional yang bahkan membongkar kelemahan-kelemahan Syahur terkait aspek kontekstual ayat dan *munasabul ayat*, dengan celaan-celan yang kurang etis, sebagai sebuah karya ilmiah. Nashr Hamid Abu Zaid, juga dengan *counter-argument* yang metodis, kritiknya tidak hanya persoalan epistemologi yang digunakan tetapi juga mengenai fondasi hermeneutisnya. Menurut Nashr Hamid Syahur tergolong pada penafsir subyektivis, dimana penafsirannya lebih tendensius pada ideologi tertentu (*qira'ah talwiniyyah al-Mughridhah*) karena mengabaikan konteks historis (*sabab nuzul*), meskipun tidak semua produk penafsiran Syahrur ditolak (menurut subyektif Sahiron, kritik konstruktif demikian yang dikehendaki).

tetapi juga sebagai penjelas agar pesan Tuhan dapat dipahami manusia.²⁹⁶

Maka, generasi pasca Nabi, hingga generasi hari ini berlomba-lomba menggali pesan Tuhan di dalam al-Qur'an agar pesannya menjadi jelas dan mudah dipahami manusia, digunakanlah tafsir dan takwil dalam rangka menggali pesan Tuhan. Menurut Quraish Shihab, kekayaan al-Qur'an bagaikan intan. Setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut lainnya. Dan tidak mustahil jika kita mempersilahkan orang lain memandangnya dari sudut lainnya, maka dia akan melihat banyak dibanding apa yang kita lihat. Dua kondisi subjek dan teks itu membuat kualitas dan pesan yang ditemukan dari al-Qur'an juga berbeda-beda.²⁹⁷

Oleh karenanya, Muhammad Arkoun menyatakan, bahwa diakui atau tidak tafsir hanya mampu mengungkap satu sudut atau wajah al-Qur'an, sebagaimana seseorang yang berada pada arah tertentu hanya mampu melihat sisi tertentu dari sebuah benda yang ada di depannya. Ketika tafsir sudah bernuansa *teosentris*, maka makna al-Qur'an menjadi sempit, pada saat yang sama, semakin memperlebar "wilayah yang tak terpikirkan".²⁹⁸ Maka, di sinilah pentingnya pembacaan baru sebagaimana digagas Syahrur dengan istilah (pembacaan kontemporer

²⁹⁶ Aksin Wijaya, "Hermeneutika al-Qur'an," h. 213.

²⁹⁷ Aksin Wijaya, "Hermeneutika al-Qur'an," h. 213-214. Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah : Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, jilid 1 (Jakarta : Lentera Hati, 2000), h. xv.

²⁹⁸ Aksin Wijaya, "Hermeneutika al-Qur'an," h. 214.

: *qira'ah mua'shirah*), sehingga wilayah yang tidak terpikirkan tersebut dari al-Qur'an, menjadi terjawab ketika menghadapi berbagai tantangan modernitas dan konteks kekinian yang semakin kompleks.

Dan model pembacaan baru itu adalah sebuah alat baca yang mampu menghidupkan kembali spirit al-Qur'an, yakni takwil dan hermeneutika. Sekalipun sesungguhnya terdapat perbedaan. Yakni bahwa takwil dianggap sebagai teori yang sakral, karena berasal dari Tuhan. Tidak demikian hermeneutika, yakni teori yang profan. Konsekuensinya, sesuatu yang profan tidak boleh digunakan untuk mengkaji kitab yang sakral, sebagaimana al-Qur'an. Sementara tafsir bukanlah teori yang sakral dan absolut, legitimasinya tidak sekuat takwil, karena takwil merupakan "anak kandung" al-Qur'an, yang kemudian tersingkir dalam sejarah oleh tafsir nuansa teosentris. Begitu juga sesungguhnya hermeneutika, meskipun tidak mendapatkan legitimasi al-Qur'an secara normatif, akan tetapi spirit yang diusung dalam rangka menemukan pesan Tuhan dan al-Qur'an adalah sama.²⁹⁹

Dalam hal ini, penulis ingin mengutip pernyataan Farid Esack, bahwa penggunaan hermeneutika dalam menggali makna al-Qur'an tidak hanya berhenti pada makna tekstual, tetapi juga akan menjembatani dan menggali hubungan antara kelahiran teks dengan penyampai serta mempertimbangkan subjektifitas penafsir karena

²⁹⁹ Aksin Wijaya, "Hermeneutika al-Qur'an," h. 216.

makna yang diletakkan oleh seorang penafsir pada suatu teks tidak bisa dilepaskan dari aspek personal dan lingkungan penafsir itu sendiri.³⁰⁰

2. Produk Penafsiran yang Subyektivis

Pada dasarnya, hakikat dan konstruksi hermeneutika, termasuk hermeneutika takwil, adalah persoalan esensi. Yakni Bahwa hermeneutika adalah teori pemahaman atau pembacaan terhadap teks, apapun yang berbentuk teks menjadi objek pembacaan hermeneutika, baik teks suci maupun profan, baik teks masa lalu seperti al-Qur'an maupun teks hari ini.³⁰¹ Sekalipun hermeneutika adalah istilah yang berasal dari turunan kata kerja Yunani (*hermeneuin*) yang berarti menginterpretasikan dan menerjemahkan. Di mana awal mulanya digunakan untuk memahami pesan dewa yang disampaikan hermes dalam mitologi Yunani. Namun, terdapat pendapat yang mengasosiasikannya dalam tradisi Islam dengan menyamakan fungsi hermes sebagaimana Nabi Idris.³⁰²

Poin utama yang menjadi titik tekan pembacaan hermeneutika adalah tujuannya, apakah mampu menemukan makna obyektif atau sebaliknya subyektif. Perbedaan penekanan pencarian makna pada ketiga unsur hermeneutika ; penggagas, teks dan pembaca, menjadi

³⁰⁰ Zunly Nadia, "Pandangan Farid Esack Tentang al-Qur'an, Tafsir dan Takwil Serta Implikasinya Terhadap Bangunan Teologi Pembebasan" *An Nur* vol. iv, no. 1 (Februari 2012) : h.10. Lihat Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas : Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme* ter. Watung A Budiman, (Bandung : Mizan, 2000), h. 61.

³⁰¹ Ahmad Zainal Abidin dan Mahbub Junaidi, *Kritik Terhadap Argumen Anti Hermeneutika al-Qur'an ...*, h. 96. Lihat Paul Riceour, *Hermeneutika Sosial*, terj. Muhammad Syukri (Yogyakarta : Kreasi Wacana, 2006), h. 196.

³⁰² Lihat Richard E. Palmer, *Hermeneutics : Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Evanston : Northwestern University Press, 1996), h. 13-14.

titik beda masing-masing hermeneutika. Titik beda itu dapat dikelompokkan menjadi dua kategori hermeneutika, yakni obyektif dan subyektif.³⁰³

Hermeneutika obyektif atau teoritis menitikberatkan kajiannya pada problem pemahaman, yaitu bagaimana memahami dengan benar.³⁰⁴ Sedangkan makna yang menjadi tujuan pencarian dalam hermeneutika ini adalah makna obyektif. Pencetusnya adalah Schleirmacher. Agar pembaca memahami makna yang dikehendaki penggagas teks, hermeneutika teoritis mengasumsikan seorang pembaca harus menyamakan posisi dan pengalamannya dengan penggagas teks. Dia seolah-olah bayangan teks. Agar mampu menyamakan posisinya dengan penggagas teks, dia harus mengosongkan dirinya dari sejarah hidup yang membentuk dirinya, dan kemudian memasuki sejarah hidup penggagas teks dengan cara ber-empati kepada penggagas.³⁰⁵

Hermeneutika obyektif juga digagas oleh Wilhelm Dilthey, dengan melanjutkan tesis Schleirmacher, tetapi mengambil penekanan yang sedikit berbeda dengan Schleirmacher. Dilthey menganggap makna obyektif yang perlu dipahami adalah makna teks dalam konteks

³⁰³ Zainal Abidin, *Hermeneutika Obyektif dan Subyektif dalam Pemikiran Tafsir Kontemporer* (Tulungagung : STAIN Press, 2008).

³⁰⁴ Nashr Hamid Abu Zaid, *Al-Qur'an, Hermeneutika dan Kekuasaan* (Bandung : RQIS, 2003), h.42-46.

³⁰⁵ Ahmad Zainal Abidin dan Mahbub Junaidi, *Kritik Terhadap Argumen Anti Hermeneutika al-Qur'an ...*, h. 97. Lihat Joseph Bleicher, *Contemporary Hermeneutis : Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique* (London : Routledge & Kegan Paul, 1980), h. 15.

historisnya. Karena itu, yang perlu direkonstruksi dari teks adalah makna dari peristiwa sejarah yang mendorong lahirnya teks.³⁰⁶ Pandangan ini kemudian direkonstruksi oleh Emilo Betti yang mencoba memadukan antara teori Schliermacher dan Wilhelm Dilthey. Menurut Betti hermeneutika bertujuan untuk menemukan makna obyektif dalam konteks psikis dan sosio-historisnya.³⁰⁷

Sebagaimana pembacaan hermeneutis ala Gadamer, yang tidak terikat oleh metode yang baku, terkhusus dalam tradisi tafsir dan takwil dalam upayanya menemukan makna teks al-Qur'an. Konsekuensinya, maka tentu makna yang dihasilkan adalah subyektif, sesuai dengan kecenderungan pembaca teks tersebut. Sekalipun sesungguhnya Syahrur juga dalam tawaran pembacaan kontemporeranya berpijak pada linguistik Arab Abu Ali al-Farisi, sebagai hasil afiliasinya dalam merumuskan metodologinya dalam *qira'ah mua'shirah* bersama dengan Ja'far Dik al-Bab. Akan tetapi, penulis tidak akan berbicara jauh mengenai hal itu.

3. Historisitas Teks al-Qur'an Yang Terabaikan (ahistoris)

Persoalan lain yang juga akan dianalisa adalah model hermeneutika takwil Syahrur yang menafikan aspek historis teks, dimana faktanya makna yang diproduksi adalah menjadi subyektif. Dalam kaitannya terhadap teks al-Qur'an, produksi makna pesan al-Qur'an tidak bisa dilepaskan dari problem tersebut. Karena

³⁰⁶ Richard E. Palmer, *Hermeneutics : Interpretation Theory ...*, h. 145.

³⁰⁷ Ahmad Zainal Abidin dan Mahbub Junaidi, *Kritik Terhadap Argumen ...*, h. 98.

sesungguhnya problem historis selalu menjadi persoalan yang urgen, terlebih persoalan *asbab al-nuzul*.

Dalam disiplin ilmu al-Quran dan juga tafsir, dikenal istilah *al-'ibrah bi 'umum al-lafdz, la bi khusush al-sabab* (patokan dalam memahami ayat adalah redaksinya yang bersifat umum, bukan khusus terhadap kasus yang menjadi sebab turunnya), dan *al-'ibrah bi khusush al-sabab la bi 'umum al-lafdz* (patokan dalam memahami ayat adalah kejadian khusus menjadi sebab turunnya ayat, bukan sebab redaksinya yang umum).³⁰⁸ Karenanya, di kalangan umat Islam berkembang klaim universalitas dan supremasi Islam yang berlaku melampaui ruang dan waktu.³⁰⁹

Al-Qur'an sebagai sumber ajaran Islam menempati posisi sentral, yang mana tidak turun dalam satu masyarakat yang hampa budaya. Dari sekian banyak ayatnya dinyatakan oleh ulama harus dipahami dalam konteks *asbab nuzul*-nya, karena ayat tersebut berinteraksi dengan kenyataan yang ada dan kenyataan tersebut mendahului atau paling tidak bersamaan dengan kehadiran ayat di bumi ini.³¹⁰

Asbab nuzul menggambarkan bahwa ayat-ayat al-Qur'an memiliki hubungan dialektis dengan fenomena sosio-kultural

³⁰⁸ Muhammad Chirzin, *al-Quran dan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta : Dana Bhakti Pima Yasa, 1998), h. 239. Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung : Mizan, 1994), h. 89.

³⁰⁹ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama : Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta : Paramadina, 1996), h. 152.

³¹⁰ Muhammad Chirzin, *al-Quran dan Ulumul Qur'an ...*, h. 239.

masyarakat. Namun demikian, perlu ditegaskan bahwa *asbab nuzul* tidak berhubungan secara kausal dengan materi yang bersangkutan. Artinya, tidak bisa diterima pernyataan bahwa jika suatu sebab tidak ada, maka ayat itu tidak akan turun.³¹¹

Menurut Komaruddin Hidayat, mengenai persoalan historisitas teks al-Qur'an (*asbab nuzul*), bahwa kitab suci al-Qur'an sebagaimana kitab suci yang lain dari agama samawi, memang diyakini memiliki dua dimensi; yakni historis dan transhistoris. Kitab suci menjembatani jarak antara Tuhan dan manusia. Tuhan hadir menyapa manusia di balik hijab kalam-Nya yang kemudian menyejarah.³¹²

Al-Qur'an merupakan formulasi kalamullah dalam bentuk tulisan yang diorientasikan bagi kemaslahatan manusia. Dalam hal ini manusia dijadikan objek yang harus menerima teks secara deduktif (baca : doktrinal), yang mana berlaku dalam setiap teks-teks skriptual. Konsekuensinya, ketika al-Qur'an telah menjadi mushaf,³¹³ manusia harus memosisikannya sebagai objek penafsiran, demi efektivitas dan pengejawantahan aksiologis al-Qur'an dalam kehidupan.³¹⁴

Maka hermeneutika dipandang sebagai metode yang komprehensif dalam menginterpretasikan bahasa kitab suci.³¹⁵ Hal ini karena sesungguhnya ketika berinteraksi dengan teks al-Qur'an,

³¹¹ Muhammad Chirzin, *al-Quran dan Ulumul Qur'an ...*, h. 31.

³¹² Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama ...*, h. 120.

³¹³ Konsepsi Syahrur mengenai hal ini adalah *al-Tanzil* dan *al-Inzal* yang kemudian mengalami proses *al-ja'l*.

³¹⁴ Muhammad Chirzin, *al-Quran dan Ulumul Qur'an ...*, h. 34.

³¹⁵ E. Sumaryono, *Hermeneutik : Sebuah Metode Filsafat ...*, h. 23-24.

hermeneutika memiliki dua fungsi. *Pertama*, menjembatani jarak antara penulis dan pembaca, yang keduanya dihubungkan dengan teks. Pembaca diharapkan mampu mengadakan dialog imajinatif dengan penulis walaupun keduanya dalam ruang dan waktu yang berbeda. *Kedua*, menawarkan analisa yang bersifat psiko-historis-sosiologis agar teks hadir ditengah masyarakat lalu dipahami dan ditafsirkan berdasarkan realitas sosialnya.³¹⁶

Dari sini, *kemudian penulis mengambil benang merah*, bahwa tawaran metode hermenutika takwil Syahur ala Gadamerian patut mendapatkan apresiasi. Sekalipun konsekuensi logisnya, sekali lagi menjadi persoalan yang tidak bisa begitu saja diabaikan. Terlepas dari produksi makna objektif dan subyektif dari pembacaan hermeneutis, jika terdapat konsistensi penggunaan metodologi, maka metode Syahur, secara pragmatis tetap mampu memberikan kontribusi bagi penggalian makna dari spirit al-Qur'an bagi manusia, yang menjadikannya sebagai padangan hidup (*mashdar al-hidayah*).

Penolakan Syahrur terhadap asbab nuzul, dalam analisa penulis adalah sebagaimana pendapat Bintu Syati', yang mana ia menolak untuk menganggap setiap peristiwa dalam riwayat *asbab nuzul* sebagai sebab, bahkan tujuan turunnya wahyu. Itu sekedar merupakan kondisi-

³¹⁶ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama ...*, h. 132-137.

kondisi eksternal dari pewahyuan, sehingga penekanannya diletakkan pada universalitas makna dan bukan pada kekhususan kondisi.³¹⁷

Sekali lagi, jika pembacaan hermeneutis Syahrur adalah sebagaimana hermeneutis ala Gadamerian adalah reproduksi makna. Hal ini mengindikasikan, bahwa reproduksi makna baru adalah berangkat dari produksi makna masa lalu, yang ini erat kaitannya dengan aspek historis. Maka jika aspek historis diabaikan, lalu bagaimana mana mungkin mampu mereproduksi makna baru yang lebih relevan.³¹⁸

E. Analisa Penulis

Secara spesifik, terkait metode hermeneutika takwil yang digagas oleh Syahrur, penulis ingin mengistilahkannya dengan bahasa konsekuensi logis.³¹⁹

Metode hermeneutika takwil Muhammad Syahrur adalah salah satu model pembacaan hermeneutis terhadap teks al-Qur'an yang muncul pada era reformatif

³¹⁷ Issa J. Boullata, "Tafsir al-Qur'an Modern : Studi Metode Penafsiran Bint al-Syathi'" dalam Aisyah Abdurrahman, *Tafsir Bint Asy Syathi'*, terj. Ihsan Ali Fauzi (Bandung : Mizan, 1996), h. 15. Lihat karya yang juga representatif, Sahiron Syamsuddin, *An Examination of Bint al-Shati's Method of Interpreting the Qur'an* (Yogyakarta : Titian Ilahi Press, 1999), h. 78-79.

³¹⁸ Menurut Nashr Hamid bahwa pengabaian Syahrur terhadap konteks historis merupakan model pembacaan ahistoris. Karena problem tersebut merupakan hal mendasar yang memunculkan perbedaan konteks sejarah dalam memaknai fenomena sosial dan perbedaan yang tampak pada setiap poros tema pembacanya. Nashr Hamid kemudian menyebutnya dengan istilah ideologis-tendensius, karena sesungguhnya pembacaan dengan metode hermeneutika adalah pembacaan produktif, di mana merujuk kepada konteks yang memproduksi tanda untuk menemukan petanda-petanda dalam teks secara obyektif, kemudian secara perlahan merunut petanda menuju penandanya (*al-maghza*). Mahir Munajjad, *Membongkar Ideologi Tafsir...*, h. 48, 53. Lihat Nashr Hamid Abu Zaid, "Limadza Taghat al-Talfiqiyah ala Katsirin Min Masyru'iyati Tajdid al-Islam," *al-Hilal* vol. 10 (Oktober 1991). Lihat juga Nashr Hamid Abu Zaid, "al-Manhaj al-Naf'i fi Fahmi al-Nushush al-Diniyyah," *al-Hilal* vol. 3 (Maret 1992).

³¹⁹ Konsekuensi logis adalah konsep paling dasar dalam logika, yang merupakan hubungan antara suatu kalimat dengan kalimat lain (proposisi). Sebuah hubungan konsekuensi logis yang terspesifikasikan dengan format dapat dikarakteristikan dengan teori model atau teori pembuktian. Konsekuensi logis dapat pula berarti suatu fungsi dari himpunan kalimat terhadap himpunan kalimat lain, atau hubungan antara dua himpunan kalimat (multiple-coclusion logic). <https://id.m.wikipedia.org> (Diakses pada 23 Juli 2020, pukul 0.44 Wib).

dengan nalar kritis, lebih tepatnya era kontemporer dari sejarah awal munculnya epistemologi tafsir al-Qur'an. Dan tafsir kontemporer memiliki karakteristik yang berbeda sebagaimana tafsir klasik dan modern, yakni memposisikan al-Qur'an sebagai petunjuk, bernuanasa hermeneutis, kontekstual dan berorientasi pada spirit al-Qur'an, ilmiah dan kritis serta non-sekterian.

Menurut Abdul Mustaqim, paradigma tafsir kontemporer meniscayakan al-Qur'an untuk ditafsirkan seiring dan senafas dengan perubahan, perkembangan serta problem yang dihadapi manusia modern-kontemporer. Sebab, produk penafsiran pada hakikatnya merupakan anak zamannya. Ini mengandung arti bahwa paradigma tafsir era formatif dan afirmatif yang cenderung deduktif-normatif-tekstual perlu diubah dan diganti dengan paradigma induktif-kritis-kontekstual. Konsekuensinya, akan muncul adanya perubahan, perkembangan dan bahkan mungkin kontradiksi antara hasil penafsiran yang menggunakan paradigma baru dengan hasil penafsiran terdahulu yang telah dibukukan dan dibakukan dalam literatur kitab-kitab tafsir.³²⁰

Akan tetapi, produk-produk penafsiran kontemporer tentu saja hanya dapat diterima oleh umat Islam, jika memang ia dapat memberikan solusi konkret atas problem sosial yang dihadapi umat manusia. Sebab, tujuan menafsirkan al-Qur'an pada hakikatnya bukan sekedar untuk memahami ayat, melainkan juga untuk diamalkan dan dijadikan solusi alternatif atas problem yang dihadapi umat Islam. Dengan kata lain, kebenaran sebuah produk penafsiran tidak lagi hanya diukur secara teoritis di atas meja, melainkan juga dibuktikan secara praksis di lapangan,

³²⁰ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir kontemporer ...*, h. 85.

dalam arti sejauh mana produk penafsiran itu mampu memberikan solusi alternatif atas problem sosial umat Islam.³²¹

Maka, dalam hal ini, jika diperhatikan dari aspek epistemologi dan metodologi Syahrur dalam mengintrodusir metode hermeneutika takwilnya, adalah memiliki kemiripan paradigma dengan Gadamer, sekalipun sesungguhnya, Gadamer dalam mengusung gagasan hermenutis-nya untuk menginterpretasi memberikan perhatian lebih terhadap sejarah atau historisitas teks. Maka, jika Gadamer dalam klasifikasi hermeneutika sebagai sebuah metode interpretasi teks masuk dalam golongan subyektifis, maka tentu Syahrur lebih dari itu, sangat subyektif.

Aliran subyektifis, jika dilihat dalam klasifikasi pemikir tafsir kontemporer, adalah mereka yang menegaskan bahwa setiap penafsiran sepenuhnya merupakan subyektifitas penafsir, dan karena itu kebenaran interpretatif bersifat relatif. Atas dasar ini, setiap generasi mempunyai hak untuk menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu dan pengalaman pada saat al-Qur'an ditafsirkan.³²² Hal ini sebagaimana yang dilakukan oleh Syahrur, dia sama sekali tidak tertarik untuk menguak kembali makna orisinal atau historis dari al-Qur'an.

Menurut Syahrur, al-Qur'an harus ditafsirkan dalam konteks kekinian. Adapun yang dilakukan Syahrur adalah dengan tidak merujuk pada produk-produk tafsir klasik, termasuk juga tidak merujuk pada penafsiran Nabi. Dalam pandangan Syahrur, penafsiran Nabi terhadap al-Qur'an hanya dipandang sebagai

³²¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir kontemporer ...*, h. 85.

³²² Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan ...*, h. 56.

“penafsiran awal” dan tidak mengikat umat Islam. *Asbab al-nuzul* sebagai salah satu metode untuk merekonstruksi makna historis pun sama sekali tidak mendapat perhatian Syahrur. Subyektifitas semacam ini, terlihat dari istilah yang digunakannya “*qira’ah mu’ashirah*”.³²³

Penafsir al-Qur’an pada masa kontemporer (menurut Syahrur), seharusnya sesuai dengan perkembangan ilmu kontemporer, baik itu ilmu eksakta maupun non-eksakta. Ia menegaskan bahwa kebenaran interpretatif terletak pada keseuaian sebuah penafsiran dengan kebutuhan dan situasi serta perkembangan ilmu pada saat al-Qur’an ditafsirkan. Dalam hal ini, Syahrur berpedang pada argumen : *tsabat al-nash wa harakat al-muhtawa* (teks al-Qur’an tetap, tetapi kandungannya terus bergerak dan berkembang).³²⁴

Jika diperhatikan secara seksama, sejatinya mampukah metode hermeneutika takwil memproduksi makna yang relevan ?. Dengan kecenderungan sangat subyektif yang ia tampilkan, misalnya; mengenai re-definisi beberapa istilah dalam al-Qur’an (termasuk metode *tartil* ; dalam khazah ilmu al-Qur’an dan tafsir dikenal istilah *munasabah al-ayah*), terminologi takwil dan operasinalisasinya, klasifikasi ayat *mutasyabihat*, hingga persolan justifikasi terhadap orang yang mampu melakukan takwil adalah tokoh ilmuan sains atau eksakta, filofos dan lain sebagainya, yang memiliki kecenderungan terhadap teori ilmiah. Hal ini sekali lagi, berindikasi ideologis, jika dilihat dari latar belakangnya, sebagaimana dinyatakan juga oleh Abdul Mustaqim.³²⁵

³²³ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan ...*, h. 56.

³²⁴ Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur’an : Qira’ah Mu’ashirah ...*, h. 36.

³²⁵ Hasil pembacaan penulis pada beberapa literatur yang membahas pemikiran Muhamamd Syahrur dalam tafsir al-Qur’an. Di antaranya : *Epistemologi Tafsir Kontemporer*

Mari kita perhatikan pernyataan Fahrudin Faiz berikut ini, dalam perspektif hermenutika, ketika memahami sebuah teks dan menginginkan ketetapan makna dari teks yang dimaksud, pemahaman terhadap konteks yang melingkupi teks tersebut adalah sesuatu yang niscaya. Di antara konteks dari teks yang harus dicek pertama kali adalah pengarang (*author*) dari teks tersebut. Dalam kasus al-Qur'an, tentunya ketika dilakukan pengecekan terhadap pengarangnya akan ditemui kesulitan atau bahkan tidak mungkin, karena bukankah *author* al-Qur'an adalah Allah sendiri ?.³²⁶

Fahrudin Faiz melanjutkannya dengan memaparkan analisa Farid Esack. Dalam analisa Farid Esack, problematika ketidakmungkinan mengakses *author* al-Qur'an secara langsung ini ternyata membawa implikasi yang tidak remeh. Ketidakmungkinan mengakses Allah sebagai *author* al-Qur'an secara langsung menyebabkan kalangan tertentu menggabungkan kesalehan dengan keilmuan. Yang dipandang bisa mendapatkan penafsiran yang paling dekat dengan kehendak Allah adalah yang sangat saleh atau taat kepada Allah. Pengandaian ini pada gilirannya akan mengakomodasi klaim-klaim seperti “mendapat ilham”, “mendapatkan isyarat”, atau “mendapatkan ketetapan hari” dari Allah tentang makna ayat al-Qur'an tertentu.³²⁷

Dengan diakuinya klaim-klaim tersebut, maka akhirnya dapat dikatakan telah muncul “wahyu kedua”, yaitu pemahaman Sang Saleh tersebut yang

ditulis Abdul Mustaqim, *Membongkar Ideologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer* oleh Mahir al-Munajjad, terj. Burhanuddin Dzikri, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer* oleh M. Syahur, terj. Sahiron Syamsuddin.

³²⁶ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an : Tema-Tema Kontroversial*, set. Ke-5 (Yogyakarta : eLSAQ Press, 2011), h. 142.

³²⁷ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an ...*, h. 142.

diyakini sebagai maksud al-Qur'an yang benar, karena berasal dari petunjuk Allah secara langsung. Kenyataan ini tentu saja mengabaikan situasi historis teks dan penafsir. Di sisi lain, kenyataan ini akan menjadi semakin rumit manakala dihadapkan dengan fakta, bahwa kadang-kadang orang saleh atau orang suci dari satu kelompok adalah orang sesat bagi kelompok yang lain.³²⁸

Hal ini, dalam analogi penulis, sebagaimana klaim yang dilakukan Syahrur, ketika memaknai *al-rasikhuna fi al-ilm*, agar dapat melakukan takwil terhadap al-Qur'an. Akan tetapi, jika merujuk pada khazah ilmu tafsir, kriteria bagi seorang penafsir yang dapat melakukan pemaknaan terhadap al-Qur'an, baik tafsir dan takwil, tidak saja pada aspek intelektualitas saja, sebagaimana pendapat Syahrur, bahwa ahli matematika, fisika, filosof dan beberapa ilmuan dengan spesifikasi keilmuannya dapat memberikan makna tersebut. Hal ini sebagaimana klasifikasi takwil Syahrur, salah satu diantaranya adalah takwil *nazhari*.

Terdapat hal lebih urgen lagi, yaitu persoalan *murū'ah* dan akhlaq (kredibilitas). Yang ini juga merujuk pada konsepsi keimanan kepada Allah, sebagai dzat yang Maha Berkuasa atas segala sesuatu, termasuk penciptaan al-Qur'an. Persoalan ini menjadi hal yang tidak bisa begitu saja diabaikan, sekalipun ini adalah individual, dan penilaiannya adalah relatif. Akan tetapi, ini sangat menentukan, apakah hasil pemaknaan terhadap al-Qur'an (tafsir atau takwil) dapat diterima dan diamalkan oleh mayoritas masyarakat Islam.³²⁹

³²⁸ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an ...*, h. 143.

³²⁹ Terdapat beberapa literatur yang memaparkan syarat-syarat bagi mufassir, yakni kompeten secara personal atau memiliki kredibilitas, juga kompeten secara keilmuan atau intelektualitas. Dan persyaratan bagi mufassir ini adalah sangat ketat sekali.

Persoalan yang lain adalah, bahwa Syahrur, tidak berangkat dari latar belakang akademisi kajian ke-Islaman yang tulen, ia hanya tertarik untuk melakukan pembacaan ulang terhadap al-Qur'an, yang dinilainya sebagai produk sastra Arab, yang memiliki sejumlah kekayaan ilmu pengetahuan yang perlu untuk digali, tentunya dengan perspektif ilmu sains, ini bisa saja, adalah bagian dari justifikasi ke-ilmuan spesifikasinya. Sekalipun, sesungguhnya, al-Qur'an adalah *shalih li kulli zaman wa makan*. Tentu, dihubungkan dengan variabel keilmuan apa saja, pasti memiliki keterkaitan.

Paradigma tafsir kontemporer, sesungguhnya merupakan model cara memproduksi makna, yang relevan, tentu bagi yang menggapnya demikian. Akan tetapi, pemaksaan terhadap al-Qur'an, untuk melagitimasi gagasan dalam suatu proses penafsiran adalah hal yang berbahaya, tentu ditambah lagi dengan faktor-faktor yang lain, baik internal dan eksternal. Adapun yang dimaksud adalah bahwa proses penafsiran tersebut murni untuk mendapatkan pesan hakiki dari al-Qur'an. Hal ini dapat dilakukan dengan tetap memperhatikan, merujuk, bahkan jika perlu mengkritisi produk-produk penafsiran era klasik. Termasuk bagaimana instrumen-instrumen yang telah diberikan, apakah itu prosedur tafsir maupun takwil.

Begitu juga dengan hermeneutika, sekalipun lahir dari rahim peradaban Barat. Ini tetap memiliki signifikansi dengan penafsiran, yakni pada aspek memperoleh makna yang signifikan, relevan, dan kompatibel dengan perkembangan zaman. Dengan rambu-rambu, bukan merubah makna dan arti, akan tetapi mencari derivasi makna yang lebih sesuai dan aplikatif. Hermeneutika

sebagaimana tafsir dan takwil sangat mengaggap penting aspek historis atau sejarah. Dari makna teks itu berasal dan diproduksi, siapa yang pertama kali menerima dan memahaminya, hingga bagaimana kemudian teks itu dibaca kembali hari ini. Maka, kajian yang ahistoris sesungguhnya tidak sesuai dengan paradigma tafsir kontemporer.

Maka produk penafsiran hari ini (kontemporer), adalah produk penafsiran, yang bisa menggunakan berbagai macam variabel disiplin ilmu, termasuk dengan metode dan pendekatan yang inter-disipliner, di mana produk tersebut adalah objektif progresif. Bukan hanya persoalan menemukan makna baru (signifikansi), akan tetapi juga sangat perlu memperhatikan perangkat penafsiran periode klasik. Sebagaimana metode yang ditawarkan oleh Muhammad Syahur, dengan paradigma takwil-saintifis terhadap takwil surat *al-Qadr*.

Contoh tersebut, menurut penulis, terkesan dangkal, karena sangat rasional, di mana dalam memberikan makna, hanya dengan analisa linguistik yang asas praduga. Bagaimana mungkin makna suatu kata atau teks, yang konteksnya dikira-kira ?!. Maka, akan lebih relevan adalah dengan merujuk beberapa makna, yang telah diberikan dan dianalisa oleh para mufassir, termasuk persoalan *sabab nuzul*-nya, untuk kemudian dimaknai ulang.

Pada akhirnya, terkait dengan persoalan takwil ini, sesungguhnya Nabi Muhammad telah memberikan penegasan : *man fassara al-Qur'an bi ra'yihi fal yatabawwa' maq'adahu min al-nar* (siapa yang menafsirkan al-Qur'an hanya dengan rasio-nya saja, maka akan disediakan tempat baginya di neraka). Maka

tafsir dan takwil, menjadi hal sangat problematik, apabila tidak merujuk pada sisi sosio-historisnya.

Ditambah lagi misalnya, bahwa dengan melakukan penafsiran dan pentakwilan al-Qur'an menggunakan bantuan hermeneutika yang tentunya saja secara validitas adalah profan, berbeda dengan tafsir dan takwil dalam kaitannya sebagai sebuah metodologi interpretasi teks, makna signifikansinya tidak ditemukan. Selain juga, bahwa perangkat yang digunakan tidak konsisten, sebagaimana Syahrur yang membaca teks al-Qur'an, dengan menggunakan teori interpretasi teks Gadamer, yang pada faktanya mengabaikan sisi historis teks.

Karena sesungguhnya, penekanan dalam upaya menemukan makna bathin (takwil atau pembacaan hermeneutis) dari pesan al-Qur'an tidak saja cukup dengan melihat realitas, akan tetapi historisitas, baik teks, author bahkan reader termasuk konteksnya. Apabila ini dilakukan, maka unsur triadik dalam hermeneutika, sebagaimana dinyatakan Sahiron Syamsuddin, mampu menemukan relevansi dan signifikansinya dengan ilmu al-Qur'an dan tafsir.

BAB V
PENUTUP
KESIMPULAN DAN SARAN

A. Kesimpulan

Berdasarkan analisa penulis dalam penelitian tesis ini, maka kesimpulan yang dapat diambil terkait Metode Hermeneutika Takwil Muhammad Syahrur adalah sebagai berikut :

1. Landasan Epistemologi Syahrur adalah relasi kesadaran dan pengetahuan manusia dengan wujud materi, alam semesta bersifat materi, dan akal mampu mengetahuinya, pengetahuan manusia bersifat evolutif, al-Qur'an tidak bertentangan dengan filsafat, memaksimal kan lingusitik arab, dan bersandar pada linguistik modern, yang menolak sinonimitas.
2. Hermeneutika Takwil secara implementasi adalah menemukan makna akhir dari suatu ayat *mutasyabihat* (teori-teori ilmu pengetahuan) menjadi sebuah teori (*qanun*) yang benar-benar sesuai dengan akal dan realitas empiris, sebagaimana takwil Qs. *al-Qadr* 1-5. Sehingga berimplikasi terhadap reduksi fungsi Sunnah, penafsiran (makna) yang subyektivis, dan ahistoris, karena mengabaikan historisitas teks al-Qur'an.

B. Saran

Hermeneutika, bersama tafsir dan takwil sesungguhnya berusaha menemukan makna yang signifikatif dengan realitas hari ini. Yakni bagaimana mampu me-reproduksi makna yang lebih kontekstual dan kompatibel dengan perkembangan zaman, sebagai sebuah teori interpretasi teks.

Penelitian mengenai sosok Syahrur, sesungguhnya banyak menarik perhatian dan minat para akademisi, khususnya pegiat tafsir dan hadis, sekaligus menjadi lahan penelitian juga bagi akademisi filsafat. Berbagai variabel tema mengenai persolan telah Syahrur tawarkan, semoga kajian-kajian mengenai pemikiran Muhammad Syahrur bisa terus dikembangkan, dengan model penelitian dan analisa yang lebih baik, serta inovatif dan progresif.

Selain kajian mengenai epistemologi tafsir kontemporer dan metode hermeneutika takwil-nya, pemikiran Syahrur juga layak untuk diteliti lebih lanjut, antara lain ;

1. Konsistensi Metodologi Tafsirnya
2. Kredibilitas Penafsiran
3. Signifikansi pembacaan hermeneutis Syahrur dengan ulumul-Qur'an dan Tafsir.
4. Teori limit
5. Anti-sinonimitas terhadap bahasa Arab
6. Aplikasi metode hermeneutika takwil terhadap tema-tema (gender, politik, hukum) dalam al-Qur'an, dan lain sebagainya.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abduh, Muhammad, *Fatihah al-Kitab* (Kairo : Kitab al-Tahrir, 1382 H).
- Abdullah, M.Amin, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1997).
- Abidin, Ahmad Zainal dan Junaidi, Mahbub, *Kritik Terhadap Argumen Anti Hermeneutika Al-Qur’an* (Yogyakarta : Lentera Kreasindo, 2015).
- Abidin, Zainal, *Hermeneutika Obyektif dan Subyektif dalam Pemikiran Tafsir Kontemporer* (Tulungagung : STAIN Press, 2008).
- Abu Zayd, Nashr Hamid, *Mafhum an-Nash : Dirasat fi ‘Ulum al-Qur’an* (Kairo : al-Hay’ah al-Mishriyyah al-‘Ammah li al-Kitab, 1993).
- _____, *Al-Qur’an, Hermeneutika dan Kekuasaan* (Bandung : RQiS, 2003).
- _____, *Isykaliyyah al-Qira’ah wa ahyat al-Ta’wil* (Beirut : al-Markaz al-Tsaqafi al-‘Arabi, 1994).
- _____, *Mafhum al-Nash : Dirasat fi Ulum al-Qur’an* (Beirut : al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 2000).
- _____, *Dawair al-Khauf* (Beirut : al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, tt).
- _____, *Naqd Khitab al-Dini* (Kairo : Sina’ li al-Nasyr, 1992).
- _____, *Menalar Firman Tuhan : Wacana Majaz dalam al-Qur’an Menurut Mu’tazilah*, terj. Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan (Bandung : Mizan, 2003).
- _____, *Teks Otoritas Kebenaran* (Yogyakarta : LkiS, 2003)
- Ahmad Khalfallah, Muhammad, *al-Fann al-Qashash fi al-Qur’an* (Cairo : Maktabah al-Angelo al-Mishriyyah, 1973).
- Alamsyah, *Kontektualisasi Sunnah Nabi Dalam Dunia Modern : Studi Pemikiran Muhammad Syahrur*, (Bandar Lampung : Fakta Press, 2013).
- Ali Jidzar, Muhadz “Studi Pemikiran Konsep Sunnah Menurut Muhammad Syahrur Sebagai Metode Istinbat Hukum Islam” (Skripsi Program Sarjana IAIN Semarang, 2011).

- Al-Jabiri, M. Abid, *Bunyah al-Aql al-Arabi* (Beirut : al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991).
- Al-Khuli, Amin, *Manahij al-Tajdid fi al-Nahwi wa al-Balaghah wa al-Tafsir wa al-Adab* (Beirut : Dar al-Ma'rifah, 1961).
- _____, *Dictionery of Theoretical Linguistic English-Arabic* (Riyadh : Librairie Duliban, 1982).
- al-Munajjad, Mahir, *Membongkar Ideologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer* terj. Burhanuddin Dzikri (Yogyakarta : eLSAQ Press, 2008).
- al-Qaththan, Manna', *Mabahits Fi Ulum al-Qur'an*, (Kairo: Maktabah Wahdah, tth).
- al-Zarqani, Muhamad Abd al-Adhim, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut : Dar al-Kitab al-Arabi, 1995).
- Arifin, *Penelitian Pendidikan* (Yogyakarta : Lili Press, 2010).
- Arkoun, Muhammad *Al-Qur'an Min al-Tafsir al-Maurits ila Tahlil Khitab al-Din* (Beirut : Dar ath-Thali'ah, 2001).
- Baidan, Nasiruddin, *Metode Penafsiran al-Qur'an*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2002).
- Bakhtiar, Amsal *Filsafat Ilmu* (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 2004).
- Bakker, Anton dan Charis Zubair, Ahmad, *Metode Penelitian*, (Yogyakarta : Kanisius, 1992).
- Bauman, Zygmunt *Hermeneutics and Social Sciensces* (New York : Columbia University Press, 1978).
- Bleicher, Joseph, *Contemporary Hermeneutis : Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique* (London : Routledge & Kegan Paul, 1980).
- Budiman, Kris *Kosa Semiotika* (Yogyakarta : LkiS, 1999).
- Chirzin, Muhammad, *al-Quran dan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta : Dana Bhakti Pima Yasa, 1998).
- F. Palmer, Richard, *Hermeneutics* (Evanston : Nortwestern Univ. Press, 1969).
- E. Sumaryono, *Hermeneutik : Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta : Kanisus, 2015).

- Esack, Farid, *Qur'an : Pluralism and Liberalism* (Oxford : One World, 1997).
- Faiz, Fahrudin, *Hermeneutika Al-Qur'an : Tema-tema kontroversial* (Yogyakarta :eLSAQ Press, 2011).
- _____, *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multikultural* (Yogyakarta : Panitia Dies IAIN Sunan Kalijaga ke 50, 2002).
- Fanani, Muhyar “Pemikiran Muhammad Syahrur dalam Ushul Fiqih,” (Disertasi : Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005).
- Gadamer, Hans Georg, *Truth and Method* (New York: the Seabury Press, 1975).
- Hanafi, Hassan, *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Pustaka Firdaus (Jakarta : Pustaka Firdaus, 1994).
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta : Paramadina, 1996).
- <http://kbbi.web.id>
- <http://kbbi.web.id>
- <https://id.wikipedia.org>
- https://id.wikipedia.org/wiki/Ferdinand_de_Saussurecite_ref-3
- Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan : Metodologi Tafsir al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi* (Yogyakarta : Teraju, 2002).
- Imam Iqbal, “Teologi Autentik : Studi Atas Gagasan Teologi Pembebasan Farid Esack,” (Tesis PPS Uin Sunan Kalijaga, Yogyakarta).
- Jean Peaget, *Struktualisme* terj. Harmoyo (Jakarta : Yayasan Obor, 1995).
- Jurnal Al-A'raf : Pemikiran Islam dan Filsafat Vol. XIV, No. 1 Januari-Juni (2017).
- Jurnal Al-Jami'ah : Journal of Islamic Studies* IAIN SUKA, No. 65/VI (2000).
- Jurnal *al-Risalah* vol. 11, no. 2 (Nopember 2011).
- Jurnal *An Nur* vol. iv, no. 1 (Februari 2012).
- Jurnal *An Nur* vol. iv, no. 1 (Februari 2012).
- Jurnal Diskursus Islam Volume 2, Nomor 1, April (2014).

- Jurnal JSA, Th. 2, No. 2 Desember (2018).
- Jurnal Kalam : Studi Agama dan Pemikiran Islam Vol. 6, No. 2 Desember (2012).
- Jurnal LiNGUA Vol. 11, No. 2 Desember (2016).
- Jurnal *MIQOT* vol. xxxiii, no. 1 (Januari-Juni 2009).
- Jurnal *Mumtaz* vol. 1, no. 2 (2017).
- Jurnal *RELIGIA* vol. 13, no. 1 (April 2010).
- Jurnal *Sawerigading* vol. 15, no. 2 (Agustus 2009).
- Jurnal *Teologia* vol. 15, no. 2 (Juli 2004).
- Kurdi, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta : eLSAQ Press, 2010).
- Mark B. Woodhouse, *A Preface to Philosophy* (Belmont California : Wadsworth Publishing Company, 1984).
- McAuliffe , Jane D. (ed.), *Encyclopedia of the Qur'an* (Leiden : Brill, 2002).
- Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta : Yayasan Obor Indonesia, 2008).
- Mubarok, Ahmad Zaki, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir Kontemporer Muhammad Syahrur* (Yogyakarta : eLSAQ Press, 2007).
- Muhammad bin Abdullah al-Zarkasyi, Badruddin, *al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*, jilid 2, (Kairo : Maktabah Dar al-Turats, tth).
- Mustaqim, Abdul, *Epistemologi Tafsir kontemporer* (Yogyakarta : LkiS, 2010).
- _____, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an* (Yogyakarta : Adab Press, 2012).
- _____, *Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yogya* (Yogyakarta : Penerbit Islamika, 2003).
- Nasution, Harun *Teologi Islam : Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta : UI-Press, 2012).
- Qomar, Mujamil *Epistemologi Pendidikan Islam dari Metode Rasional hingga Metode Kritik* cet. ke-3 (Jakarta : Erlangga, 2007).

- Rahman, Fazlur Islam : *Past Influence and Present Challenge*, Alford T. Welch and Cachia Pierre (ed), *Challenges and Opportunities* (Edinburgh : Edinburgh University Press, 1979).
- _____, *Islam dan Modernitas : Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago : University Press, 1982).
- Rasyid Ridha, Muhammad, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim al-Musytahir bi Tafsir al-Manar* jilid 1 (Kairo : tp. 1954).
- Razak, Abdur dan Anwar, Rosihan, *Ilmu Kalam* cetakan ke-2 (Bandung : Pustaka Setia, 2006).
- Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir dan Aplikasi Model Penafsiran* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2007).
- Rumadi, *Renungan Santri : dari Jihad hingga Kritik Wacana Agama* (Jakarta : Penerbit Erlangga, 2009).
- Saeed, Abdullah *Interpreting the Qur'an : Towards a Contemporary Approach* (London and New York : Routledge, 2006).
- Salim, Fahmi, *Kritik Terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal* (Jakarta : Perspektif, 2010).
- Sayyed Hossein Nashr, *Islamic Studies : Essay on Law and Society* (Beirut : Libbreire Du Liban, 1967).
- Setiawan, H. M. Nurkholis, *Pemikiran Progresif dalam Kajian Al-Qur'an* (Jakarta : Kencana, 2008).
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir al-Misbah : Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, jilid 1 (Jakarta : Lentera Hati, 2000).
- _____, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung : Mizan, 1994).
- Sodiqin, Ali, *Antropologi al-Qur'an : Model Dialektika Wahyu dan Realitas* (Yogyakarta : ar-Ruzz Media, 2008),
- Soleh, A. Khudori, *Wacana Baru Filsafat Islam* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2004).
- Syafiuddin, M. Wahid "Fungsi Sunnah Dalam Penafsiran al-Qur'an : Studi Terhadap Pandangan Muhammad Syahrur Tentang Poligami" (Skripsi Jurusan Ilmu al-Qur'an Hadis Fakultas FUAD IAIN Bengkulu, 2017).

Syahrur, Muhammad, *al-Kitab wa al-Qur'an : Qira'ah Mu'ashirah* (Damaskus : Ahali li al-Thiba'ah wa al-Nasyar wa al-Tauzi', 1990).

_____, *al-Kitab wa al-Qur'an Qira'ah Mu'ashirah* (Damaskus : al-Ahali li al-Tiba'ah wa al-Nasyr, 1999).

_____, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin cet. ke-4 (Yogyakarta : eLSAQ Press, 2008).

_____, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer.*, terj. Sahiron Syamsuddin, cet. Ke 3 (Yogyakarta : eLSAQ Press, 2007).

_____, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin, cet. 5 (Yogyakarta : eLSAQ Press, 2015).

Syamsuddin, Sahiron *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, cet. ke-2 (Yogyakarta : Nawasea Press, 2017).

_____, *An Examination of Bint al-Shati's Method of Interpreting the Qur'an* (Yogyakarta : Titian Ilahi Press, 1999).

Thalabah, Mona, *al-Hermeneuthiqa : al-Musthalah wa al-Mafhum* (Majalah Ibda' al-Mishriyyah, edisi 4, April 1998).

Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Modern Philosophy* (New York : Albany State University of New York Press, 1986).

Winarno Surakhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah* (Bandung : Tarsito, 1990).

@zack_mubarok (akun instagram).