

## PEMBACAAN AL-QUR'AN MUHAMMAD SYAHRUR



**Sibawaihi**

Mahasiswa Pascasarjana Program Studi Agama dan Filsafat  
IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Oleh karena al-Qur'an menempati posisi signifikan dalam Islam, maka dinamika pembacaan terhadap ayat-ayatnya tidak pernah mengalami stagnasi.<sup>1</sup> Pembacaan yang umumnya dikenal dengan penafsiran ini, dalam sejarahnya —sejak masa klasik hingga masa modern— telah melahirkan banyak metode.<sup>2</sup> Bila pada masa klasik, para ulama umumnya memakai metode global (*ijmâlî*), maka pada masa sekarang, seiring dengan kebutuhan umat Islam untuk merespon perkembangan, metode yang umumnya dikembangkan adalah metode tematik (*maûdlû'î*). Metode ini pun sebetulnya memunculkan banyak kemasam yang

tampil secara berbeda-beda. Hal ini karena kemajuan ilmu pengetahuan sudah tidak dapat dibendung lagi dan adanya kecenderungan di antara para ilmuan dari berbagai latar keilmuan untuk menerapkan metodologi baru dalam 'membaca' al-Qur'an. Sehingga, tidak jarang hasil pembacaan yang didapatkan oleh penafsir-penafsir 'baru' ini tidak sejalan atau bahkan bertentangan dengan penafsiran-penafsiran yang mu'tabar.

Sebagai isu yang paling hangat dan paling representatif dalam hal ini adalah buku *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah* karya Muhammad Syahrur.<sup>3</sup> Buku ini adalah fenomenal sebab di satu sisi dinyatakan sebagai *the bestseller book*

<sup>1</sup>Amin al-Khuli, *Manâhij Tajdîd fi al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab* (Kairo: Dar al-Ma'rifah, 1961), hlm. 302.

<sup>2</sup>Abd al-Hayy al-Farmawi membagi metode tafsir menjadi empat: 1. *Ijmâlî* (global), 2. *Tahlîlî* (analitik), 3. *Muqârin* (komparasi), dan 4. *Maûdlû'î* (tematik). Selengkapnya, lihat karyanya, *al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Maûdlû'î* (Kairo: Mathba'ah al-Hadharah al-'Arabiyyah, 1977).

<sup>3</sup>Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah* (Kairo: Sina li al-Nasyr, & Damaskus: al-Ahali, 1992).

di Timur Tengah, dan di sisi lain, buku ini memiliki watak kontroversial, melahirkan sikap pro dan kontra. Nama-nama seperti Wahbah al-Zuhaili,<sup>4</sup> Salim al-Jabi,<sup>5</sup> Thahir al-Syawwaf,<sup>6</sup> dan Khalid al-'Akk<sup>7</sup> adalah di antara mereka yang kontra terhadap buku itu. Sebaliknya, Wael B. Hallaq,<sup>8</sup> Dale F. Eickelman, dan Halah al-Quri,<sup>9</sup> adalah di antara mereka yang pro dan menunjukkan kekaguman terhadapnya. Dualisme penilaian ini ternyata tidak hanya bergema di tingkat individual, tetapi juga membawa implikasi di tingkat kenegaraan. Pemerintah-pemerintah seperti Saudi Arabia, Mesir, Qatar, dan Uni Emirat Arab, secara keras

melarang peredaran buku itu ke negaranya. Tetapi di pihak lain, Sultan Qaboos di Oman, malah memberikan penilaian yang positif, sampai ia membagi-bagikan buku itu kepada para menteri, dan merekomendasikan mereka untuk membacanya.<sup>10</sup>

Berangkat dari fenomena di atas, tulisan berikut ini hendak mengeksplorasi model pembacaan al-Qur'an Syahrur dimaksud. Persoalan yang ingin dielaborasi dalam tulisan ini adalah format metodologinya di samping juga coba memaparkan beberapa hasil pembacaannya, khususnya yang terangkum dalam buku itu.

---

<sup>4</sup> Bagi al-Zuhaili, Syahrur adalah "*dlall wa mudlill*" (sesat dan menyesatkan), karena ia: 1. Tidak menguasai bahasa Arab, 2. Kurang memahami Ushul Fiqih, dan 3. Tidak memiliki pengetahuan yang memadai tentang wacana Islam klasik. Wahbah al-Zuhaili, *Studium Generale tentang Respon Islam atas berbagai Masalah Kontemporer* (Berbahasa Arab), PPs. IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Mei 2001.

<sup>5</sup> "Kadzaba al-Munajjimûn walau shadaqû", Lihat, Salim al-Jabi, *al-Qirâ'ah al-Mu'ashirah li al-Duktûr Muhammad Syahrûr Mujarrad al-Tanjîm* (Damaskus: Akad li al-Tanfîd al-Aktarani wa al-Khidmat al-Matba'iyah, 1991), hlm. 5.

<sup>6</sup> Menurut al-Syawwaf, sebagaimana tersirat dari judul bukunya, "Qira'ah Mu'ashirah", sumber utama pemikiran Syahrur adalah dialektika Marxisme. Artinya, yang menjadi landasan pemikiran manusia adalah waktu, dan sumber ilmu pengetahuannya adalah realitas material. Lihat, Munir Muhammad Thahir al-Syawwaf, *Tahafut Qirâ'ah Mu'ashirah* (Limassol, Cyprus: al-Syawwaf, 1993), hlm. 29-30.

<sup>7</sup> Kesalahan utama al-'Akk, kesalahan utama Syahrur adalah pelanggaran terhadap metodologi tafsir al-Qur'an yang secara ilmiah dianggap sudah baku. Lihat, Khalid 'Abd al-Rahman al-'Akk, *al-Furqân wa al-Qur'ân* (Damaskus: al-Hikmah, 1994), hlm. 5.

<sup>8</sup> Lihat, Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 245-254.

<sup>9</sup> Lihat, Halah al-Quri, *Qirâ'ah fi al-Kitâb wa al-Qur'ân* (Kairo: Dar al-Fikr al-Islami, t.th.).

<sup>10</sup> Sahiron Syamsuddin, "Intertekstualitas dan Analisis Linguistik Paradigmo-Sintagmatis: Studi atas Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer M. Shahrur", Makalah *Studium Generale tentang Tafsir Kontemporer*, HMJ TH Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 15 Mei 1999, hlm. 3.

## Setting Sosial, Biografi, dan Karya-karya Muhammad Syahrur

Syria—tempat di mana Syahrur dilahirkan—adalah sebuah negara yang mayoritas penduduknya Muslim. Seperti umumnya yang dialami negara-negara Timur Tengah, Syria juga pernah menghadapi problem modernitas, khususnya benturan keagamaan dengan gerakan modernisasi Barat. Problem ini muncul karena di samping Syria pernah diinvasi oleh Perancis, juga dampak dari gerakan modernisasi Turki, hal mana Syria pernah menjadi region dari dinasti Usmaniyyah (di Turki).<sup>11</sup> Problem ini pada gilirannya, memunculkan tokoh-tokoh semisal Jamal al-Din al-Qasimi (1866-1914) dan Thahir al-Jaza'iri (1852-1920) yang berusaha menggalakkan reformasi keagamaan di Syria.<sup>12</sup>

Reformasi al-Qasimi—bekas murid Muhammad 'Abduh (1849-1905; tokoh pembaharu di Mesir)—berorientasi pada pembentengan umat Islam dari kecenderungan *Tanzîmât* yang sekuler dan penggugahan intelektual Islam dari

ortodoksi. Untuk itu, umat Islam harus dapat meramu rasionalitas, kemajuan, dan modernitas dalam bingkai agama. Dalam hal ini, al-Qasimi mencanangkan untuk menemukan kembali makna Islam yang orisinal dalam al-Qur'an dan al-Sunnah sembari menekankan ijtihad.<sup>13</sup> Gagasan al-Qasimi ini selanjutnya diteruskan oleh Thahir al-Jaza'iri beserta teman-temannya, dan kali ini gagasannya lebih mengarah pada upaya pemajuan di bidang pendidikan.<sup>14</sup> Dari situlah kemudian akan terlihat bahwa iklim intelektual di Syria, setingkat lebih "maju" ketimbang negara-negara Muslim Arab lainnya yang masih memberlakukan hukum Islam positif secara kaku, terutama dalam hal kebebasan berekspresi. Angin segar bagi tumbuhnya suatu imperium pemikiran di negara Syria, lebih nyata dan menjanjikan ketimbang di negara-negara Arab lainnya. Sehingga lantaran itu pulalah mengapa orang-orang 'liberal' seperti Syahrur dapat dengan leluasa 'bernafas' di Syria setelah menelorkan ide-ide kreatifnya yang bagi

<sup>11</sup>Reinhard Schulza, *A Modern History of the Islamic World* (London: I.B. Tauris, 2000), hlm. 58. Syria berada dalam region Usmaniyyah di Turki yaitu pada 1517-1918, dan merdeka pada 1944. Lihat, David Commins, "Syria", dalam, John L. Esposito et.al. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1995), vol. IV, hlm. 157.

<sup>12</sup>David Commins, "Religious Reformers and Arabists in Damascus, 1885-1914", dalam, *International Journal of Middle East Studies*, 18 (1986), hlm. 409.

<sup>13</sup>*Ibid.*, hlm. 407.

<sup>14</sup>*Ibid.*, hlm. 410.

banyak negara Muslim lainnya menjadi sangat *forbidden, unlawful*.<sup>15</sup>

Muhammad Syahrur Daib lahir di Damaskus, Syria, pada 11 Maret 1938. Sekolah dasar dan menengahnya ditempuh di kota kelahirannya pada lembaga pendidikan 'Abd al-Rahman al-Kawakibi, hingga tamat pada 1957. Pada 1957 itu juga ia memperoleh beasiswa pemerintah untuk studi ilmu teknik di Moskow, dan berhasil menyelesaikannya pada 1964. Tahun berikutnya, ia bekerja sebagai dosen pada fakultas teknik Universitas Damaskus. Kemudian oleh pihak universitas, ia dikirim ke Irlandia untuk studi 'pascasarjana' dalam spesialisasi Mekanika Tanah dan Teknik Fondasi pada *Ireland National University*. Gelar

*Master of Science* diperoleh pada 1969, dan gelar Doktor pada 1972. Syahrur, hingga sekarang, masih tetap tercatat sebagai tenaga edukatif pada fakultas teknik sipil Universitas Damaskus tersebut dalam bidang mekanika tanah dan geologi.<sup>16</sup>

Namun, Syahrur yang berlatar belakang teknik, ternyata meminati juga secara mendalam masalah-masalah keislaman. Hal ini sebagaimana diwujudkan dalam *al-Kitâb wa al-Qur'ân*. Buku inilah sebenarnya yang telah membuat namanya melejit dalam kancah blantika pemikiran. Renungan dalam buku ini ternyata tidak tanggung-tanggung, sebab ditulisnya dalam waktu yang cukup lama, 20 tahun!<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup>Hal ini setidaknya dapat dibandingkan dengan Mesir, di mana dalam sejarah perkembangan pemikirannya, pernah membelenggu kreatifitas seorang Hasan Hanafi dan seorang Nashr Hamid Abu-Zayd. Hanafi mengalami nasib harus tutup proyek atau 'minggat' dari negaranya setelah "divonis" ide-idenya tidak sesuai lagi dengan tradisi yang mapan. Lihat, Hasan Hanafi, "Mâdza Ya'nî al-Yasâr al-Islâmî", dalam, *Jurnal Al-Yasâr al-Islâmî*, Januari 1981; sedang Abu-Zaid divonis murtad dan harus cerai dengan istrinya. Lihat, Abu-Zayd, *al-Takfir fi Zamân al-Takfir* (Kairo: Sina li al-Nasyr, 1995).

<sup>16</sup>Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, hlm. 823.

<sup>17</sup>Masa penulisan buku ini terbagi dalam tiga fase: (1) 1970-1980. Fase ini adalah periode ketika ia tengah kuliah di Dublin, Ireland, ketika ia merasa bahwa kajian keislamannya tidak menghasilkan sesuatu yang bermakna terutama setelah mengkaji *al-Dzîkr*, baik menyangkut metodologi, istilah-istilah pokok, juga pemahaman tentang risalah dan nubuwah. Ia melihat bahwa kajian keislaman telah terjebak dalam tradisi taqlid, pembahasannya hanya itu-itu saja dan hanya mengekor pada pemikiran sebelumnya; kalam ('*aqidah*) hanya berputar di seputar Mu'tazilah atau Asy'ariyah saja; fiqih hanya di seputar mazhab-mazhab fiqih yang lima, yang semua ini di mata Syahrur telah menjadi ideologi yang mematikan kreatifitas ilmiah. (2) 1980-1986. Fase ini dianggap sebagai periode terpenting, sebab pada periode inilah Syahrur bertemu dengan, Ja'far Dik al-Bab, teman sejawatnya yang juga Dosen di Universitas Damaskus, yang menulis disertasinya dalam bidang ilmu bahasa. Ja'far al-Bab inilah yang memperkenalkannya dengan teori-teori linguistik, terutama dari tokoh-tokoh al-Farai, Abu 'Ali al-Farisi dan muridnya Ibn Jinni dan 'Abd al-Qahar al-Jurjani. Dari sini, ia melakukan kajian intensif terhadap mushaf, baik yang berkenaan dengan istilah-istilah pokok seperti *al-Kitâb*, *al-Qur'ân*, *al-Furqân*, *al-Dzîkr*, *umm al-Kitâb*, *al-lauh al-mahfûdz*, dan *al-Imâm al-mubîn*, maupun istilah-istilah lain yang diramunya dalam perspektif baru seperti *al-inzâl wa al-tanzîl*, *al-ja'l*, dan sebagainya. Kajian ini berlangsung hingga 1982. Baru pada 1984-1986, ia mengkaji pemikiran-pemikiran pokok yang

Di bidang spesialisasinya sendiri, Syahrur sebetulnya juga termasuk menonjol, khususnya di negaranya sendiri, sebab pada 1972, bersama rekan-rekannya, ia membuka biro konsultasi teknik *Dar al-Istisyârât al-Handasiyah* di Damaskus, dan kemudian pada 1982-1983 kembali fihak universitas mengirimnya ke luar negeri sebagai tenaga ahli pada *al-Saud Consult*, Saudi Arabia.<sup>18</sup>

Syahrur juga menguasai bahasa Inggris dan Rusia. Namun, secara garis besar, karya-karya Syahrur dibagi ke dalam dua kategori:

1. Bidang teknik: *al-Handasah al-Asâsiyyah* (3 Volume) dan *al-Handasah al-Turâbiyyah*
2. Bidang keislaman (semuanya diterbitkan oleh al-Ahali li al-Tiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', Damaskus): *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah* (1990)<sup>19</sup>, *Dirâsah Islâmiyyah Mu'âshirah fi al-Daulah wa al-Mujtama'* (1994), *Al-Islâm wa al-Imân: Manzumah al-Qiyam* (1996), dan *Masyrû' Mitsâq al-'Amâl al-Islâmî* (1999).

Di samping itu, Syahrur juga kerap menyumbangkan buah-pikirannya lewat artikel-artikel dalam seminar atau media publikasi, seperti "The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies", dalam, *Muslim Politics Report*, 14 (1997), dan "Islam and the 1995 Beijing World Conference on Woman", dalam, *Kuwaiti Newspaper*, dan kemudian dipublikasikan juga dalam, Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1998).

### Kegelisahan (*Sense of Crises*) Akademik Muhammad Syahrur

Sebuah teori mengatakan bahwa setiap kegiatan intelektual yang memancar dari suatu kegelisahan tidak dapat dipisahkan dari problematika sosial yang melingkupinya.<sup>20</sup> Dengan kata lain, sebuah konstruk pemikiran yang muncul memiliki relasi signifikan dengan realitas sosial sebagai respon dan dialektika pemikiran dengan berbagai fenomena yang berkembang di masyarakat.<sup>21</sup> Syahrur, dalam menelorkan ide-idenya, khususnya terkait dengan masalah

---

terkait dengan ayat-ayat al-Qur'an bersama temannya tersebut. (3) 1986-1990. Dalam fase ini Syahrur melakukan sistematisasi dari pemikiran-pemikirannya bersama Ja'far al-Bab tentang tema-tema atau bab-bab yang ditulisnya dalam dua periode sebelumnya. Pekerjaan ini berlangsung hingga diterbitkannya buku ini pada 1990. Lihat, *Ibid.*, hlm. 46-48.

<sup>18</sup>*Ibid.*, hlm. 823.

<sup>19</sup>1990 adalah tahun buat pertama kalinya karya ini dipublikasikan, dan pada 1992, kembali karya ini dicetak oleh penerbit bersangkutan bersama-sama dengan Sina li al-Nasyr, Mesir.

<sup>20</sup>Lihat, Nashr Hamid Abu-Zayd, *al-Tafkîr fi Zamân al-Takfîr*, hlm. 128-132.

<sup>21</sup>Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Isyâliyyat al-Fikr al-'Arabî al-Mu'âshir* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1989), hlm. 13.

keislaman, tidak lepas dari teori ini. Ide-idenya muncul setelah secara sadar mengamati perkembangan dalam tradisi ilmu-ilmu keislaman kontemporer. Didasarkan atas teori bahwa kebenaran ilmiah sifatnya tentatif,<sup>22</sup> Syahrur lalu mencoba mengelaborasi kelemahan-kelemahan dunia Islam dewasa ini. Menurutnya, pemikiran Islam kontemporer memiliki problem-problem berikut:<sup>23</sup>

1. Tidak adanya metode penelitian ilmiah yang obyektif, khususnya terkait dengan kajian Nash (ayat-ayat *al-Kitâb*) yang diwahyukan kepada Muhammad.
2. Kajian-kajian keislaman yang ada seringkali bertolak dari perspektif-perspektif lama yang dianggap sudah mapan, yang terperangkap dalam kungkungan subyektifitas, bukan obyektifitas. Kajian-kajian itu tidak menghasilkan sesuatu yang baru, melainkan hanya semakin memperkuat asumsi yang dianutnya.
3. Tidak dimanfaatkannya filsafat humaniora, lantaran umat Islam selama ini masih mencurigai pemikiran Yunani (Barat) sebagai keliru dan sesat.

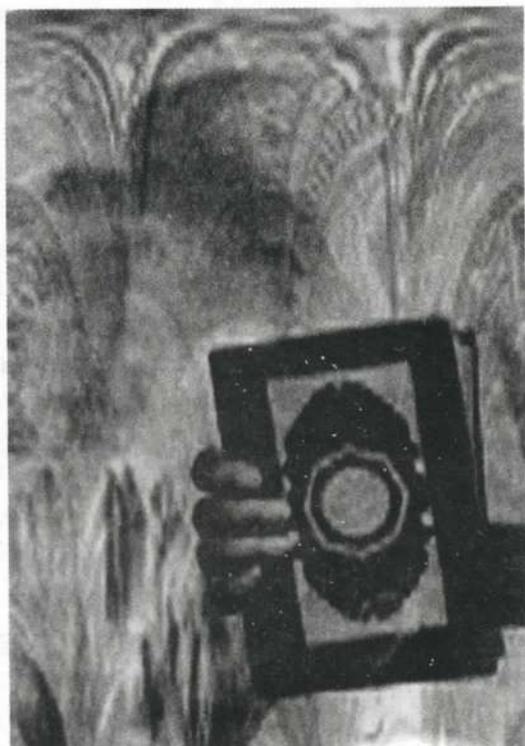
4. Tidak adanya epistemologi Islam yang valid. Hal ini berdampak pada fanatisme dan indoktrinasi mazhab-mazhab yang merupakan akumulasi pemikiran abad-abad silam, sehingga pemikiran Islam menjadi sempit dan tidak berkembang.
5. Produk-produk fiqh yang ada sekarang (*al-fuqahâ' al-khamsah*) sudah tidak relevan lagi dengan tuntutan modernitas. Yang diperlukan adalah formulasi fiqh baru. Kegelisahan semacam ini sebetulnya sudah muncul dari para kritikus, Tapi, umumnya hanya berhenti pada kritik tanpa menawarkan alternatif baru.

Di tempat lain, Syahrur mengatakan, kajian-kajian keislaman yang ada sering melupakan dimensi universalitasnya (*shâlih li kull zamân wa makân*). Indikasinya, konstruksi fiqh selalu berada pada posisi keberpihakan; bahwa saya sajalah yang paling benar. Formulasi fiqh seperti ini menghalangi umat Islam sendiri dari prinsip dasar syariah, yaitu keberadaan Muhammad sebagai Rasul untuk semua manusia, dan risalahnya tetap layak dan relevan untuk segala

---

<sup>22</sup>Tentatif dalam pengertian bahwa dalam tradisi keilmuan diyakini ilmu itu bersifat sementara, dan tidak harus menjadi sebuah ideologi yang mematikan kreatifitas. Hal ini sebagaimana tampak pada banyak penemuan ilmiah anak manusia yang semula diyakini secara ketat bahkan telah 'mengideologi', tetapi akhirnya terbukti salah. Syahrur mengambil contoh kasus di mana pernah selama ratusan tahun orang meyakini bahwa matahari mengelilingi bumi, hingga datang seseorang (maksudnya Copernicus, pen.) yang membenarkannya, dengan mengatakan bahwa bumilah yang mengelilingi matahari. Analogi semacam ini mendorong Syahrur sebagai seorang Muslim untuk melihat doktrin yang berkembang dalam keilmuan Islam. Hingga ia menjumpai bahwa ternyata di sana tidaklah lebih baik dari tradisi dalam spesialisasi keilmuannya sendiri. Lihat, Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, hlm. 29-30.

<sup>23</sup>*Ibid.*, hlm. 30-32.



zaman dan tempat.<sup>24</sup> Karakter fiqh yang sering dilupakan ini menurut Syahrur adalah *hanifiyyah* (elastisitas, perubahan). Celakanya, “kesalahan” ini dilegalkan dengan klaim “pintu ijtihad telah tertutup dalam teks yang *qath’i* dan *shârih*”. Bagi Syahrur:

Andaikata Islam itu cocok dan relevan untuk segala tempat dan waktu, niscaya setiap orang harus mengakui bahwa *al-Kitâb* (al-Qur’an dalam pengertian umum, pen.) itu diturunkan kepada kita yang lahir pada paruh kedua abad ke-20

ini, dan seolah-olah Nabi Saw baru saja meninggal dan telah menyampaikannya pada kita.<sup>25</sup>

Karena itulah, Syahrur sangat bersikeras bahwa tiap-tiap generasi mampu memberikan interpretasi al-Qur’an yang memancar dari realitas yang muncul dan sesuai dengan kondisi di mana mereka hidup. Hasil interpretasi al-Qur’an generasi awal tidaklah mengikat masyarakat Muslim modern. Bahkan lebih jauh, kesalahan utama fiqh Islam dan tafsir al-Qur’an konvensional sekarang ini bersumber dari kesalahan metodologi yang tidak memperhatikan karakteristik dan fleksibilitas pengertian teks-teks Kitab Suci, sehingga membebani punggung umat dan tidak sesuai lagi dengan kemajuan ilmu pengetahuan serta situasi dan kondisi abad ke-20.<sup>26</sup> Syahrur yakin bahwa Muslim modern, karena kemajuan budaya dan ilmu pengetahuan mempunyai perangkat pemahaman metodologis yang lebih baik dibandingkan para pendahulunya (abad ke-7 M) dalam memahami pesan-pesan Allah (al-Qur’an) yang disampaikan kepada Rasul-Nya.<sup>27</sup> Sebagai konsekuensi dari keyakinan ini, Syahrur, ketika menerapkan model pembacaan al-Qur’annya, memilih kamus *Maqâyis al-Lughah*-nya Ibn Faris—pakar ilmu mod-

<sup>24</sup>*Ibid.*, hlm. 446.

<sup>25</sup>*Ibid.*, hlm. 44.

<sup>26</sup>Halah al-Quri, *Qirâ’ah fi al-Kitâb wa al-Qur’ân* (Kairo: Dar al-Fikr al-Islami, t.t.), hlm. 127.

<sup>27</sup>Lihat, Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur’ân*, hlm. 44; 472; Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, hlm. 246.

ern (linguistik)—sebagai referensi utama dalam mencari perbedaan makna kata-kata yang dikajinya.<sup>28</sup>

### Metodologi Muhammad Syahrur

Agar lebih jelas bagaimana peta pemikiran Syahrur, berikut ini akan coba ditampilkan sisi metodologinya, yang terdiri dari epistemologi pengetahuannya dan metodenya dalam mengkaji al-Qur'an.

### Pengetahuan Manusia: Epistemologi Syahrur mengatakan:

... sesungguhnya sumber pengetahuan manusia adalah alam materi yang berada di luar eksistensi manusia itu sendiri. Artinya, pengetahuan yang sesungguhnya tidak bersifat khayalan, tidak merupakan abstraksi dari gambaran-gambaran purbasangka, tetapi hal-hal yang sesuai dengan realitas, sebab wujud segala sesuatu yang berada di luar kesadaran manusia itu adalah kunci kebenarannya.<sup>29</sup>

Karena kebenaran dalam pandangan Syahrur adalah kebenaran yang sesuai dengan realitas empirik yang berada di luar eksistensi manusia, maka pengetahuan manusia tidaklah independen sebagaimana yang ada dalam persepsi pikiran yang tidak sesuai dengan realitas.

Menurut Syahrur, pemahaman seperti ini memperoleh justifikasi dari surat al-Nahl ayat 78.<sup>30</sup> Dengan landasan ini pula, maka kajian filsafat Islam kontemporer harus didasarkan pada pengetahuan rasional ilmiah sebagai hasil dari cerapan inderawi (empiris; pendengaran dan penglihatan) manusia dalam rangka memperoleh pengetahuan teoritis murni (*al-ma'rifah al-nadzriyyah al-mujarradah*). Syahrur tidak mengakui keunggulan pengetahuan intuitif (*isyraqiyyah-ilhâmiyyah*) yang dianut oleh *ahl al-kasyf* atau *ahl Allâh*,<sup>31</sup> sebab realitas obyektif bagi Syahrur, adalah kebenaran yang sesuai dengan realitas empirik.

Dengan demikian, pengetahuan yang dihasilkan manusia, berawal dari proses berpikir yang dibatasi oleh cerapan inderawi, lalu meningkat pada pikiran yang abstrak. Titik pengetahuan manusia adalah alam inderawi yang tidak lain adalah alam material yang kemudian meluas hingga mencakup apa saja yang diketahui oleh manusia melalui akalanya. Konsepsi Syahrur tentang ini pada gilirannya berimplikasi pada keyakinan bahwa al-Qur'an tidak bertentangan dengan filsafat yang merupakan induk dari ilmu pengetahuan.<sup>32</sup> Allah sangat

<sup>28</sup>Jamal al-Banna, *Nahwa Fiqh Jadid* (Kairo: Dar al-Fikr al-Islami, 1996), hlm. 126.

<sup>29</sup>Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, hlm. 42.

<sup>30</sup>"Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun, dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan dan hati, agar kamu bersyukur". Departemen Agama R.I., *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Surabaya: Surya Cipta Aksara, 1993), hlm. 413.

<sup>31</sup>Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, hlm. 42-43.

<sup>32</sup>*Ibid.*, hlm. 43.

menjunjung kedudukan akal manusia, dan karenanya tidak ada pertentangan antara wahyu dan akal, serta tidak ada pertentangan antara wahyu dan realitas. Dari sini pun Syahrur meyakini bahwa semua yang terkandung dalam wahyu itu menerima pemahaman yang sesuai dengan kebutuhan dan kemampuan manusia.<sup>33</sup>

Adapun terhadap alam *syahâdah* atau alam *ghaib*, pada dasarnya adalah bersifat materi. Alam *syahâdah* adalah materi yang mampu diketahui manusia melalui inderanya dan kemudian mentransformasikannya ke dalam nalar rasionalitasnya, sedang alam *ghaib* adalah alam materi yang belum mampu diketahui manusia karena tingkat perkembangan keilmuan yang belum mampu menggapainya.<sup>34</sup> Singkatnya, pengetahuan dalam pandangan Syahrur hanya dapat diperoleh jika didasarkan atas materialitas, realitas empirik, dan bukan melalui tradisi mistik. Maka dari sini dapat disimpulkan bahwa epistemologi pengetahuan Syahrur dapat digolongkan ke dalam materialisme-empiris.

### Metode dan Pendekatan dalam "Membaca" al-Qur'an

Sketsa epistemologis di atas mengesankan bahwa betapa Syahrur

sebagai seorang saintis, tipikal keilmuannya yang mengedepankan sifat-sifat empirik, rasional, dan ilmiah sangat kental mewarnai landasan metodologisnya. Hal ini pulalah yang kemudian menjadi pijakan teoretiknya dalam mengkaji teks suci al-Qur'an.<sup>35</sup> Metode dan pendekatan yang digunakan Syahrur dalam mengkaji al-Qur'an secara umum didasarkan atas teori-teori yang terdapat dalam filsafat bahasa (linguistik). Tentu saja, ini berawal dari pertemuan Syahrur dengan Ja'far Dik al-Bab yang kemudian memperkenalkan formulasi linguistik Abu 'Ali al-Farisi.<sup>36</sup> Dalam formulasi ini, terangkum dua dasar teoretis dari dua soko-guru utama: 1. Teori linguistik Ibn Jinni dalam *Khashâish*-nya, dan 2. Teori linguistik Imam Jurjani dalam *Dalâ'il al-Ijâz*. Linguistik Ibn Jinni didasarkan atas teori-teori: (a) adanya struktur bahasa atau kalimat, termasuk suara sebagai sumber bahasa, (b) bahasa tidak tercipta dalam satu waktu melainkan berkembang secara evolutif, (c) bahasa senantiasa mengikuti sistematika atau aturan strukturnya, dan (d) perpautan antara bahasa, suara, dengan kondisi psikologis penggunaannya.<sup>37</sup> Sedang teori-teori linguistik dari Imam Jurjani, antara lain: (a) struktur bahasa dan fungsi transmisinya, dan (b) keterkaitan antara

<sup>33</sup>*Ibid.*, hlm. 194.

<sup>34</sup>*Ibid.*, hlm. 43.

<sup>35</sup>Lihat, *Ibid.*, hlm. 42.

<sup>36</sup>Lihat, *Ibid.*, hlm. 47.

<sup>37</sup>Ja'far Dik al-Bab, "Taqdim al-Manhaj al-Lughawî fi al-Kitâb", dalam, *Ibid.*, hlm. 20-21.

bahasa dengan pemikiran.<sup>38</sup>

Bila kedua akumulasi teori ini dikombinasikan, hasilnya adalah: (a) bahasa mempunyai struktur, (b) bahasa merupakan penampakan fenomena sosial, dan (c). keterkaitan antara bahasa dan pemikiran.<sup>39</sup> Tetapi, formulasi linguistik seperti ini semata belum cukup bagi Syahrur untuk menopang pemikirannya dalam mengkaji teks-teks al-Qur'an. Karena itu, sebagaimana juga memperoleh dukungan dari *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*-nya al-Farisi, yang notabene adalah teori yang berasal dari al-Farisi sendiri yang diajarkan oleh gurunya Tsa'lab,<sup>40</sup> Syahrur menemukan asumsi dasarnya yaitu bahwa dalam bahasa Arab tidak ditemukan adanya sinonim (*murâdif*).<sup>41</sup> Dari situlah kemudian Syahrur membuat pembatasan kaedah dasar-dasar metodologi linguistiknya, yaitu:<sup>42</sup>

1. Dalam bahasa tidak ada sinonim, bahkan boleh jadi dalam satu kata

memiliki makna yang banyak. Apa yang selama ini diyakini sebagai sinonim tidak lebih dari sebuah kepalsuan atau muslihat (*khud'ah*).<sup>43</sup>

2. Kata adalah ekspresi dari makna

3. Yang paling penting dari bahasa adalah makna.

4. Bahasa apa pun tidak akan dapat dipahami bila tidak ditemukan adanya kesesuaian bahasa itu dengan rasio dan realitas obyektif.

Dengan dasar metodologis seperti ini, Syahrur lalu mengkaji makna-makna yang terkandung dalam teks (ayat-ayat) al-Qur'an melalui metode yang disebutnya dengan *tartil*. Perangkat metode ini menurutnya, memperoleh justifikasi dari surat al-Muzammil ayat 4 (... *Dan bacalah al-Qur'an itu secara tartil*).<sup>44</sup> Berbeda dari ulama pada umumnya yang menafsirkan *tartil* dengan membaca (*tilâwah*),<sup>45</sup> *tartil*, yang berasal dari akar kata *al-ratl* yang artinya "barisan pada urutan tertentu", ditafsirkan

<sup>38</sup>*Ibid.*, hlm. 21.

<sup>39</sup>*Ibid.*, hlm. 22.

<sup>40</sup>Tsa'lab mengatakan bahwa dugaan tentang adanya kata sinonim dalam bahasa Arab pada dasarnya tidak lain dari kata yang saling menjelaskan. Lihat, *Ibid.*, 24.

<sup>41</sup>*Ibid.* (Muhammad Syahrur), hlm. 44.

<sup>42</sup>*Ibid.*, 196.

<sup>43</sup>*Ibid.*, hlm. 47. Bertolak dari sinilah Syahrur mengkaji kembali kosa kata yang selama ini dianggap sinonim, seperti *risalah-nubuwwah*, *iman-islam*, *uluhiyyah-rububiyyah*, dan sebagainya.

<sup>44</sup>*Ibid.*, hlm. 196-197.

<sup>45</sup>Lihat misalnya, Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj* (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir & Damaskus: Dar al-Fikr, 1991), jld. 29, hlm. 190, 192; Muhammad Husain al-Thabathaba'i, *al-Mizân fi Tafsîr al-Qur'ân* (Beirut: Mu'assasah al-'Alami li al-Mathbu'at, 1991), jld. 20, hlm. 67, yang sama-sama menafsirkan *tartil* sebagai membaca dengan huruf-huruf yang jelas.

Syahrur dengan “mengambil ayat-ayat yang berkaitan dengan satu topik dan mengurutkan sebagiannya di belakang sebagian yang lain”.<sup>46</sup> Metode ini bagi Syahrur, perlu dilakukan sebab banyak topik tertentu seperti penciptaan alam, penciptaan manusia, dan kisah para Nabi, disebutkan dalam al-Qur’an secara berserakan di berbagai surat. Maka agar memperoleh gambaran komprehensif dan afirmatif tentang suatu topik, ayat-ayat berserakan itu harus dipertemukan.

Selanjutnya, dalam mempertemukan ayat-ayat yang mungkin berserakan itu, dengan didasarkan bahwa kata adalah ekspresi dari makna, dan yang terpenting dari suatu bahasa adalah maknanya, maka Syahrur menggunakan pendekatan semantik dengan analisa paradigmatis dan sintagmatis.<sup>47</sup> Semantik adalah “ilmu yang berhubungan dengan fenomena makna dalam pengertian yang paling luas dari kata. Sedemikian luas, hingga hampir apa saja yang mungkin dianggap mempunyai makna dapat dinyatakan sebagai obyek semantik”. Makna dalam pengertian ini dilengkapi dengan persoalan-persoalan penting para pemikir dari berbagai latar belakang keilmuan

seperti sosiologi, antropologi, psikologi, logika simbolik, matematik, rekayasa elektronik, dan lain-lain. Di samping itu sebagai studi makna, semantik senantiasa berkembang.<sup>48</sup> Semantik Syahrur, dalam kaitan ini, tentu saja ditopang dan dikembangkan sesuai dengan minat, kecenderungan, dan latar belakang keilmuannya sendiri.

Adapun analisa paradigmatis yang dimaksud ialah suatu analisa pencarian dan pemahaman terhadap sebuah konsep (makna) suatu simbol (kata) dengan cara mengaitkannya dengan konsep-konsep dari simbol-simbol lain yang mendekati dan yang berlawanan. Sedangkan analisa sintagmatis adalah analisa yang bertujuan untuk menentukan mana makna yang paling tepat di antara makna-makna yang ada, di mana setiap kata pasti dipengaruhi oleh hubungannya secara linear dengan kata-kata di sekelilingnya.<sup>49</sup> Dalam meramu semantik dengan dua model analisisnya ini Syahrur kerap kali menggunakan metafora dan analogi yang diambilnya dari bidang keahlian dasarnya, ilmu teknik dan sains, terutama sekali adalah penggunaan analisa matematik (*al-tahlili al-riyâdli*) dan fisika.<sup>50</sup>

<sup>46</sup>Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur’ân*, hlm. 197.

<sup>47</sup>Sahiron Syamsuddin, “Intertekstualitas dan Analisis Linguistik Paradigma/Sintagmatis: Studi atas Hermeneutika al-Qur’an Kontemporer Muhammad Syahrur”, hlm. 9.

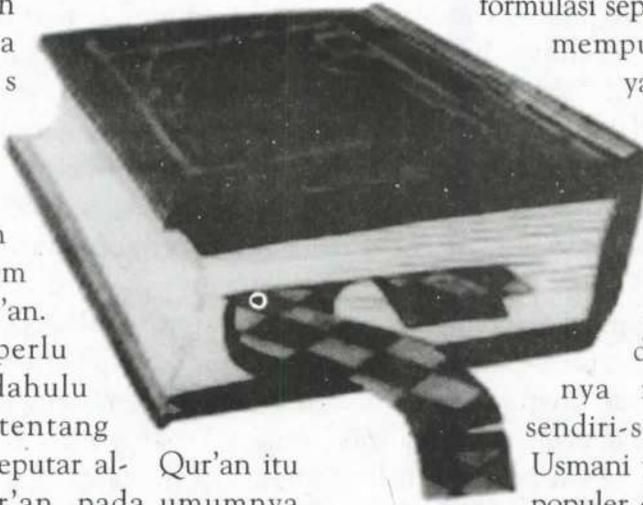
<sup>48</sup>Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung* (Salem, New Hampshire USA: Ayer Company Publishers Inc., 1987), hlm. 10-11.

<sup>49</sup>Sahiron Syamsuddin, “Intertekstualitas dan Analisis Linguistik Paradigma/Sintagmatis: Studi atas Hermeneutika al-Qur’an Kontemporer Muhammad Syahrur”, h. 9-10.

<sup>50</sup>Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, hlm. 246; Pengantar Artikel Muhammad Syahrur, “Islam and the 1995 Beijing World Conference on Woman”, dalam, Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook* (New York & London: Oxford University Press, 1998), hlm. 139.

## Kerangka Teori

Dengan kerangka metodologis Syahrur tersebut di atas, Syahrur memformulasikan teori baru dalam membaca al-Qur'an. Sebelumnya perlu dikemukakan dahulu konsepsinya tentang peristilahan di seputar al-Qur'an itu sendiri. Al-Qur'an, pada umumnya didefinisikan sebagai "Kalam Allah yang bermukjizat yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw, ditulis dalam mushaf-mushaf, disampaikan secara mutawatir, dan membacanya dianggap ibadah".<sup>51</sup> Al-Qur'an dipahami memiliki beberapa nama yang sesuai dengan 'watak' yang dibawakannya. Umpamanya, disebut *al-Qur'ân* lantaran ia adalah bacaan yang mulia; dinamakan *al-Furqân* karena fungsinya adalah sebagai pembeda (benar-salah, kafir-mukmin, dll.);<sup>52</sup> dan disebut *al-Kitâb* karena merupakan kumpulan huruf-huruf yang memuat banyak hal (kisah, berita, hukum, dan



lainnya).<sup>53</sup> Terhadap formulasi-formulasi seperti ini, Syahrur mempunyai konsepsi yang sama sekali berbeda. Bagi Syahrur, term *al-Qur'ân*, *al-Kitâb*, *al-Furqân*, *al-Dzîkr*, dan istilah lainnya memiliki arti sendiri-sendiri. Mushaf Usmani yang selama ini populer dengan sebutan *al-Qur'an*, oleh Syahrur disebut dengan *al-Kitâb*. Term *al-Kitâb* berasal dari akar *kataba*, artinya mengumpulkan beberapa hal satu sama lain dengan tujuan untuk memperoleh satu makna yang berfaedah atau untuk memperoleh satu topik tertentu guna mendapatkan satu pemahaman yang sempurna.<sup>54</sup> Bila muncul dalam bentuk ma'rifah (*al-Kitâb*), berarti "kumpulan dari berbagai topik yang diwahyukan Allah kepada Muhammad Saw dalam bentuk teks (*nash*), dan ayat-ayat mushaf yang tersusun dalam kumpulan itu dari awal surah al-Fâtîhah hingga akhir surah al-

<sup>51</sup>Shubhi al-Shalih, *Mabâhîts fi 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Dar al-'Ilm al-Malayin, 1977), hlm. 21; Muhammad Bakar Isma'il, *Dirâsat fi 'Ulûm al-Qur'ân* (Mesir: Dar al-Manar, 1991), hlm. 11.

<sup>52</sup>al-Zarkasyi, *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'ân* (Ttp.: Dar al-Ihya', 1957), jld. 1, hlm. 280.

<sup>53</sup>*Ibid.*, hlm. 276.

<sup>54</sup>Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, hlm. 51.

Nâs.<sup>55</sup> Sedangkan *al-Qur'ân* hanya merupakan bagian dari mushaf,<sup>56</sup> yang merupakan kumpulan sistem peraturan obyektif bagi eksistensi dan realitas perilaku dan peristiwa-peristiwa kemanusiaan.<sup>57</sup> Adapun *al-Dzîkr* adalah proses terjadinya *al-Qur'ân* (dari *Lauh Mahfûdz*) ke bentuk bahasa manusia yang diucapkan dalam bahasa Arab,<sup>58</sup> sedang *al-Furqân* adalah Sepuluh Perintah (*The Ten Commandments*).<sup>59</sup> Definisi-defenisi seperti ini diperoleh setelah Syahrur melakukan kajian semantik dengan analisa paradigmatis-sintagmatisnya.

Dalam membaca *al-Qur'ân* (*al-Qur'ân* dalam pengertian umum) tersebut, Syahrur membedakan antara realitas obyektif (*al-haqîqah al-maudhû'î*) dan realitas subyektif (*al-haqîqah al-dzâtiyyah*). Realitas obyektif adalah hal-hal yang berada di luar jangkauan

kemampuan manusia sehingga harus diterima begitu saja tanpa bisa dibantah dan dirubah, sedangkan realitas subyektif adalah hal-hal yang bersifat memberikan alternasi-alternasi. Dalam kaitan ini, Syahrur membedakan antara *al-Qur'ân* dan *umm al-Kitâb*. *Al-Qur'ân* berusaha untuk membedakan yang *haq* dan *bâthil* sedangkan *umm al-Kitâb* berusaha untuk membedakan antara yang halal dan yang haram. Dengan demikian, *al-Qur'ân* bersifat obyektif, sedangkan *umm al-Kitâb* bersifat subyektif.<sup>60</sup>

*Al-Qur'ân* dalam pemahaman Syahrur direpresentasikan oleh *al-nubuwwah*, sementara *umm al-Kitâb* direpresentasikan oleh *al-risâlah*. Konsep *al-nubuwwah*, dengan demikian, berusaha untuk membedakan antara yang *haq* dan yang *bâthil*, sedangkan *al-risâlah* berupaya untuk membedakan antara yang *halâl* dan

<sup>55</sup>*Ibid.*, 54.

<sup>56</sup>Hal ini didasarkan pada surat al-Hijr ayat 1. Kata *al-Qur'ân* pada ayat itu di *ataf*-kan dengan *al-Kitâb*, sementara menurut kaidah bahasa, '*ataf* memiliki dwi fungsi; menunjukkan adanya variabel antara satu sama lain, atau untuk menunjukkan yang khusus atau yang umum. Dalam ayat tersebut menurut Syahrur huruf *waw* berfungsi sebagai variabel (*li al-taghâyur*), sehingga *al-Qur'ân* merupakan salah satu dari *al-kitâb*. Lihat, *Ibid.*, hlm. 56-57.

<sup>57</sup>*Ibid.*, hlm. 62

<sup>58</sup>*Ibid.* Atau dalam bahasa lain, *al-Dzîkr* adalah bentuk bahasa yang diucapkan yang bersifat sakral bagi keseluruhan *al-Kitâb* tanpa melihat dan memahami isi kandungannya, ia adalah bentuk yang terakhir. Lihat, *Ibid.*, hlm. 17.

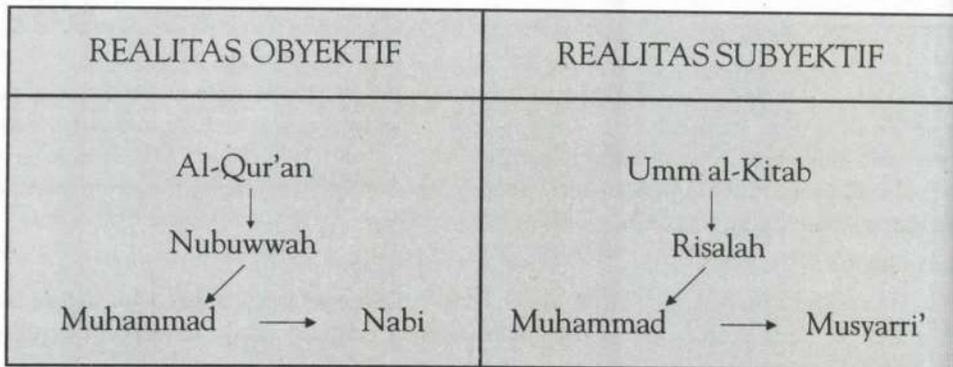
<sup>59</sup>"Sepuluh Perintah" dimaksud adalah sebagaimana yang terdapat dalam surat al-An'âm: 151-153, yang semula diturunkan kepada Musa as, yaitu: larangan syirik, berbakti pada orangtua, larangan membunuh anak-anak karena takut kemiskinan, larangan mendekati perbuatan keji yang tampak atau tersembunyi, larangan membunuh jiwa selain alasan yang benar, larangan mendekati harta anak yatim, kecuali dengan cara bermanfaat hingga ia dewasa, adil dalam menakar/menimbang, berlaku adil, menepati janji, dan mengikuti segala perintah Allah ini. Lihat, *Ibid.*, hlm. 65.

<sup>60</sup>Lihat, *Ibid.*, hlm. 103.

yang *harâm*, sebab ia hanyalah merupakan norma-norma perilaku yang boleh dikerjakan atau juga ditinggalkan.

Syahrur dalam hal ini sangat dipengaruhi oleh epistemologi pengetahuannya yang realistik-empirik; bahwa realitas obyektif dan seluruh tatanannya merupakan realitas yang berada di luar kesadaran dan kemampuan manusia. Matahari adalah realitas, diterima atau pun tidak, diketahui atau pun tidak, sehingga dikatakan bahwa realitas matahari adalah sesuatu yang *haq*. Demikian pula halnya dengan kematian, hari kiamat, dan kebangkitan, dan hal-hal obyektif lainnya. *Al-Qur'ân* juga adalah realitas obyektif yang berada di luar kesadaran manusia. Ada pun cara untuk mengetahui realitas obyektif ini menurut Syahrur, adalah dengan mengikuti kaidah-kaidah pembahasan

ilmiah obyektif, terutama, filsafat, kosmologi, fisika, kimia, biologi, sejarah, dan ilmu-ilmu obyektif serta ilmu alam yang lain. Sementara *al-risâlah*, bagi Syahrur, adalah bersifat subyektif, dalam arti bahwa manusia masih berhak dan mampu untuk melakukan pilihan. Umpamanya, perintah agar melakukan shalat, zakat, dan haji, masih memunculkan kemungkinan untuk memilihnya, bisa diterima atau malah dilanggar. Sehingga demikian ini tidak bisa dikatakan sebagai sesuatu yang *haq*, yang berarti ia bersifat subyektif.<sup>61</sup> Dalam kerangka teoretik seperti itulah Syahrur lalu membedakan kedudukan antara Muhammad sebagai seorang *nabi* yang membawa konsep *nubuwwah* dan Muhammad sebagai *musyarri'* yang membawa konsep *risâlah*.



<sup>61</sup>Lihat, *Ibid.*, hlm. 103-105.

Dalam kaitan kepatuhan kepada seorang Muhammad Saw., Syahrur memisahkan perbuatan-perbuatan yang menjadi pembebanan dari yang bukan merupakan pembebanan terhadap manusia. Sehingga menurutnya, kita harus mengikuti Muhammad dalam kaitannya sebagai suri tauladan (*uswah*) dalam menerapkan doktrin-doktrin ketuhanan yang sesuai dengan kondisinya ketika itu (*sunmah*). Sebaliknya, kita tidak harus mengikuti tradisi oral maupun tindakan-tindakannya yang sosiologis yang terangkum dalam "hadis", sebab Muhammad hanyalah varian sejarah pertama mengenai bagaimana aturan-aturan Tuhan dapat diterapkan dalam masyarakat Arab ketika itu, dan kita tidak harus membuat pilihan yang sama dengan pilihan yang dilakukan oleh Muhammad,<sup>62</sup> sebab kita adalah bagian dari varian sejarah tertentu yang secara kondisional berbeda.

### Beberapa Hasil Pembacaan al-Qur'an Muhammad Syahrur

Menyebut di antara yang benar-benar baru dari hasil pembacaan Syahrur, sembari mencermati nilai-nilai aplikatif dari metodologinya adalah:

#### 1. Uluhiyyah dan Rububiyyah

Berangkat dari pemikiran bahwa tidak ada sinonim dalam bahasa Arab,

istilah *Ilah* dan *Rabb* untuk menyebut Allah dalam al-Qur'an bagi Syahrur, masing-masing memiliki konotasi yang berbeda, sekali pun *reference* (yang dirujuk)-nya adalah satu (Allah). Term *al-rabb* berarti pemilikan (*al-milk*) dan penguasaan (*al-siyâdah*).<sup>63</sup> Term ini bermakna realitas obyektif (*al-haqiqah al-maudhu'iyah*) yang berada di luar kesadaran manusia. *Rububiyyah* Allah adalah konsep hubungan penguasaan, pemilikan, dan pengaturan Allah terhadap seluruh makhluk-Nya, berakal atau tidak, dan beriman atau kafir. *Rububiyyah* Allah bersifat memaksa (*qâhir*); suka atau tidak suka, seluruh makhluk adalah berada dalam kekuasaan Allah. Manusia tidak berhak melakukan pilihan untuk menolak, sebab yang ada hanyalah pengakuan akan kebesaran Allah Sang Pencipta dan Pemelihara alam semesta.<sup>64</sup> Dalam hal ini, iblis sekali pun tidak dapat mengingkari *rububiyyah* Allah. Menerima *rububiyyah*-Nya berarti tunduk kepada sunnah yang ditetapkan-Nya bagi alam.

Pandangan Syahrur ini terakumulasi setelah ia melakukan metode *tartil*-nya, yaitu dengan mengumpulkan ayat-ayat yang memuat kata *rabb* dalam berbagai konteksnya, yaitu antara lain: surat al-Baqarah ayat 30; Yusuf ayat 41, 42; al-Nâzi'ât ayat 24; Hud ayat 56; al-Kahf ayat 27; al-Isrâ' ayat 102; al-Nabâ' ayat 37, dan Nuh ayat 28. Dengan menggunakan

<sup>62</sup>Lihat, *Ibid.*, hlm. 38, 549-554.

<sup>63</sup>*Ibid.*

<sup>64</sup>*Ibid.*, hlm. 123.

analisa sintagmatis, Syahrur membuktikan bahwa term *rabb* pada ayat-ayat tersebut dikaitkan dengan kata-kata seperti *jâ'il fi al-ardl khalîfah, khâliq kull syai', urzuq ahlahu* (berilah rizki pada penduduk Mekkah). Hal ini menunjukkan bahwa konsep *rububiyyah* berkaitan dengan penciptaan, pemilikan, dan pengaturan alam semesta.<sup>65</sup> Sehingga dari sini pun menurut Syahrur dapat dipahami mengapa ayat-ayat yang mengandung doa manusia kepada Allah selalu menggunakan term *rabb* (*rabbi, rabbanâ*). Hal ini sebagaimana tampak dalam surat Nuh ayat 28; al-Baqarah ayat 201; dan al-Mâ'idah: 83.<sup>66</sup>

Lain halnya dengan *rububiyyah*, konsep *uluhiyyah*, yakni eksistensi Allah sebagai Dzat yang disembah berkaitan erat dengan *ikhtiyâr* manusia. *Uluhiyyah* merupakan ketaatan manusia untuk menjalankan Kode Etik (peraturan, perundang-undangan).<sup>67</sup> Dengan demikian, konsep *uluhiyyah* adalah bersifat subyektif (*al-dzâtiyyah*). Dalam banyak ayat, manusia diperintahkan untuk menyembah hanya kepada Allah. Namun, manusia diberi hak memilih untuk melaksanakannya atau malah melanggarnya. Mereka yang menerima *uluhiyyah* Allah disebut dalam al-Qur'an dengan *muslimun*, sementara yang melanggarnya disebut dengan *kâfirûn*;

merupakan aplikasi dari paradigmatisnya. Oleh karena perintah mengakui uluhiyyah Allah itu hanya ditujukan kepada makhluk berakal, maka *uluhiyyah* Allah datang setelah *rububiyyah*-Nya. Berbeda dengan term *al-rabb*, term *al-ilah* yang disebutkan dalam al-Qur'an, seperti Q.S. Ali Imrân: 18; al-Baqarah: 133, 163; al-An'âm: 19; Yûnus: 90; Hud: 50; al-Mu'minûn: 32, dan lain-lain, selalu dikaitkan dengan konsep ketauhidan, larangan berbuat syirik, dan ketundukan terhadap hukum-hukum ilahi; merupakan aplikasi dari analisa sintagmatisnya. Dengan demikian, konsep uluhiyyah berkaitan erat dengan konsep *al-risâlah* Muhammad. Selain itu, keberadaan konsep *uluhiyyah* ini muncul setelah terciptanya manusia sebagai makhluk yang berakal yang dituntut untuk melaksanakan aturan-aturan Tuhan tersebut.<sup>68</sup>

## 2. Istiqamah dan Hanifiyyah

Berangkat dari kepeduliannya terhadap dimensi universalitas Islam, Syahrur menemukan bahwa ada dua kata-kunci dalam hal ini, yaitu: *al-istiqâmah* dan *al-hanîf*. Term *al-hanîf* berasal dari *hanafa* yang berarti bengkok, melengkung; *ahnafa*, orang yang berjalan di atas kakinya; atau *hunafâ*, orang yang bengkok kakinya.<sup>69</sup> Terhadap term ini, Syahrur melacak surat al-An'âm ayat 79,

<sup>65</sup>Lihat, *Ibid.*, hlm. 123-129.

<sup>66</sup>*Ibid.*, hlm. 128.

<sup>67</sup>*Ibid.*, hlm. 129.

<sup>68</sup>Lihat, *Ibid.*, hlm. 122-129.

<sup>69</sup>*Ibid.*, hlm. 448.

161; al-Rûm ayat 30; al-Bayyinah ayat 5; al-Hajj ayat 31; al-Nisâ' ayat 125, al-Nahl ayat 120, 123, dan lain-lain.

Adapun term *al-istiqâmah*, yang merupakan *mustaq* dari *qaûm*, mempunyai dua arti: kumpulan manusia laki-laki, dan berdiri tegak (*al-intishâb*) atau kuat (*al-'azm*). Bersumber dari term *al-intishâb* ini, muncullah kata *al-mustaqîm* dan *al-istiqâmah*, sebagai lawan dari melengkung (*al-inhîrâf*), sementara dari term *al-'azm*, muncul term *al-dîn al-qayyim* (agama yang kuat). Tentang makna kuat ini, Syahrur menunjukkannya pada surat al-Nisâ' ayat 34 dan al-Baqarah ayat 255. Hal ini selanjutnya mengantarkan Syahrur pada sebuah ayat dalam surat al-An'âm ayat 161, di mana dalam ayat ini, secara bersama-sama memuat *al-istiqâmah* dan *al-hanifiyyah* sekaligus.<sup>70</sup> Hal ini bagi Syahrur, membuahkannya pertanyaan, sebab betapa mungkin *al-Islâm*, agar menjadi kuat, dapat terakumulasi dari dua hal yang kontradiktif. Pertanyaan inilah yang mendorong Syahrur untuk mengadakan pelacakan lebih lanjut. Maka di sinilah ia kemudian menerapkan analisa paradigmatis-sintagmatisnya. Analisa paradigmatisnya tampak ketika dibandingkan *hanafa* dengan *janafa*—yang artinya condong kepada kebagusan (al-Baqarah: 182)—<sup>71</sup>atau ketika

dipertentangkannya konsep *hanafa* dengan konsep *al-istiqâmah*, yang kemudian memaparkan bahwa tidak pernah ditemukan *ihdinâ ila al-hanifiyyah*, tetapi *ihdinâ al-shirâth al-mustaqîm*, yang kemudian melahirkan kesimpulan bahwa *al-shirâth al-mustaqîm* inilah yang menjadi batasan ruang gerak dinamika manusia dalam menetapkan hukum.<sup>72</sup> Adapun sintagmatisnya, nampak misalnya ketika Syahrur mengaitkan *hanafa* dengan kata-kata seperti *fithrata Allah*, *fathara al-samawât wa al-ardl*, dan *millah Ibrâhîm*,<sup>73</sup> dan mengaitkan *istiqâmah* dengan *al-Hayy* dan *al-rijâl*.<sup>74</sup>

Di samping analisa paradigmatis-sintagmatis ini, Syahrur juga menganalisisnya secara matematik, di mana hubungan antara *al-hanifiyyah* dengan *al-istiqâmah* digambarkan dengan sebuah kurva dan garis lurus yang bergerak pada sebuah matriks. Sumbu X merepresentasikan zaman atau konteks waktu, sejarah, dan sumbu Y sebagai undang-undang yang ditetapkan Allah. Kurva (*al-hanifiyyah*) yang menggambarkan dinamika, berjalan sejalan dengan sumbu X. Namun gerakan ini dibatasi oleh batasan hukum yang telah ditentukan Allah (sumbu Y). Dengan demikian, hubungan kurva-garis lurus seluruhnya adalah dialektik, di mana yang tetap dan

<sup>70</sup>Ibid.

<sup>71</sup>Ibid.

<sup>72</sup>Lihat, *Ibid.*, hlm. 449.

<sup>73</sup>*Ibid.*, hlm. 447-448.

<sup>74</sup>*Ibid.*, hlm. 448.

yang berubah senantiasa saling terkait. Dialektika ini menunjukkan bahwa hukum dapat diadaptasikan sesuai dengan konteks ruang dan waktu.<sup>75</sup>

Dengan kata lain *al-hunafâ'* adalah sifat alami dari seluruh tatanan alam semesta. Langit dan bumi sebagai struktur kosmos, bergerak dalam garis lengkung, bahkan elektron terkecil pun juga tidak luput dari gerakan ini. Sifat inilah yang menjadikan tata kosmos itu menjadi teratur. *Al-dîn al-hanîf*, dengan demikian, adalah agama yang selaras dengan kondisi ini karena *al-hanîf* merupakan pembawaan yang bersifat fitriyyah. Manusia, sebagai bagian dari alam materi juga memiliki sifat pembawaan fitriyyah ini. Karena itulah maka *hanifiyyah* itu bersifat subyektif (*al-haqîqah al-dzâtiyyah*). Sejalan dengan fitrah ini, dalam aspek hukum juga demikian halnya. Hal ini dapat disaksikan dalam realitas masyarakat yang senantiasa bergerak dalam wilayah tradisi sosial, misalnya, tuntutan perubahan dalam adat tertentu. Karena itu, *al-shirâth al-mustaqîm* adalah

sesuatu yang niscaya untuk mengontrol dan mengarahkan perubahan itu, yang merupakan realitas obyektif (*al-haqîqah al-maudhu'iyah*).

Dari sinilah kemudian Syahrur memperkenalkan apa yang disebutnya teori batas (*hudûd, theory of limit*). Asumsi dasarnya adalah bahwa Allah, di dalam al-Qur'an, menetapkan konsep-konsep hukum maksimum dan minimum (*al-istiqâmah*), dan manusia senantiasa bergerak dari dua batasan ini (*al-hanifiyyah*).<sup>76</sup> Atas dasar semua ini, Syahrur yakin bahwa letak kekuatan Islam sebenarnya adalah pada dua sifat ini, sebab dari dua sifat yang berlawanan ini akan muncul beragam alternatif dalam penetapan hukum Islam sesuai dengan perkembangan tata kehidupan manusia. Sehingga Islam akan mampu merespon atas berbagai problem yang muncul, kapan dan di mana pun.<sup>77</sup>

Bila kedua contoh hasil penemuan Syahrur ini ditabelkan, maka tampak seperti ini:

REALITAS OBYEKTIF NUBUWWAH	REALITAS SUBYEKTIF RISALAH
1. Rububiyah 2. Istiqamah	1. Uluhiyyah 2. Hanifiyyah

<sup>75</sup>Lihat, *Ibid.*, hlm. 450-452.

<sup>76</sup>*Ibid.*, hlm. 579.

<sup>77</sup>Lihat, *Ibid.*, hlm. 449, 451.

## Penutup: Beberapa Komparasi Sekilas

Bila Syahrur dalam mengungkap kegelisahan akademiknya menganalogikan kebenaran Copernicus dalam memberangus tradisi taklid dalam sistem rotasi peredaran tata surya (lihat footnote 22), maka menurut Dale F. Eickelman, Syahrur sendiri adalah seorang pelaku Copernicus. Syahrur adalah seorang yang mengembangkan “proyek” Copernicus dalam interpretasi al-Qur’an.<sup>78</sup> Andai ternyata asumsi ini benar, Syahrur berarti lebih beruntung dari Copernicus, sebab ia tidak harus membayar kontroversi penemuannya dengan kematian.

Syahrur juga lebih beruntung bila dibandingkan dengan Hasan Hanafi dan Nasr Abu-Zayd di Mesir, di mana keduanya harus merasakan pahit-getirnya kehidupan berekspresi di negeri yang masih manganut hukum yang kaku. Bahkan dibandingkan dengan saudaranya yang ada di Pakistan semisal Fazlur Rahman, Syahrur juga tidak perlu harus “hijrah” ke luar negeri, sekali pun ia setingkat lebih “berani” ketimbang Rahman.<sup>79</sup>

Namun demikian, orientasi keislaman yang dibangun Syahrur adalah sama dengan Rahman, yaitu upaya untuk kembali kepada al-Qur’an. Dalam membaca al-Qur’an, Syahrur termasuk

tokoh yang menolak kaum fundamentalis yang mengkultuskan doktrin generasi awal Islam, tetapi tidak pula termasuk kaum sekularis yang menolak warisan Islam ini. Syahrur lebih menekankan kontekstualisasi sebuah teks dalam kehidupan masa kini. Dalam hal ini, Syahrur, jelas berbeda dari Bintu Syathi’ yang menganggap bahwa tugas penafsir hanyalah menyampaikan makna sebagaimana yang dipahami oleh generasi pertama dengan menggali *the original meaning*. Demikian juga halnya bila dibandingkan dengan Nashr Hamid Abu-Zayd. Jika Abu-Zayd

berawal dari realitas kemudian menuju teks dan kembali lagi kepada realitas secara dialektis, maka Syahrur berawal dari teks yang kemudian mengkontekstualisasikannya dengan realitas masa kini. Hanya saja, karena ia sama sekali mengabaikan sejarah ketika teks itu turun, maka terkesan ia begitu memaksakan penafsiran atas teks agar dapat *shâlih li kull zamân wa makân*. Keterpakuannya pada kajian linguistik juga menambah kesan ini. Tetapi terlepas dari itu, yang pasti, dunia Islam patut memberikan penghargaan yang tinggi kepada Dr. Muhammad Syahrur Daib atas kontribusinya dalam membangun sebuah metodologi baru dalam penafsiran al-Qur’an.\*



<sup>78</sup>Lihat, Dale F. Eickelman, “The Inside Islamic Reformation”, dalam, *The Wilson Quarterly*, Vol. 22 No. 1 (Winter, 1998).

<sup>79</sup>Lihat, Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, hlm. 231.