

METODE BARU MEMAHAMI ALQURAN DALAM PERSPEKTIF SHAHRUR

Yaser Amri*

Abstract

Raised in Syria and educated in Moscow, Shahrur's intellectual profile influenced by the Syrian political situation of his era as well as Marxism. Having been studied linguistic and philosophical positivism that can be traced from Bertrand Russell and Alfred Whitehead to Kant, Fichte and Hegel, Shahrur believes that Islamic teachings can be reconciled with modern rational experiences of reality. Proposing the theory of limit he tried to reinterpret Islamic concept of hudud and a better understanding of the sacred book through Hermeneutics.

Kata Kunci: al-Qur'an, al-Kitab, Ta'wil, dan Hermeneutik

A. Pendahuluan

Kitab suci berisikan *Kalam* Tuhan yang agung yang tak terbatas dan mempunyai pengetahuan absolut diturunkan kepada manusia yang serba terbatas dan mempunyai pengetahuan yang tak dapat dibandingkan dengan pengetahuan Tuhan. Oleh karena itu, tidak mungkin seseorang ataupun sekelompok orang dari sebuah generasi manapun, mampu memahami teks Tuhan tersebut secara mutlak sebagaimana yang diinginkan oleh Tuhan. Pemikiran inilah yang menjadi dasar bagi Shahrur dan tokoh-tokoh hermeneutika untuk meninjau ulang pemahaman terhadap teks karangan Tuhan ini. Shahrur berkeyakinan bahwa teks Alquran tidak harus dipahami secara *rigid* sebagaimana para mufassir klasik memahaminya, karena Alquran bersifat universal dan *shalih li kulli zaman wa al-makan*, sehingga makna yang terkandung di dalamnya tentu dinamis sesuai dengan pengetahuan dan pengalaman pembacanya pada zaman mereka masing-masing.

Meskipun Shahrur mempunyai semangat yang sama dengan tokoh hermeneutika filosofis dan hermeneutika kritis untuk meninjau ulang pemahaman terhadap teks Tuhan, namun ada sedikit perbedaan. Bila hermeneutika filosofis dan hermeneutika kritis ala barat terkesan putus asa memahami apa yang diinginkan oleh pengarang teks (Tuhan) karena apa yang sesungguhnya diinginkan oleh pengarang tidak akan bisa diketahui kecuali oleh pengarang

* Penulis adalah dosen di STAIN Zawiyah Cot Kala Langsa

sendiri, sehingga mereka kemudian lebih melihat pada pemahaman pembaca terhadap teks, dengan dalih, pengarang tidak mampu menyetir pemahaman pembaca terhadap teks yang telah dibuatnya. Shahrur juga lebih melihat pada pemahaman pembaca, tapi dalam arti, teks tersebut memang telah sengaja didesain bersifat universal sehingga memungkinkan untuk dipahami sesuai dengan ruang dan waktu si pembaca. Bukan karena tidak ingin memahami keinginan pengarang, tapi karena pemahaman pembaca yang sesuai zamannya tersebutlah sebetulnya yang diinginkan pengarang. Benar bahwa tidak mungkin memahami teks sesuai dengan pemahaman penciptanya, tapi bukan berarti meninggalkan apa yang diinginkan penciptanya, karena kalau begitu, maka berarti apa pun yang dipahami pembaca (interpreter) menjadi benar. Pemahaman yang serba benar ini tentunya tidak masuk akal.

Keinginan Shahrur untuk meninjau kembali pemahaman Alquran dan menyesuaikan pemahamannya tersebut dengan ruang dan waktu yang sekarang, terkesan ingin meninggalkan pemahaman ulama salaf dan tafsir-tafsir klasik, karena karya mereka, sedikit banyak, tentunya tidak sesuai lagi dengan zaman sekarang. Oleh karena itu, tulisan Shahrur menuai banyak kritik dari ulama berbagai negara. Tak kurang dari Said Ramadhan Buti, telah memberikan kritik terhadap tulisannya *Al-Kitab wa Al-Quran: Qira'ah Mu'ashirah*. Semakin banyak yang mengkritiknya, maka semakin menaikkan popularitasnya. Bukunya laris terjual dan bahkan banyak dibajak di beberapa negara Islam yang melarang memperjualbelikan bukunya. Phenomena Shahrur pun menjadi menarik untuk diperbincangkan.

Dalam tulisan singkat ini, penulis juga ikut tertarik untuk membahas hermeneutika Shahrur (bila memang metodenya dalam memahami Alquran bisa disebut dengan hermeneutika), atau paling tidak penulis mencoba memahami dasar pemikiran Shahrur dalam usaha beliau memahami Alquran. Dalam makalah ini, penulis ingin melihat cara-cara memahami teks terlebih dahulu agar kemudian bisa memahami posisi Shahrur dalam upayanya memahami teks Alquran. Kemudian perlu rasanya untuk mengetahui perjalanan hidup beliau, latar belakang pendidikan dan karya-karyanya agar lebih mudah memahami pemikirannya. Baru setelah itu penulis mencoba memahami prinsip dan dasar hermeneutika beliau.

Terkait dengan cara penulisan beberapa kata dalam makalah ini, penulis mungkin terkesan tidak konsisten dengan menuliskan kata Alquran pada beberapa tempat dan Quran, *al-Quran* pada tempat lain, padahal itu bukanlah bentuk ketidakkonsistenan penulis, melainkan isi makalah ini nampaknya menghendaki seperti itu.

Penulis berharap pembaca makalah akan mengetahuinya setelah membacanya dengan tuntas. Kata "Quran" dan "Alquran" merujuk pada KBBI yang maksudnya adalah kitab suci umat Islam, sedangkan *al-Quran* bisa berarti lain sesuai dengan konteks yang sedang dibicarakan.

B. Metode Memahami Teks Alquran

"Banyak jalan menuju Roma", ungkapan ini nampaknya cocok untuk menggambarkan banyaknya cara untuk memahami Alquran. Ulama terdahulu mempunyai pendekatan yang berbeda-beda dalam memahami Alquran, namun secara umum dapat kita bagi menjadi dua kategori, yang satu skriptural yang lainnya rasional. Kelompok pertama berusaha memahami teks Alquran melalui *script* atau naskah keagamaan, yaitu memahami teks Alquran dengan melihat teks Alquran yang lain, atau dengan Hadis dan perkataan Sahabat. Pendekatan ini juga disebut dengan pendekatan *Naqliy* dan karya yang menggunakan pendekatan ini disebut dengan *Al-Tafsir bi Al-Ma'tsur*. Sedangkan kelompok kedua memahami Alquran melalui rasio, meski kadangkala terpaksa menggunakan riwayat, namun itu hanyalah apabila diperlukan untuk memenuhi tuntutan rasionalitas. Pendekatan ini disebut juga dengan pendekatan *'Aqliy* dan penafsiran yang menggunakan pendekatan ini disebut dengan *Al-Tafsir bi Al-Ra'yi*. Ada juga tafsir yang menggunakan kedua pendekatan tersebut sekaligus seperti tafsir *Al-Manar* karya Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha.

Disamping dua pendekatan yang disebut di atas, ada juga pendekatan bahasa dan sastra dan yang terbaru adalah pendekatan hermeneutika. Pendekatan bahasa adalah cara memahami Alquran dari aspek kebahasaan. Bahasa yang digunakan dalam Alquran dibedah dengan pisau linguistik; sintaksis, morfologi, semantik, semiotik, sehingga dapat ditemukan makna yang sebenarnya. Pendekatan bahasa di satu sisi bisa dikatakan *naqly* karena pendekatan ini menuntut kepatuhan terhadap aturan-aturan kebahasaan dan melihat contoh-contoh teks sejenis yang sudah biasa digunakan – untuk memahami bahasa Alquran para *mufassir* biasanya merujuknya pada teks-teks zaman jahiliyah. Ibnu Abbas pernah mengatakan, "Jika kalian bertanya kepadaku tentang kalimat yang ganjil dalam Alquran, cobalah untuk mencarinya dalam syair, sebab syair adalah referensi bangsa Arab (Zaid, 2003: 147) – namun di sisi lain ia juga bisa dikatakan *'aqly* karena memahami bahasa harus dengan mencerna dan menganalisisnya setelah melihat strukturnya. Sedangkan Hermeneutika adalah metode memahami teks yang

berasal dari barat dengan latar belakang tradisi Yudeo-Kristiani dan filsafat Yunani (Abdullah, 2007: 75). Konsep ini muncul atas reaksi modernitas *vis a vis* pemahaman ajaran agama yang mulai disadari tidak masuk akal. Umat Kristen modern yang mengandalkan rasio mulai mempertanyakan otoritas gereja dan kepercayaan agama mereka yang terasa bertentangan dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang mereka kuasai belakangan. Dengan hermeneutika mereka mencoba memahami kitab suci mereka dengan makna yang lebih sesuai dengan keadaan, kehidupan dan kerangka berfikir mereka yang sekarang. Hermeneutika, sebagaimana juga pendekatan bahasa, menggunakan pendekatan *naqly* dan *'aqly* sekaligus. Ini tak lain karena bahasa dan pemahaman merupakan inti dari hermeneutika. Kita berfikir melalui bahasa; kita bicara dan menulis dengan bahasa; kita mengerti dan membuat interpretasi dengan bahasa. H. G. Gadamer mengatakan, "Bahasa merupakan modus operandi dari cara kita berada di dunia dan merupakan wujud yang seakan-akan merangkul seluruh konstitusi tentang dunia ini" (dalam Sumaryono, 1999: 26). Meskipun begitu, tentu berbeda pendekatan bahasa yang disebutkan sebelumnya dengan hermeneutika. Hermeneutika menggabungkan semua upaya untuk mendapatkan makna utuh, menyeluruh, relevan dan dapat diimplementasikan pada zaman sekarang. Sedangkan pendekatan bahasa (linguistik) *an sich*, mengungkapkan secara apa adanya sebuah ungkapan sebagaimana yang dikehendaki oleh aturan-aturan kebahasaan tanpa ada usaha untuk mengambil makna universal yang bisa dibawa ke zaman ini. Sementara hermeneutika adalah cara baru bergaul dengan bahasa. Ia berusaha menjangkau makna yang lebih jauh melampaui batas-batas aturan kebahasaan, atau dalam bahasa Sibawaihi, menyusup lebih jauh di balik sebuah teks (Sibawaihi, 2007: 9).

Hermeneutika sebagai metode baru memahami Alquran sudah cukup dikenal dalam dunia Islam dewasa ini meski belum bisa diterima sepenuhnya oleh sebagian besar umat Islam. Terminologi yang biasa digunakan dalam dunia Islam adalah tafsir dan metode yang berlaku selama ini adalah *ulum al-tafsir*. Memang istilah hermeneutik tidak ditemukan dalam khazanah keilmuan Islam klasik, namun prakteknya sebenarnya sudah dilakukan oleh umat Islam sejak lama – meski belum dalam bentuk hermeneutika modern – dengan sebutan ta'wil.

Ta'wil pada level tertentu bisa dianggap sebagai padanan dari tafsir, yaitu penjelasan makna teks Alquran. Tapi para pakar *ulum al-Quran* membedakan keduanya. Tafsir merupakan penjelasan dari

ungkapan baik murni atau pun simbolik, sedang ta'wil berusaha menyibak tirai hakikat terdalam dan tersembunyi yang dimaksud oleh ungkapan tersebut. Ta'wil biasanya dipakai terbatas pada lafaz-lafaz yang ambigu (*mutsyabihat*), yang memerlukan pengetahuan bahasa yang luas serta kemampuan berijtihad untuk menjelaskan maknanya (Abdullah, 2007: 87).

Menurut Farid Esack (dalam Faiz, 2011:13), ada beberapa bukti yang menunjukkan bahwa umat Islam telah mempraktekkan hermeneutik sejak lama. Bukti-bukti itu adalah:

1. Problematika hermeneutik itu senantiasa dialami dan dikaji, meski tidak ditampilkan secara *definitive*. Hal ini terbukti dari kajian-kajian mengenai *asbabun-nuzul* dan *nasakh-mansukh*.
2. Perbedaan antara komentar-komentar yang aktual terhadap al-Qur'an (*tafsir*) dengan aturan, teori atau metode penafsiran telah ada sejak mulai munculnya literatur-literatur tafsir yang disusun dalam bentuk ilmu tafsir.
3. Tafsir tradisional itu selalu dimasukkan dalam kategori-kategori, misalnya tafsir syi'ah, tafsir mu'tazilah, tafsir hukum, tafsir filsafat, dan lain sebagainya. Hal itu menunjukkan adanya kesadaran tentang kelompok-kelompok tertentu, ideologi-ideologi tertentu, periode-periode tertentu, maupun horizon-horison sosial tertentu dari tafsir.

Ketiga hal yang disebutkan Esack di atas ini menunjukkan bahwa sebenarnya meskipun tidak secara defenitif namun kesadaran akan multitafsir sudah ada sejak dulu dan ini sejalan dengan corak hermenutika yang menganut asas pluralitas pemahaman. Panicker (2006: 146) menyebut operasional hermeneutika modern dalam penafsiran Alquran baru muncul belakangan dirintis oleh pembaharu muslim India dengan sebutan *Pan-Indo-Muslim Hermeneutics* seperti Amir Ali, Ghulam Ahmad Parves, Sir Syed Ahmad Khan – beliau melakukan demitologi dalam memahami Alquran diantaranya mengatakan bahwa setan dan malaikat sebenarnya adalah simbol kejahatan dan kebaikan, keduanya adalah sifat yang ada pada manusia dan bukan makhluk gaib seperti yang dipahami pada umumnya, pandangannya dikritik keras oleh ulama-ulama Darul Ulum Deoband yang dipimpin oleh Anwar Kashmiri dalam sebuah buku terbitan Darul Ulum, *Musykilat al-Quran* (Al-Kashmiri, tt:48-54) – dan Maulana Azad – karya tafsirnya adalah *Turjuman al-Qur'an*. Menurutny pernyataan Alquran tentang derajat laki-laki berada di atas wanita adalah fungsional bukan biologis. Itu dikarenakan laki-laki mempunyai kewajiban untuk memberi nafkah. Bila perempuan mencari nafkah dan menjalankan keluarga dia bisa saja lebih tinggi

derajatnya dari laki-laki (Engineer, 2005:202). Namun karya tokoh-tokoh di atas belumlah mempunyai rumusan metodologis yang sistematis dan jelas. Baru pada tahun 1960 ke atas muncul tokoh-tokoh hermeneutika Islam seperti Hassan Hanafi, Fazlurrahman, Arkoun, Abu Zayd, Al-Jabiri, dan Shahrur.

C. Riwayat Hidup Muhammad Shahrur dan Karyanya

Muhammad Shahrur dilahirkan di Salihyya, Damascus, pada tahun 1938. Terlahir di keluarga Sunni yang lebih menjunjung tinggi etika moral Islam ketimbang ritual keagamaan, meskipun kedua orang tuanya adalah muslim yang taat, yang melakukan shalat, puasa dan haji. Orang tuanya mengajarkan bahwa agama hanya dapat diukur dengan praktek dan penerapan moralnya, bukan efikasi spiritual. "Kalau ingin menghangatkan badan, jangan dengan membaca Qur'an, tapi nyalakan api di kompor", kata-kata ini yang pernah diucapkan bapaknya pada Shahrur, sebagaimana yang ia sampaikan dalam sebuah wawancara (Christmann, 2009: xix).

Tidak seperti anak-anak lainnya yang disekolahkan di *kuttab* dan *madrasah* yang mengajarkan dasar-dasar ilmu keislaman, Shahrur di sekolahkan pada sekolah negeri yang sekuler di Midan, dengan demikian atmosfir liberal tidak hanya ia dapat dari ayahnya di rumah, tapi juga pada lingkungan sekulernya di sekolah. Di sekolah ia memilih jurusan ilmu alam dan ketika kuliah dia memilih jurusan Teknik Sipil. Pada tahun 1959 dia dikirim ke Saratow, dekat Moscow, di mana dia belajar teknik sipil. Dia kembali ke Syria tahun 1964 setelah menggondol diploma dari Moscow Institute of Engineering, dan menikah dengan gadis Rusia. Empat tahun kemudian dia kuliah lagi, kali ini di Dublin, untuk mendapatkan ijazah Master dan doktornya di bidang mekanik tanah dan teknik fondasi. Ia kembali ke Syria dan mengajar di University of Syria sebagai profesor pada Fakultas Teknik sejak 1972 sampai 1998.

Shahrur dilahirkan dalam latar belakang keadaan politik Syria yang tidak stabil. Sedikit atau pun banyak, langsung atau tak langsung, kekacauan ideologi, politik dan administrasi negara pada waktu itu tentu berpengaruh terhadap Shahrur muda. Kedekatan Syria dengan Soviet waktu itu, membawanya ke Saratow. Mau tidak mau dia harus berhadapan lagi dengan "kekacauan ideologi politik" di mana dia menyaksikan sendiri kehancuran Stalinisme pada periode Nikita Khrushchev. Keyakinan agamanya tertantang untuk berkonfrontasi dengan filsafat Marxis dan ateisme Soviet yang sudah melembaga. Selama konfrontasinya dengan filsafat Marxis, dia mendapatkan pelajaran yang berharga, bahwa ideologi yang ideal dan

praktikal membutuhkan sebuah konsep ilmu pengetahuan yang mendasar, yaitu teori tentang persepsi manusia terhadap sesuatu yang *exist* dalam realitas yang objektif (Christmann, 2009: xx).

Disamping karirnya sebagai professor dan konsultan – sebagai konsultan beliau telah memberikan layanan inspeksi terhadap dua ribuan proyek bangunan di Syria dan negara-negara teluk, salah satunya adalah Commercial Center di Madinah, Saudi Arabia, Shahrur tetap tertarik untuk mengembangkan pandangannya dalam logika, epistemologi, dan teologi sebagai respon terhadap krisis pan-Arabisme dan kekalahan Arab dalam perang enam hari melawan Israel pada tahun 1967. Namun bukan berarti Shahrur sudah terdengar atau terlihat sebagai filosof Islam, karena saat itu tak sekalipun beliau pernah menerbitkan tulisan yang bertemakan filsafat dan agama sebelum diterbitkan tulisannya yang kontroversial, *al-Kitab wa al-Qur'an*. Buku tersebut adalah karya pertamanya yang monumental sekaligus sangat kontroversial pada tahun 1990. Sebelum itu, karya beliau hanya seputar pengetahuan yang berkaitan dengan latar belakang pendidikan tekniknya. Beliau dikenal sebagai pengarang beberapa buku referensi standar Syria tentang mekanika tanah dan teknik fondasi. Tahun 1994 terbit lagi buku keduanya, *al-Dawla wa al-Mujtama'*. Kemudian secara berturut sejak tahun 1996 hingga 2008 beliau telah menerbitkan lebih kurang empat buku; *al-Islam wa al-Iman – manzummat al-Qiyam* (1996), *Mashru' Mitsuq al-'Amal al-Islami* (1999), *Nahw Ushul Jadida li al-Fiqh al-Islami – Fiqh al-Mar'ab* (2000), *Tajfif manabi' al-Irbab* (2008). Bukunya yang terakhir adalah respon terhadap insiden WTC 11 September di mana beliau menolak interpretasi militan terhadap konsep utama Alquran yang diusung oleh muslim radikal.

Selain buku, Shahrur menulis beberapa artikel yang tersebar dalam jurnal, surat kabar dan situs internet. Di antara artikel-artikel yang pernah ditulisnya adalah:

1. "The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies." *Muslim Politics Report* (August 14, 1997)
2. "Modernists", *Islam 21* (UK), (January 1999)
3. "*Qawl fi'l-Hurriyya*" ("The Talk About Freedom.") *Taqrir al-Tanmiyya al-Insaniyya al-'Arabiyya*, Markaz Ibn Khaldun (Egypt), (March 2003)
4. "*Al-Harakat al-libraliyya rafadat al-fiqh wa-tashri'atiha wa-lakinnaha lam tarfud al-islam ka-tawhid wa-risala samawiyya*" ("The Liberal Movements Have Rejected Islamic Jurisprudence and Its Legislations, and Yet They Did Not Reject Islam As Monotheistic Belief and Divine Message.")

- Akbbar al-'Arab al-Khalijyya* (UAE),no. 20 (December 16, 2000)
5. "*Al-Harakat al-islamiyya lan tafuz bi'l-syar'iyya illa idha tarabat nazhariyya islamiyya mu'ashira fi'l-dawla wa'l-mujtama'*" ("The Islamic Movements Will Only Gain Legality If They Propose A Contemporary Theory of State and Society.") *Akbbar al-'Arab al-Khalijyya* (UAE), no. 21 (December 17, 2000)
 6. *Al-Irhab wa-Harb al-mustalabat* ("Terrorism and the War of Words.") *Al-Ittibad* (UAE), (April 2004)—(lihat juga: www.shahrour.org).
 7. "*Al-Gharb...wa'l-islam*" ("The West...and Islam.") *Al-Ittibad* (UAE), (April 2004) — (lihat juga: www.shahrour.org).
 8. "*Bi-nass al-Qur'an al-Karim: kull atba' al-diyana al-samawiyya muslimun*" ("According to the Text of the Noble Qur'an: All the Followers of the Heavenly Religions Are Muslims.") *Ramz al-Yusuf* (Egypt), no. 3988 (November 19, 2004) — (lihat juga: www.shahrour.org)

D. Prinsip dan Dasar Hermeneutika Shahrur

Prinsip dan dasar berfikir Shahrur dalam membaca dan memahami Alquran dapat kita ketahui dari beberapa tulisannya dengan sangat jelas, terutama dalam buku pertamanya yang kontroversial itu. Ada beberapa term, yang perlu kita pahami, yang dipakai Shahrur sebagai dasar dalam memahami Alquran yang nantinya akan kita paparkan satu per satu.

1. *Al-Kitab*

Al-Kitab adalah wahyu Tuhan, bukan karya Muhammad. Bila ia adalah karya manusia tentu dia hanyalah merupakan tradisi produk zamannya yang tidak cocok lagi untuk diterapkan di zaman sesudahnya, sementara Alquran (*Al-Kitab*) relevan untuk semua zaman. *Al-Kitab* mempunyai karakter sebagai berikut: 1) *Al-Kitab* sebagai wahyu dari Tuhan yang absolut, sempurna pengetahuannya dan tidak bersifat relatif, berisikan kandungan unsur-unsur yang absolut. 2) *Al-Kitab* diturunkan untuk manusia, dengan begitu maka tentunya dia mempunyai sisi pemahaman manusia yang memuat unsur-unsur yang relatif. 3) *Al-Kitab* dimanifestasikan dalam bahasa manusia.

Dari karakter-karakter *Al-Kitab* tersebut di atas kita dapat menyimpulkan bahwa *Al-Kitab* memiliki muatan yang absolut namun pemahamannya bersifat relatif. Di samping itu, kita dapat pahami bahwa *Al-Kitab* mempunyai kemutlakan bentuk linguistik

yang berupa teks namun di saat yang bersamaan memiliki relativitas pemahaman. Inilah yang membuktikan bahwa ia berasal dari Tuhan, karena manusia tidak sanggup membuat yang semacam itu.

Jenis ayat-ayat yang ada dalam kitab bisa dipilah menjadi tiga: (1) *Mubkamat*. *Al-Kitab* sendiri menyebutnya dengan istilah *umm al-Kitab*, isinya adalah masalah ibadah, akhlak, dan *hudud*. Pemahaman tentang kaidah-kaidah yang terkandung di dalamnya dapat dikaji ulang dengan ijtihad disesuaikan dengan perubahan manusia. (2) *Mutasyabihat*. *Al-Kitab* menyebutnya dengan *sab'ul matsani* dan *Qur'an*, isinya mengenai akidah. Pemahaman tentang ayat-ayat yang tergolong dalam kategori ini dapat dikaji dengan cara ta'wil. (3) Non-*mubkamat* dan non-*mutasyabihat*. *Al-Kitab* menyebutnya dengan *Tafshil al-Kitab*, isinya adalah ayat-ayat yang tidak masuk dalam kategori *mubkamat* ataupun *mutasyabihat* (Shahrur, 2008: 45 – 48).

2. *Al-Nubuwwah dan Al-Risalah*

Al-Nubuwwah adalah akumulasi pengetahuan yang diwahyukan kepada Muhammad sehingga membuatnya menjadi manusia yang menerima wahyu *nubuwwah* yang dipanggil dengan sebutan Nabi. *Al-Nubuwwah* meliputi seluruh informasi dan pengetahuan ilmiah yang termaktub dalam *al-Kitab*. *Al-Risalah* adalah ketentuan penetapan hukum yang diwahyukan kepada Muhammad yang membuatnya kemudian dipanggil sebagai rasul. Jadi, kenabian identik dengan ilmu pengetahuan dan kerasulan identik dengan hukum. Dengan begitu, ayat-ayat hukum, sebagaimana telah dibahas sebelumnya termasuk dalam kategori *mubkamat* atau disebut juga dengan istilah *umm al-Kitab*, adalah ayat-ayat kerasulan (*risalah*). Di sisi lain, ayat-ayat kenabian (*nubuwwah*) adalah ayat-ayat yang berhubungan dengan eksistensi alam semesta, manusia, sejarah, ilmu pengetahuan, termasuk di dalamnya akidah yang kesemuanya termasuk dalam kategori *mutasyabihat* dengan sebutan lainnya *Quran* dan *sab'ul matsani*, ditambah dengan penjelasan kandungan *al-Kitab* yang disebut dengan *tafshil al-Kitab* (Shahrur, 2008: 45 – 48).

Menurut Shahrur kemukjizatan *al-Kitab* justru berada pada ayat-ayat *nubuwwah* yaitu ayat-ayat *mutasyabihat* (*al-Quran* dan *al-sab'ul matsani*) dan *tafshil al-Kitab* karena disitulah terdapat kemutlakan bentuk linguistik teks sekaligus dinamisasi kandungan maknanya. Shahrur menolak adanya kata yang sinonim dalam menunjukkan *al-Kitab*. *Al-Kitab*, *al-Quran*, *al-Furqan* dan *al-Dzikir* adalah terma yang berbeda-beda. Menurut teori ini tentunya ayat waris tidak termasuk dalam *Quran* (dalam arti dia bukanlah ayat *nubuwwah*), melainkan masuk dalam *umm al-Kitab* (ayat *risalah*). Namun harus dipahami bahwa *Umm al-Kitab*, *Quran*, *Sab'ul Matsani* dan *Tafshil al-Kitab*

seluruhnya berasal dari Allah sebagaimana tertulis dalam Ali Imran ayat 7, *kullun min 'indi rabbina*. Lebih jauh teori ini menyatakan bahwa al-Quran sebagai pembeda antara yang hak dan yang batil dengan menetapkan hukum-hukum alam sehingga dikatakan ia sebagai petunjuk bagi manusia (*budan li al-nas*) (dalam Al-Baqarah: 185). Sedangkan *umm al-Kitab* berisi tentang penetapan hukum yang dikaji ulang dan diperbaharui sehingga ia disebut sebagai petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa (*budan li al-muttaqin*) (dalam Al-Baqarah: 2).

3. *Al-Sab'ul Matsani*

Selama ini *sab'ul matsani* dipahami sebagai 7 ayat yang diulang-ulang dan dipahami ketujuh ayat itu adalah 7 ayat pada surat *al-Fatihah*, karena ketujuh ayat inilah yang paling sering diulang-ulang pengucapannya, paling sedikit 17 kali dalam sehari diucapkan dalam shalat lima waktu. Shahrur dengan cerdasnya membantah itu dan menemukan makna yang sebenarnya. Setelah menemukan semantik dari kata "*matsani*", Shahrur menyimpulkan bahwa yang dimaksud dengan *matsani* adalah ujung dari tiap-tiap surat dalam *al-kitab*, dalam hal ini yang dimaksud adalah ayat-ayat pembuka surat, maka *sab'ul matsani* adalah 7 ayat pembuka surat. Ketujuh ayat yang dimaksud adalah 1. *Alif lam mim*, 2. *Alif lam mim shad*, 3. *Kaf ha ya 'ain shad*, 4. *Yasin*, 5. *Thaba*, 6. *Tha sin mim*, 7. *Ha mim*.

Ada huruf-huruf lain yang juga berada pada pembukaan surat namun tidak dimasukkan dalam 7 ayat yang terhimpun sebagai *sab'ul matsani*, seperti: *alif lam ra*, *alif lam mim ra*, *tha sin*, *nun*, *qaf*, *shad*. Menurut Shahrur, alasannya adalah karena dia bukan merupakan sebuah ayat yang utuh, melainkan bagian dari sebuah ayat, sedangkan yang terhimpun dalam *sab'ul matsani* adalah satu ayat utuh. Lalu apa signifikansinya 7 ayat itu?. 7 ayat itu bila dikeluarkan fonemnya, seluruhnya ada 11 fonem. Kesebelas fonem ini sebetulnya telah mewakili seluruh fonem yang merupakan huruf-huruf dalam pembuka surat yang tidak terhimpun dalam *sab'ul matsani* kecuali 3 fonem: *qaf*, *ra* dan *nun*. 3 fonem ini bila digabung dengan 11 fonem yang tergabung dalam 7 ayat pembuka surat jumlahnya jadi 14 fonem. 14 adalah hasil perkalian 2 dengan 7. *Al-sab'ul matsani* secara *letterlijk* juga bisa berarti "7 yang didobelkan". 7 yang didobelkan jumlahnya 14, sama seperti jumlah fonem dari seluruh pembuka surat. Mungkin Shahrur ingin mengatakan bahwa ini bukan kebetulan, ini memang disengaja, menunjukkan bahwa isi *al-Kitab* sudah diperhitungkan secara detail.

Terlepas dari hitungan matematis Shahrur yang terkesan terlalu dibuat-buat, apa yang ia ulaskan kemudian menyangkut 11

fonem yang terhimpun dalam *sab'ul matsani*, bahwa 11 fonem yang tersebut itu adalah bentuk pelbagai fonem yang dipadatkan dan merupakan asal-usul bahasa manusia dan batas minimal pada bahasa manusia, dengan penjelasan yang seperti itu maka logikanya jadi cukup masuk akal (Shahrur, 2008: 123 – 127).

4. *Al-Inzal dan al-Tanzil*

Menyangkut turunnya Alquran, redaksi yang dipakai dalam *al-kitab* pada satu tempat adalah *anzala* yang *masdamnya* adalah *inzal*, di tempat lain dipakai kata *nazzala* yang *masdamnya* adalah *tanzil*. Kedua kata itu berbeda meski mempunyai akar kata yang sama dan bila diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia maka artinya sama-sama menurunkan. Shahrur kemudian menjelaskan perbedaannya dari sisi linguistik dengan cara mengumpulkan semua kata *anzala* dan *nazzala*, kemudian melihat semua kata tersebut dalam persamaan dan perbedaannya, sehingga ditemukanlah arti yang sebenarnya. Ia juga membandingkannya dengan kata *ablagha* dengan *ballagha*.

Shahrur akhirnya sampai pada kesimpulan bahwa kata kerja *ta'addi* dalam *wazan* أَفْعَلْ mengandung arti proses diluar kesadaran manusia dari wilayah yang tidak diketahui menuju wilayah yang dapat diketahui, sementara yang dalam *wazan* فَعَّلْ mengandung arti perpindahan objek secara material diluar kesadaran manusia dan proses tersebut berlangsung tanpa ada pemastian bahwa objek benar-benar sampai pada tujuannya. Lebih jelasnya, Shahrur memberikan contoh dengan proses pemindahan objek gunung Qaison kepada manusia yang hidup di Kairo melalui sketsa. Ada dua proses yang terjadi, proses *inzal* dan proses *tanzil*. Pemindahan objek gunung Qaison ke dalam sketsa adalah proses *inzal*. Proses pengiriman sketsa itu ke Kairo agar bisa dilihat orang Kairo adalah proses *tanzil*. Bila ini diaplikasikan pada proses turunnya Alquran maka proses pemindahan Alquran dari bahasa Tuhan ke dalam bahasa manusia adalah proses *inzal* (Yusuf: 2 إنا أنزلناه قرآنا عربيا), dan proses pengiriman Alquran kepada Muhammad adalah proses *tanzil*. Proses *inzal* terjadi secara keseluruhan dan dalam satu kesempatan, tepatnya adalah pada malam *lailatul qadr* (إنا أنزلناه في ليلة القدر), sedangkan proses *tanzil* berlangsung secara berangsur-angsur dalam rentang waktu 23 tahun (Shahrur, 2008: 191 – 202).

5. *Al-Dzikh*

Al-Dzikh selama ini dipahami sebagai sinonim dari *al-quran*, namun salah satu ayat dalam Alquran nampaknya membantah pemahaman ini, ayat itu adalah *Shad wa al-qur'ani dzī al-dzikh* (Shad: 1). Atribut *dzī* menunjukkan bahwa *al-quran* adalah sesuatu yang

berbeda dengan *al-dziker*. *Al-Qur'an* adalah subjek tertentu dan *al-dziker* adalah sifatnya. Ayat tersebut bila diartikan adalah *al-Qur'an* pemilik *dziker*. Jadi ada sifat *dziker* yang dimiliki *al-Qur'an*. Menurut Shahrur sifat itu adalah bentuk *al-Quran* dalam format linguistik Arab, dan dalam bentuknya yang baru ini lah dia menduduki posisi sebagai bentuk wahyu yang bernilai ibadah bila dibaca. Ketika manusia membaca bentuk literal Alquran meski tanpa pemahaman tetap bernilai ibadah. Ketika seorang muslim shalat dia membaca *al-dziker* dalam shalatnya, meskipun dia tidak memahaminya shalatnya tetap sah. Yang dituntut dalam shalat adalah membaca *dziker* bukan melafalkan makna kandungannya, maka shalat harus menggunakan lafal bahasa Arab.

6. *Al-Furqan*

Al-Furqan menurut Shahrur bukanlah *al-Quran* tetapi dia adalah *The Ten Commandment*, sepuluh wasiat yang diturunkan kepada Nabi Musa (Shahrur, 2008: 84). Thabari (2000: 70) mengartikan *al-furqan* dengan *al-fashlu baina al-haq wa al-batil* (pembeda antara yang haq dan yang batil), dan beliau menyamakan *al-furqan* dengan *al-kitab* ketika menafsirkan ayat 53 dari Surat *Al-Baqarah*:

وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

Shahrur mengkritik pendapat itu dan mengatakan bahwa adanya atribut *waw athaf* menunjukkan bahwa *ma'thuf* dan *athf* nya adalah dua hal yang berbeda meskipun pada level tertentu mempunyai kesamaan. Terma *al-furqan* diturunkan pertama sekali pada Musa, dan *al-furqan* yang sama diturunkan juga kepada Nabi Muhammad dalam bulan Ramadhan seperti terekam dalam ayat: *syabru ramadhana al-ladzji unzila fibi al-Qur'anu hudan li al-nasi wa bayyinatin min al-huda wa al-furqani...* (al-Baqarah: 185). Menurut Shahrur, *al-furqan* dalam ayat tersebut diposisikan sejajar (*ma'thuf*) dengan *al-Quran* sehingga dia bukanlah *al-Quran*. Menurutnya *al-Quran* adalah ayat-ayat yang mengandung ilmu pengetahuan dan hukum-hukum alam, sedangkan *al-furqan* adalah sepuluh wasiat Tuhan yang pernah diturunkan pada Nabi Musa dan diturunkan juga kepada Nabi Muhammad yang terkandung dalam ayat 151-153 Surat al-An'am:

قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْهِمْ إِلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطْنٌ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

7. Teori *Limit*

Salah satu ide Shahrur (2008: 16 – 17) yang kontroversial adalah teori *limit*. Beliau menerapkan konsep *limit* dalam Matematika pada ketentuan hukum fikih yang kemudian disebut dengan teori tentang batasan hukum Tuhan. Ia membangun teorinya ini berdasarkan pengalamannya dalam dunia teknik. Dia mempertautkan sains modern dengan teori linguistik dalam menafsirkan ayat Tuhan dan hasilnya adalah sebuah teori tentang batas maksimal dan batas minimal dalam hukum Tuhan. Nashr Abu Zaid mengutip Shahrur dalam kata pengantarnya,

"One day an idea occurred to me when I was lecturing at the university of civil engineering about how to make compaction roads. We have what we call protector test, in which we sample and test soil used in fills in embankments. In this test, we exclude and interpolate. We have x and y . A hyperbole. We have a basic risk. We plot a curve and put a line on the top of it. This line is the upper limit. Then I thought of the concept of God's limit (hudud Allah). I returned here to the office and opened the Qur'an. Just as in mathematics we have five ways of representing limits, I found five cases in which the notion of God's limit occurred. What they have in common is the idea that God has not set down the exact rules of conduct, but only the limits within which societies can create their own rules and laws. I have written about ideas of integrity (al-istiqama) and universal moral or ethical codes. The idea was at first only a footnote in my last chapter, but I saw that I wrote about 'hudud Allah' in the book in order to be consistent. Then I considered my argument to be sound.

Dalam ilmu matematika ada teori tentang *limit*, hal ini mengingatkan Shahrur tentang hukum *hudud* (*hudud Allah* atau terjemahan sederhananya batasan Tuhan). Menurutnya, seperti *limit* dalam matematika, Allah juga mempunyai batas maksimal dan minimal dalam menentukan hukumnya. Makanya, variasi hukuman (*had*) yang disebutkan secara rinci dalam Alquran sebenarnya adalah

tanda batas tertinggi atau terendah dari hukuman bagi kesalahan tertentu, bukan mutlak. Hukuman yang diterapkan di masyarakat bisa saja di bawah standard tertinggi itu, disesuaikan dengan keadaan dan budaya masyarakat yang ada, atau di atas standard minimal, bila yang disebutkan dalam al-Qur'an adalah batas minimalnya. Dengan begitu, menurut beliau, penentuan hukum harus melalui ijtihad yang bisa bebas bergerak menyesuaikan diri dengan keadaan masyarakat selama masih berada dalam garis antara batas maksimal dan batas minimal (*hudud Allah*). "Islamic legislation must be based on the principles of ijtihad that govern a controlled renewal and flexible adaptation of legal rules to changing historical circumstances" (Christmann, 2009).

E. Penutup

Begitulah Shahrur membaca *al-kitab* dengan pemahaman baru (*qira'ah mu'ashirah*). Penjelasan Shahrur tentang posisi ayat-ayat dan kategori-kategorinya menunjukkan penguasaannya atas ayat-ayat yang menjelaskan kandungan *al-Kitab* (ayat-ayat yang masuk dalam kategori *tafshil al-Kitab*). Penamaan kandungan *al-kitab* sesuai dengan kategori-kategorinya ini adalah terobosan baru dalam memahami Alquran yang tidak ditemukan dalam karya-karya klasik. Secara keseluruhan usaha Shahrur patut diacungi jempol meski ternyata masih ada kejanggalan-kejanggalan dalam penjelasannya sehingga terkesan terlalu dipaksakan. Salah satu contohnya adalah ketika Shahrur mengatakan bahwa *al-Quran* dan *al-furqan* adalah hal yang berbeda. Pernyataannya tersebut terlihat masuk akal dengan mengkategorikan ayat-ayat ilmu pengetahuan adalah *al-Qur'an* sementara *al-furqan* adalah *the ten commandment*. Namun, ketika bukti yang dimunculkan adalah ayat yang tercakup dalam al-Baqarah:185 dengan alasan bahwa ayat tersebut menyebutkan *al-Quran* sejajar (*ma'thub*) dengan *al-furqan* sehingga itu berarti bahwa kedua hal itu berbeda, penulis menganggap Shahrur terlalu memaksakannya dan mengabaikan sisi gramatikal (sintaksis) tata bahasa Arab, karena kata "*al-Qur-an*" berada dalam keadaan *marfu'* sedangkan *al-furqan* berada dalam keadaan *majrur*. *Al-furqan* bisa dikatakan sejajar dengan *al-buda*, sedangkan *al-Quran* sejajar dengan *bayyinah*, karena yang disebut pertama diselingi dengan huruf *waw athaf* dan berada dalam keadaan sama-sama *majrur*, begitu juga disebut terakhir sama-sama berada dalam keadaan *marfu'*.

Penjelasan Shahrur tentang *inzal*, *tanzil* dan *dzikir* lebih dapat diterima dalam konteks pemahaman ulama klasik ketimbang pemahaman Fazlur Rahman atau Arkoun terkait penciptaan/proses turunnya Alquran. Konsep *inzal-tanzil-dzikrnya* Shahrur lebih

selamat dari paham bahwasanya Alquran adalah ciptaan Muhammad atau ada campur tangan manusia di dalamnya, atau pernyataan bahwa Alquran adalah produk budaya. Konsep ini lebih mudah diterima daripada pernyataan menggelitik bahwa Alquran adalah 100% dari Tuhan dan 100% dari Muhammad.

Bila Fazlur Rahman mempunyai *double movement*, Sharur punya *the limit*. Keduanya sama-sama membuka peluang untuk mengeluarkan hukum yang diadaptasikan dengan keadaan kontemporer. Pemotongan tangan pencuri bagi Fazlur Rahman tidak manusiawi, itu adalah tradisi Arab, bukan Islam. Ideal moral dalam potong tangan adalah memotong kemampuan pencuri untuk melakukan pencurian lagi. Sesuai dengan keadaan sekarang, potong tangan tak cocok diterapkan, tapi bisa diganti dengan penjara atau denda yang berat. Sedikit berbeda dengan teori *the limit*, dalam konteks teori ini, potong tangan tentunya adalah batas maksimal hukuman bagi pencuri. Pada waktu dan ruang yang berbeda, hukuman pencuri bisa saja lebih ringan dari potong tangan, tapi bagaimanapun hukuman itu disesuaikan dengan keadaan ruang dan waktunya, hukuman itu tidak boleh melebihi potong tangan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Zulkarnaini. 2007. *Yabudi Dalam Al-Qur'an*. Yogyakarta: eLSAQ Press
- Bleicher, Josef. 2003. *Hermeneutika Kontemporer*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru
- Christmann, Andreas. 2009. *The Qur'an, Morality and Critical Reason*. Leiden: Brill
- Engineer, Asghar Ali. 2005. *The Qur'an, Women and Modern Society*. New Delhi: New Dawn Press
- Faiz, Fachruddin. 2011. *Hermeneutika Al-Qur'an*. Yogyakarta: eLSAQ
- Al-Kashmiri, Muhammad Anwar Shah. *Musykilat al-Qur'an*. Gujarat: Majlis Ilmi, tt.
- Palmer, Richard E. 2003. *Hermeneutika*. Terj. Musnur Hery. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Panicker, P. L. John. 2006. *Gandhi On Pluralism and Communalism*. Delhi: Cambridge Press
- Shahrur, Muhammad. 2008. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an*, terj. Shahiron Syamsuddin. Yogyakarta: eLSAQ Press
- _____ "Bi-nass al-Qur'an al-Karim: kull atba' al-diyanat al-samawiyya muslimun" ("According to the Text of the Noble Qur'an: All the Followers of the Heavenly Religions Are Muslims.") *Ramḥ al-Yusuf* (Egypt), no. 3988 (19 Nopember 2004)
- _____ "Al-Gharb...wa'l-islam" ("The West...and Islam.") *Al-Ittibad* (UAE), (April 2004) — (lihat juga: www.shahrour.org).
- _____ "Al-Harakat al-islamiyya lan tafuz bi'l-shar'iyya illa idha tarahat nazhariyya islamiyya mu'ashira fi'l-dawla wa'l-mujtama'" ("The Islamic Movements Will Only Gain Legality If They Propose A Contemporary Theory of State and Society.") *Akbbar al-'Arab al-Khalijyya* (UAE), no. 21 (17 Desember 2000)
- _____ "Al-Harakat al-libraliyya rafadat al-fiqh wa-tashri'atiha walakinnaha lam tarfud al-islam ka-tawhid wa-risala samawiyya" ("The Liberal Movements Have Rejected Islamic Jurisprudence and Its Legislations, and Yet They Did Not Reject Islam As Monotheistic Belief and Divine Message.") *Akbbar al-'Arab al-Khalijyya* (UAE),no. 20 (16 Desember 2000)

- _____ "Al-Irhab wa-Harb al-mustalahat" ("Terrorism and the War of Words.") *Al-Ittibad* (UAE), (April 2004)—(lihat juga: www.shahrour.org).
- _____ "Modernists", *Islam 21* (UK), (Januari 1999)
- _____ "Qawl fi'l-Hurriyya" ("The Talk About Freedom.") *Taqrir al-Tanmiyya al-Insaniyya al-'Arabiyya*, Markaz Ibn Khaldun (Egypt), (Maret 2003)
- _____ "The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies." *Muslim Politics Report* (14 Agustus 1997)
- Sibawaihi. 2007. *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman*. Yogyakarta: Jelasutra
- Sumaryono, E. 1999. *Hermeneutik, Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius
- Al-Thabari, Abu Ja'far. 2000. *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*, Juz II. Muassasah al-Risalah
- Thompson, John B. 2005. *Filsafat Bahasa dan Hermeneutik*. Terj. Abdullah Khozin Afandi. Surabaya: Visi Humanika
- Zaid, Nashr Hamid Abu. 2003. *Menalar Firman Tuhan*. Bandung: Mizan