

**INTEGRASI HERMENEUTIKA MUHAMMAD SYAHRUR DAN
HERMENEUTIKA FAZLUR RAHMAN SEBAGAI METODE
TAFSIR KONTEMPORER**

SKRIPSI

Diajukan kepada Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Humaniora

Institut Agama Islam Negeri Purwokerto

Untuk memenuhi sebagian syarat guna memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag)



IAIN PURWOKERTO

IAIN PURWOKERTO

Oleh:

AINIYATUL LATIFAH

1717501005

**PRODI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN, ADAB, DAN HUMANIORA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) PURWOKERTO**

1442 H/2021 M

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN

Dengan ini, saya :

Nama : Ainiyatul Latifah
NIM : 1717501005
Jenjang : S1 (Strata 1)
Fakultas : Ushuluddin, Adab, dan Humaniora (FUAH)
Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (IAT)
Prodi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (IAT)

Menyatakan bahwa naskah skripsi berjudul “INTEGRASI HERMENEUTIKA MUHAMMAD SYAHRUR DAN HERMENEUTIKA FAZLUR RAHMAN SEBAGAI METODE TAFSIR KONTEMPORER” ini keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, bukan dibuatkan oleh orang lain, bukan saduran, juga bukan terjemahan. Hal-hal yang bukan karya Saya dalam skripsi ini diberi citasi dan ditunjukkan dalam daftar pustaka.

Apabila di kemudian hari terbukti pernyataan saya ini tidak benar, maka saya bersedia menerima sanksi akademik berupa pencabutan skripsi dan gelar akademik yang saya peroleh.

Purwokerto, 5 April 2021

Yang Menyatakan



Ainiyatul Latifah

NIM. 1717501005

NOTA DINAS PEMBIMBING

Purwokerto, 5 April 2021

Hal. : Pengajuan Munaqasyah Skripsi
Sdr. Ainiyatul Latifah

Lamp. : -

Kepada Yth.
Dekan FUAH IAIN Purwokerto
di Purwokerto

Assalamu'alaikum Wr Wb

Setelah melakukan bimbingan, telaah, arahan, dan koreksi, maka melalui surat ini, saya sampaikan bahwa:

Nama : Ainiyatul Latifah
NIM : 1717501005
Jenjang : Strata 1 (S1)
Fakultas : Ushuluddin, adab, dan Humaniora
Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan tafsir
Prodi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Judul Proposal Skripsi : Integrasi Hermeneutika Muhammad Syahrur dan Hermeneutika Fazlur Rahman Sebagai Metode Tafsir Kontemporer.

Sudah dapat diajukan kepada Dekan Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Humaniora, Institut Agama Islam Negeri Purwokerto untuk dimunaqasyahkan dalam rangka memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag).

Demikian atas perhatian Bapak/Ibu, saya mengucapkan terimakasih.

Wassalamu'alaikum Wr Wb

Pembimbing,



Dr. Munawir, M.S.I
NIP. 197805152009101012

PENGESAHAN

Skripsi berjudul:

**INTEGRASI HERMENEUTIKA MUHAMMAD SYAHRUR DAN
HERMENEUTIKA FAZLUR RAHMAN SEBAGAI METODE TAFSIR
KONTEMPORER**

Yang disusun oleh Ainiyatul Latifah (NIM. 1717501005) Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora, Institut Agama Islam Negeri Purwokerto telah diujikan pada hari Rabu, 14 April 2021, dan dinyatakan telah memenuhi syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag) oleh Sidang Dewan Penguji Skripsi.

Penguji I

IAIN PURWOKERTO

Penguji II



Dr. Hj. Naqiyah, M.Ag
NIP. 19630922 1990022001



Dr. Elya Munfarida, M.Ag
NIP. 197711122001122001

Ketua Sidang



Dr. Munawir, M.S.I
NIP. 197805152009101012

Purwokerto, 30 April 2021

Dekan,



Dr. Hj. Naqiyah, M.Ag
NIP. 19630922 1990022001

MOTTO

لَا أْبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا

“Aku tidak akan berhenti sebelum sampai ke pertemuan dua laut, atau aku akan berjalan bertahun-tahun”

(Q.S Al-Kahfi [18] ayat 60)

Jalan menuju persatuan tidak ditempuh melalui benturan keilmuan

Tidak pula melalui hegemoni satu pemikiran atas pemikiran lain

(M. Nur Jabir)

Tapi saling menerima dan membebaskan diri dari dikte peradaban

Meleburkan diri dalam pertemuan dua samudera Ilmu, majma' al-bahrain

(Prof. Nasharuddin Umar - BQV 20)

IAIN PURWOKERTO

Teruntuk:

Qiblat Mihrab Ruhi, yang padanya datang Syadid al-Quwa, Shahibul Qur' an
Al-Musthafa Muhammad.

Manusia teristimewa yang padanya ada pintu surga, Bapak Wahyudin Hidayat
dan Mama Nur Sa' adah.

Jiwa-jiwa ku yang "lain" , Mas Sa' dun, Mba Ulfah, Farhan, Fida, Naeli,
Irma dan Aghits.

IAIN PURWOKERTO



IAIN PURWOKERTO

رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا

Dengan penuh harap kepada Allah Swt

Sang Pencipta yang Maha Rahmah

Atas segala petunjuk-Nya

Semoga skripsi ini bermanfaat dan membawa keridloan dari-Nya

ABSTRAK

Di antara wacana yang dilakukan untuk mengatasi problem dikotomi epistemologi tekstualis dan kontekstualis dalam penafsiran Al-Qur'an adalah pengembangan metode penafsiran tekstual-kontekstual sebagai pengakuan akan adanya dualisme dalam diri Al-Qur'an. Muhammad Syahrur mewakili kelompok yang menitikberatkan analisis teks dengan hermeneutika *hudūdnya*, sedangkan Fazlur Rahman mewakili kelompok yang menitikberatkan konteks dengan teori hermeneutika *double movement*. Kelebihan teori *hudūd* Syahrur adalah mampu menunjukkan kelonggaran hukum Islam tanpa meninggalkan sakralitas teks Al-Qur'an, adapun kelemahannya adalah ia menolak konteks sehingga penafsirannya seringkali memaksakan gagasan non-qur'ani dan kurang berorientasi pada visi etis Al-Qur'an. Sedangkan kelebihan dan kelemahan teori *double movement* adalah sebaliknya, kelebihannya mampu menghidupkan spirit dan visi etis qur'ani dan kelemahannya adalah memunculkan kesan de-sakralisasi teks Al-Qur'an. Dengan mengeliminasi kelemahannya, penulis mengintegrasikan kelebihan masing-masing untuk dipakai sebagai metode tafsir tekstual-kontekstual berlandaskan pada argumentasi qur'ani.

Kajian dalam penelitian ini dilakukan menggunakan metode kualitatif dengan perolehan data-data dari berbagai literatur terkait. Teori yang digunakan dalam penelitian ini adalah teori integrasi dengan meminjam dua kata kunci corak dialogis-integratif dari Ian G. Barbour, yakni *semipermeable* (hubungan saling menembus) dan *creative imagination* (imajinasi kreatif).

Dari penelitian ini, ditemukan langkah-langkah rumusan teori pembacaan baru yang mempertahankan peran teks dan konteks dengan porsi yang seimbang. *Pertama*, menentukan tema penafsiran dan penegasan corak tafsir yang diterapkan sebagai solusi kehidupan manusia modern dengan pola hidup serba instan. *Kedua*, menganalisis teks ayat dari segi sintagmatik-paradigmatiknya dan semantik historis pada beberapa kata yang telah mengalami evolusi makna. *Ketiga*, analisis konteks untuk menemukan ideal moral atau visi etis qur'ani dengan memperhatikan *asbābun nuzūl* mikro maupun makro, termasuk juga konteks sejarah yang melingkupi pembentukan kata atau ilmu *isytiqaq*. *Keempat*, menentukan *had* berdasarkan teks dan *had* berdasarkan ideal moral. Pada langkah keempat ini hal-hal yang perlu dipertimbangkan adalah opsi lokal dan temporal sebagaimana *way of thinking* Al-Qur'an dalam aspek proses penurunannya, juga mempertimbangkan keadaan dan kebutuhan *mukhaṭibīn* atau sasaran hukum sebagaimana *way of thinking* ijtihad Rasulullah, dan terakhir adalah menentukan *had* teks disertai dengan *had* ideal moral untuk memberi ruh atau spirit qur'ani terhadap opsi-opsi tekstual teks yang ada dalam wilayah batas minimal dan batas maksimal. Pada akhir pembahasan rumusan teori penafsiran integrasi penulis menyajikan aplikasi metode tersebut pada tema pakaian penutup aurat dan kepemimpinan non-muslim.

Kata Kunci : *Integrasi, Hermeneutika, Teori Hudud, Double Movement, dan Metode Tafsir Kontemporer.*

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-INDONESIA

Karakter khusus yang dipakai dalam transliterasi Arab-Latin Indonesia pada penulisan skripsi ini berpedoman kepada Surat Keputusan Bersama antara Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan R.I. Nomor: 158 Tahun 1987 dan Nomor: 0543b/U/1987.

1. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba'	B	Be
ت	Ta'	T	Te
ث	Ša	Š	Es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ĥ	Ĥ	Ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha'	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Žal	Ž	Zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	Es dan Ye
ص	Šad	Š	Es (dengan titik di bawah)
ض	D'ad	Ḍ	De (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	Ṭ	Te (dengan titik di bawah)
ظ	Ža	Ž	Zet (dengan titik di bawah)
ع	'Ain	'	Koma terbalik di atas
غ	Gain	G	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qaf	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	'el
م	Mim	M	'em

ن	Nun	N	'en
و	Waw	W	W
ه	Ha'	H	Ha
ء	Hamzah	'	Apostrof
ي	Ya'	Y	Ye

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apapun. Apabila ia terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (').

2. Syaddah atau Konsonan Rangkap

Syaddah atau tasydid yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan (◌◌) ditransliterasikan dengan pengulangan huruf (konsonan rangkap/ganda).

Kalimat Arab	Kalimat Latin
الْحَجَّ	<i>Al-ḥajju</i>
عَدُوَّ	<i>'aduwwun</i>

3. Vokal Pendek

Sebagaimana vokal bahasa Indonesia, vokal bahasa Arab juga terdiri dari vokal tunggal dan vokal rangkap

a. Vokal tunggal

Vokal tunggal dalam bahasa Arab dilambangkan dengan tanda harakat.

Tanda	Nama	Huruf latin
اَ	Fatḥah	a
اِ	Kasrah	i
اُ	Dammah	u

b. Vokal Rangkap

Vokal rangkap dalam bahasa Arab dilambangkan dengan gabungan antara harakat dan huruf.

Tanda	Nama	Huruf Latin
-------	------	-------------

وَو	Fathah dan waw	Au
يِي	Fathah dan ya	Ai

Contoh :

Kalimat Arab	Nama	Kalimat Latin
حَوْل	H fathah dan waw	<i>Haula</i>
كَيْف	Ka fathah dan ya	<i>Kaifa</i>

4. Vokal pendek berurutan dalam satu kata

Vokal pendek yang berurutan dalam satu kata dipisahkan dengan apostrof

Kalimat Arab	Nama	Huruf Latin
أَنْزَلِ	A bertemu U	<i>A'unzila</i>
إِذَا كُنَّا	A bertemu I	<i>A'idza</i>

5. Maddah atau Vokal Panjang

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
... / ...	Fathah dan alif atau ya	ā	A dan garis di atas
ِ	Kasrah dan ya	ī	I dan garis di atas
ُ	Dammah dan waw	ū	U dan garis di atas

Contoh :

Tanda	Cara baca
مَاتَ	<i>Māta</i>
قِيلَ	<i>Qīla</i>

6. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf (alif lam ma'arifah). Dalam pedoman transliterasi ini, kata sandang ditransliterasi dengan al-, baik ketika ia diikuti oleh huruf syamsiyah maupun huruf qamariyah.

Kata sandang tidak mengikuti bunyi huruf langsung yang mengikutinya. Kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan garis mendatar (-).

Huruf yang Mengikuti	Kalimat Arab	Kalimat Latin
Huruf Qamariyah	القرآن	<i>Al-Qur'ān</i>
Huruf Syamsiyah	الزبور	<i>Al-Zabūr</i>

7. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat

Ditulis menurut bunyi atau pengucapannya

Kalimat Arab	Kalimat Latin
في ظلال القرآن	<i>Fī Zilāl al-Qur'ān</i>
العبرة بعموم اللفظ	<i>Al-'ibratu bi 'umūm al-Lafzi</i>

8. Huruf Kapital

Walau sistem tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital (All Caps), dalam transliterasinya huruf-huruf tersebut dikenai ketentuan penggunaan huruf kapital berdasarkan pedoman ejaan Bahasa Indonesia yang berlaku (EYD). Huruf kapital, di antaranya digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri (orang, tempat, bulan) dan huruf pertama pada permulaan kalimat. Bila nama diri didahului oleh kata sandang (al-), maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya. Jika terletak pada awal kalimat, maka huruf A dari kata sandang tersebut menggunakan huruf kapital (Al-).

Kalimat Arab	Kalimat Latin
وما محمد إلا رسول	<i>Wa mā Muhammadun illā rasūl</i>
نصير الدين الطوسي	<i>Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī</i>
الغزالي	<i>Al-Ghazālī</i>

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Dengan menyebut dan atas nama-Nya, syukur Alhamdulillah, segala pujian yang agung, semata-mata hanya penulis sampaikan kepada sang pemilik Al-Qur'an, Allah Swt. Yang telah melimpahkan rahmat, memberi bimbingan dan pertolongan, serta kebersamai langkah kehidupan penulis, sehingga setelah melewati proses yang cukup panjang, akhirnya saat ini penulis berada di titik penyelesaian skripsi dengan judul *Integrasi Hermeneutika Muhammad Syahrur dan Hermeneutika Fazlur Rahman Sebagai Metode Tafsir Kontemporer*.

Penghormatan luhur, do'a dan salam kerinduan senantiasa penulis suguhkan kepada Nabi Muhammad Saw, sebagai penyampai *Kalam cinta*-Nya tanpa disembunyikan barang sehuruf pun, pembela hak-hak manusia, pengasih kepada umatnya, *uswah hasanah* yang agung dan mampu menciptakan decak kagum kepada setiap mata yang melihat dan telinga yang mendengar akhlaknya, yang telah mendekonstruksi budaya serta tradisi yang diskriminatif terhadap kaum lemah di kalangan umat manusia.

Skripsi ini tidak akan terselesaikan tanpa dukungan, motivasi, dan bantuan orang-orang di sekitar penulis. Oleh karena itu, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang setinggi-tingginya kepada Bapak Dr. H. A. Luthfi Hamidi, M.Ag dan Bapak Dr. H. M. Raqib, M.Ag selaku Rektor Institut Agama Islam Negeri Purwokerto yang menjabat selama masa studi penulis, beserta Ibu Dr. H. Naqiyah, M.Ag selaku Dekan Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora Institut Agama Islam Negeri Purwokerto, beserta pihak jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Bapak Dr. Munawir, S.Th.I, M.S.I selaku Ketua Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin, Adab dan

Humaniora Institut Agama Islam Negeri Purwokerto sekaligus dosen pembimbing yang penuh kesabaran telah memberi ilmu, bimbingan, dan arahan kepada penulis untuk menyelesaikan studi dan skripsi ini, juga kepada Dr. H. M. Safwan Maburr, A.H, M.A selaku Sekretaris Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora Institut Agama Islam Negeri Purwokerto sekaligus dosen Pembimbing Akademik penulis, terima kasih atas do'a dan segala ilmu yang pernah diberikan selama ini semoga bermanfaat bagi penulis.

Seluruh dosen IAT serta dosen IAIN Purwokerto, terima kasih atas ilmunya yang telah diajarkan kepada penulis. Juga kepada Staf Administrasi Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora yang telah membantu kelancaran studi selama penulis menjadi mahasiswa.

Teristimewa, Bapak Wahyudin Hidayat dan Mama Nur Sa'adah, bakti penulis dengan segala iringan doa dan tindakan. Kakak dan adik-adik, Mas Ibnu Sa'dun Isngadi, Mba Umi Nurul Ulfah, Farhan Fauzi, Hikmiyatul Fida Al-Hayani, Naeli Shofatun Najjah, Irma Rizqi Fatmala, dan Fatih Aghits Maghfiroh. Orang tua kedua, Bapak Dr. Muhammad Misbah, M.Ag dan Ibu Dr. Elya Munfarida, M.Ag, Abah KH. A. Zaenun Muthalib, S.Sy Al-Hafidz dan Ibu Nyai Hj. Muslimah, S.Pd. AUD, serta seluruh keluarga besar Bani Baidlawi Hasan dan Bani Salim Darjan yang telah memotivasi, mendukung, mendo'akan, dan membantu penulis hingga terselesaikannya studi ini.

Terima kasih juga penulis sampaikan kepada teman-teman seperjuangan IAT angkatan 2017 yang selalu memberikan semangat, saling mengingatkan dan bekerjasama melaksanakan kewajiban akademik hingga penulis sampai pada proses menyelesaikan tugas akhir.

Ucapan terima kasih kepada seluruh teman-teman pondok pesantren Insan Kamil Purwokerto Selatan serta teman-teman pondok pesantren Al-Hidayah Purwojati yang telah memberikan warna-warni kehidupan bagi penulis.

Tulisan ini tidak berpotensi untuk menyelesaikan semua problematika metode penafsiran kontemporer, sekedar sebuah proses dan usaha memahami luasnya makna-makna Al-Qur'an dan berpartisipasi dalam studi ilmu tafsir di Indonesia, semoga menjadi setitik amal jariyah dari penulis yang tercatat untuk bekal perjalanan panjang kelak.

Purwokerto, 5 April 2021

Penulis,



Ainiyatul Latifah



IAIN PURWOKERTO

DAFTAR ISI

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN	i
NOTA DINAS PEMBIMBING	ii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iii
MOTTO	iv
ABSTRAK	vii
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-INDONESIA	viii
KATA PENGANTAR.....	xii
BAB I.....	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	5
C. Tujuan Penelitian.....	5
D. Manfaat Penelitian.....	5
E. Tinjauan Pustaka	6
F. Kerangka Teori	9
G. Metode penelitian	11
H. Sistematika Pemahasan	13
BAB II.....	15
A. Muhammad Syahrur dan Konstruksi Hermeneutikanya.....	15
1. Biografi Muhammad Syahrur.....	15
2. Konstruksi Hermeneutika Muhammad Syahrur	16
B. Fazlur Rahman dan Konstruksi Hermeneutikanya	34
1. Biografi Fazlur Rahman.....	34
2. Konstruksi Hermeneutika Fazlur Rahman	36
BAB III.....	44
A. Hermeneutika Muhammad Syahrur	44
1. Kelebihan Hermeneutika Muhammad Syahrur dalam Penafsiran	46
2. Kelemahan Hermeneutika Muhammad Syahrur Dalam Penafsiran	52
B. Hermeneutika Fazlur Rahman.....	56
1. Kelebihan Hermeneutika Fazlur Rahman Dalam Penafsiran.....	57
2. Kelemahan Hermeneutika Fazlur Rahman Dalam Penafsiran.....	60
BAB IV.....	64
A. Problem Metode Penafsiran Kontemporer	64

B. Rekonstruksi Metode Penafsiran Kontemporer	65
1. Teori Integrasi	65
2. Teori Penafsiran Integrasi Sebagai Rekonstruksi Metode Penafsiran Kontemporer	67
C. Aplikasi Penafsiran	76
1. Menutup Aurat Bagi Perempuan	76
2. Kepemimpinan Non Muslim	86
BAB V	97
A. Kesimpulan	97
1. Konstruksi Hermeneutika Muhammad Syahrur dan Hermeneutika Fazlur Rahman	97
2. Persamaan dan Perbedaan Hermeneutika Muhammad Syahrur dan Hermeneutika Fazlur Rahman	98
3. Teori Penafsiran Integrasi	99
B. Saran-saran	99
DAFTAR PUSTAKA	101



IAIN PURWOKERTO

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Perkembangan penafsiran Al-Qur'an dengan menggunakan disiplin ilmu baru menjadi sangat urgent ketika populasi umat Islam semakin meningkat, hal ini disebabkan oleh persepsi nilai estetis yang mereka pahami terhadap Islam dituntut untuk terus relevan dan solutif dalam bingkai globalisasi (Nur Kholis Setiawan 2006, xxviii). Sejalan dengan polemik dan kebutuhan umat Islam yang semakin bertambah. Bertambahnya problem umat yang terjadi seringkali berkaitan dengan sosial keagamaan di mana masyarakat Islam memiliki harapan untuk menjadikan Al-Qur'an sebagai rujukan utama dalam menentukan solusi permasalahan. Akan tetapi, cara memahami Al-Qur'an pada sebagian umat Islam masih mengalami stagnasi pemikiran dan belum mampu memecahkan problem fundamental keagamaan, sehingga mereka tidak mampu menghasilkan pemikiran baru dalam membaca teks-teks suci dengan mengadopsi modernitas tanpa keluar dari haluan aqidah Islam (Muhammad Syahrur, 1990, hlm. 30).

Pada era kontemporer saat ini, usaha untuk menghadirkan Al-Qur'an dalam segala lini kehidupan memunculkan berbagai macam problem penafsiran yang secara garis besar hal tersebut melahirkan dua sisi pemikiran, yakni fundamentalis dan liberalis yang dalam istilah lain disebut oleh Abdul Mustaqim sebagai fenomena kontestasi epistemologis pendekatan tafsir *tekstualis-skriptualis-liberalis* dan *de-tekstualis-liberalis* (Abdul Mustaqim 2019, 14). Ketika kelompok revivalis-fundamentalis berusaha mengatasi problem-problem dunia Islam dengan cara menekankan kembali pentingnya rujukan-rujukan Islam abad ke-17, kaum liberalis berusaha menggabungkan hal tersebut dengan fokus lain pada disiplin ilmu Barat dimana Barat dianggap sebagai rujukan modernisme (Charlez Kurzman 2003, xxiii)

Pemikiran kaum fundamentalis tentang aqidah, hukum dan etika masih dibangun di atas doktrin keagamaan, kultus pendapat mufassir klasik, dan sangat jauh dari dimensi nilai filosofis ajaran Islam bahkan doktrin tersebut dikultuskan sebagai ajaran Islam itu sendiri. Sakralisasi pendapat mufassir masa lalu ini sangat

dipengaruhi oleh epistemologi tafsir yang berlaku. Selama epistemologi tafsir tidak berubah, maka penafsiran akan tetap sama meski situasi dan kondisi zaman telah berbeda (Abdul Mustaqim, 2012, hlm. 331). Oleh karena itu, perlu ada keberanian intelektual untuk melakukan pembaruan epistemologi tafsir sebagai metode dan upaya memahami Al-Qur'an ditengah kompleksitas problem sosial yang terus berkembang (Abdul Mustaqim 2012, 3). Diantara pemikir Islam kontemporer yang telah mendobrak pemahaman klasik dengan memberikan kontribusi besar dalam keilmuan metodologi tafsir Al-Qur'an adalah Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur yang seringkali dipandang sebelah mata oleh pemikir klasik karena kontroversi pemikiran keduanya. Melalui prinsip *diferensiasi*, Rahman dan Syahrur menawarkan metode baru penafsiran kontemporer. Dalam teori hermeneutika *double movement* Rahman telah membedakan aspek *ideal moral* dan *legal formal*, sedangkan Syahrur secara tegas melakukan *diferensiasi* terhadap ayat *risalah-nubuwwah* dan melahirkan teori *hudud* sebagai alat pembacaan ayat *risalah*.

Dua model epistimologi tafsir kontemporer di atas telah dipadukan secara komprehensif dan sistematis dalam disertasi Abdul Mustaqim. Semangat keilmuan Islam yang melatarbelakangi disertasi beliau menginspirasi penulis untuk melanjutkan estafet semangat keilmuannya melalui fondasi pemikiran yang telah beliau bangun.

Baik metode Rahman maupun Syahrur, keduanya membawa kelebihan dan kekurangannya masing-masing. Perlu diakui pula bahwa kendati terdapat banyak perbedaan antara pemikiran Rahman dan Syahrur, namun di sisi lain terdapat pula beberapa kesamaan dalam prinsip dasarnya. Oleh karena itu, dalam penelitian ini penulis hendak mengkomparasikan hal positif yang dapat diadopsi dan mencoba mengeliminasi kekurangan dua pemikiran tokoh tersebut, terutama konstruksi pemikiran hermeneutika Muhammad Syahrur dan hermeneutika Fazlur Rahman.

Fazlur Rahman merupakan salah satu penganut hermeneutika obyektif-subyektif. Kelebihan hermeneutika yang digagas Rahman –selanjutnya disebut teori *double movement*– terletak pada perhatiannya akan konteks sosio-historis untuk menemukan nilai ideal moral sebagai makna otentik teks Al-Qur'an (Abdul Mustaqim 2012, 325). Menurut penulis, dengan mempertimbangkan setting sosio-historis dalam metode ini dapat membawa mufassir untuk menemukan nilai

semangat Al-Qur'an sehingga mampu meminimalisir unsur subjektivitas *mufassir*. Namun, di sisi lain metode ini cenderung de-tekstualis-liberalis yang berimplikasi pada sakralitas teks Al-Qur'an dimanareaksi ayat menjadi tidak penting lagi karena tujuan utamanya adalah nilai ideal moral, atau menurut Abdul Mustaqim dapat dikatakan *ta'til al-nuṣuṣ* (Abdul Mustaqim 2019, 14)

Berbeda dengan Rahman yang mengesampingkan ketentuan tekstual Al-Qur'an, Muhammad Syahrur lebih menekankan pendekatan linguistik dalam hermeneutikanya sehingga sakralitas teks tetap terjaga. Dengan adanya penetapan batas minimal dan batas maksimal ketentuan hukum menggunakan teori *hudūd* memberikan kesan bahwa Al-Qur'an bersifat humanis dan fleksibel. Akan tetapi, tidak lepas dari kekurangan bahwa prinsip linguistik Syahrur telah membuatnya menolak *asbābun nuzūl*. Sehingga metodenya terkesan memaksakan gagasan-gagasan non-qur'ani dalam penafsiran sekaligus melegitimasi kepentingan mufassir (Abdul Mustaqim 2012, 239)

Perbedaan dua model penafsiran di atas terletak pada cara memposisikan teks dan konteks. Muhammad Syahrur sangat mengagungkan teks sehingga menolak *asbābun nuzūl* sebagai konteks pewahyuan. Hal tersebut menjadikan penafsiran menjadi kering dari nilai-nilai semangat Al-Qur'an. Begitu pula yang dikatakan oleh al-Wahidi bahwa dengan meninggalkan *asbābun nuzūl* atau konteks historis seseorang tidak akan bisa memahami maksud dari Al-Qur'an (Jalaludin Al-Suyuthi 1951, 27). Sedangkan Fazlur Rahman lebih memprioritaskan konteks historis untuk menemukan ideal moral sehingga bunyi teks tidak penting bagi model tafsir ini. Padahal teks Al-Qur'an dan susunannya adalah bagian dari kemukjizatan Al-Qur'an. Bahkan dalam bunyi teks itu sendiri bisa jadi mengandung simbol makna melampaui konteksnya.

Ada beberapa alasan akademik mengapa hermeneutika Muhammad Syahrur dan hermeneutika Fazlur Rahman menjadi topik kajian dalam riset ini. *Pertama*, dikotomi Syahrur terkait ayat *risalah-nubuwwah* dan Rahman terhadap ideal moral-legal formal telah menyumbangkan inspirasi metodologi tafsir kontemporer dengan pembacaan kritis, ilmiah, reformatif dan transformatif bagi dunia Islam. *Kedua*, berangkat dari semangat untuk mewujudkan Al-Qur'an yang *shalihun li kulli zaman wa makan*, Muhammad Syahrur dan Fazlur Rahman berkeyakinan bahwa

kejumudan umat Islam disebabkan karena mereka membaca Islam dengan cara yang keliru dan melupakan sisi filosofis ajarannya. Sehingga untuk mewujudkan fungsi Al-Qur'an sebagai *hudan li al-nas* diperlukan metode pembacaan ilmiah yang mampu mendialogkan teks dengan problem kontemporer.

Ketiga, Fazlur Rahman dan terutama Syahrur adalah dua tokoh yang pemikirannya sering dipandang kontroversi dan menyimpang sehingga banyak orang yang memilih menjaga jarak dan menjauhi gagasannya hingga menjudge Syahrur dan Rahman dengan opini-opini sesat karena nuansa hermeneutis dalam pemikirannya sebelum melihat hasil karya mereka. Padahal, sebagai hasil karya dengan riset ilmiah, Syahrur dan Rahman telah berkontribusi melahirkan metode tafsir kitab suci guna menghasilkan ketetapan hukum yang humanis. Dengan segala kelebihan dan kekurangan, terdapat sisi-sisi positif pemikiran Syahrur dan Rahman yang dapat diadopsi oleh pengkaji Al-Qur'an di era kontemporer ini. Dalam hal ini, penulis berusaha melakukan integrasi dua epistemologi tafsir di atas dengan cara mendialogkan teori hermeneutika Muhammad Syahrur dengan teori hermeneutika Fazlur Rahman secara kritis dengan mengedepankan sisi objektivitas penulis, yakni melihat plus-minus dua teori tersebut beserta implikasinya terhadap penafsiran ilmiah Al-Qur'an kontemporer beserta penerapannya.

Keempat, teori hermeneutika Muhammad Syahrur memunculkan teori *hudūd* yang sangat menarik dan berbeda dari teori *hudūd* konvensional, dimana Syahrur memberikan batas minimal dan batas maksimal pada ketentuan hukum seperti wilayah arena permainan sepakbola yang di dalamnya setiap pemain dibolehkan secara bebas untuk menggiring bola selama tidak keluar dari batas arena. Akan tetapi, Syahrur belum menyebutkan strategi menentukan ketetapan hukum dalam batas yang sudah ditentukan sebagaimana pemain bola harus memiliki strategi menggiring bolanya. Dalam keadaan ini, salah satu metode paling efektif untuk menentukan strategi tersebut adalah dengan pendekatan konteks historis, sebab dari kajian konteks historis dapat dilihat *way of thinking* Al-Qur'an atau pun cara dan langkah Rasulullah dalam berijtihad. Sedangkan langkah mengkaji konteks sosio-historis yang serius ditemukan pada ide hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman.

Keempat, perpaduan pemikiran Syahrur dan Rahman dalam disertasi Abdul Mustaqim masih menyisakan ruang untuk dikaji, karena metode yang beliau lakukan adalah komparasi yang menyajikan perbedaan dan persamaan pemikiran pada tempat yang sama. Sehingga atas saran dalam karyanya dan harapan beliau agar karyanya dapat ditindaklanjuti oleh peminat studi Al-Qur'an dan tafsir maka penulis terinspirasi untuk melakukan penelitian terhadap plus-minus metode Syahrur dan Rahman, terutama untuk mengadopsi metode Fazlur Rahman yang dapat melengkapi kelemahan metode Syahrur.

B. Rumusan Masalah

Berangkat dari latar belakang masalah di atas, maka permasalahan yang akan dijawab dalam penelitian ini adalah:

1. Bagaimana konstruksi hermeneutika Muhammad Syahrur dan hermeneutika Fazlur Rahman ?
2. Apa kelebihan dan kelemahan hermeneutika Muhammad Syahrur dan hermeneutika Fazlur Rahman sebagai metode penafsiran ?
3. Bagaimana integrasi hermeneutika Muhammad Syahrur dan hermeneutika Fazlur Raqhman sebagai metode penafsiran?

C. Tujuan Penelitian

Dalam penelitian ini tujuan yang hendak dicapai adalah :

1. Mendeskripsikan konstruksi hermeneutika Muhammad Syahrur dan hermeneutika Fazlur Rahman.
2. Membandingkan kelebihan dan kelemahan hermeneutika Muhammad Syahrur dan hermeneutika Fazlur Rahman sebagai metode penafsiran.
3. Mengintegrasikan hermeneutika Muhammad Syahrur dan hermeneutika Fazlur Rahman sebagai metode penafsiran.

D. Manfaat Penelitian

1. Manfaat Teoritis

- a. Penelitian ini dimaksudkan untuk memberikan gambaran tentang konstruksi pemikiran hermeneutika Muhammad Syahrur dan konstruksi pemikiran hermeneutika Fazlur Rahman yang mereka gunakan sebagai metode menafsirkan Al-Qur'an.

- b. Dengan mendeskripsikan pemikiran kedua tokoh, selanjutnya penelitian ini akan membandingkan kelebihan dan kelemahan teori masing-masing apabila digunakan sebagai metode penafsiran.
- c. Tujuan perbandingan tersebut adalah untuk memperoleh integrasi dari kelebihan dua teori di atas dengan mengeliminasi kekurangannya.

2. Manfaat Praktis

a. Bagi Akademisi

Hasil penelitian ini dapat dijadikan sebagai bahan bacaan akademik dan juga menjadi pijakan pengembangan penelitian baru dengan tema terkait.

b. Bagi Masyarakat

Bagi pembaca secara umum, penelitian ini dimaksudkan untuk memberi gambaran akan pembiasaan cara baca yang kritis-apresiatif terhadap perkembangan ilmu pengetahuan dan pengaruhnya terhadap studi Al-Qur'an.

E. Tinjauan Pustaka

Kajian terdahulu baik terhadap pemikiran Syarur maupun Rahman telah banyak dilakukan oleh para akademisi, baik bersifat deskriptif-apresiatif, kritis, maupun apologetis. Sebagai penerus kajian-kajian tersebut, penulis memilah beberapa studi terdahulu yang relevan dengan penelitian ini. Terkait penelitian yang membahas metode penafsiran Al-Qur'an dalam pandangan Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur secara komparatif telah dilakukan oleh beberapa akademisi dengan teknik dan metode perbandingan yang berbeda. Dua kategori penelitian komparatif, yakni sebagian fokus pada epistemologi dan sebagian yang lain fokus pada cara mengaplikasikan metode tafsir Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur. Oleh karena itu, perlu penulis jelaskan mengenai penelitian terdahulu yang memiliki kedekatan tema dengan penelitian ini, untuk memperjelas posisi penulis dalam penelitian ini. Di antara penelitian tersebut adalah sebagai berikut;

Pertama, penelitian karya Rahmazani yang berjudul “*Pakaian Perempuan dalam Pandangan Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur (Studi Perbandingan Metode Penafsiran)*”. Penelitian ini adalah karya skripsi oleh Rahmazani pada tahun 2017. Rahmazani melakukan perbandingan secara fokus terhadap metode Rahman dan Syahrur berbasis terapan, yakni pada ayat-ayat pakaian (hijab). Rahmazani menjelaskan bahwa perbedaan penafsiran Rahman dan Syahrur disebabkan oleh

perbedaan metode yang digunakan. Dalam kesimpulannya, Rahmazani membandingkan pendapat dua tokoh tersebut dan memilih salah satu yang lebih unggul dan relevan dengan mengeliminasi kekurangannya (Rahmazani 2017, 18).

Kedua, karya yang berjudul *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Karya tersebut merupakan hasil penelitian disertasi Abdul Mustaqim dengan judul asli *Epistemologi Tafsir Kontemporer (Studi Komparatif antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur)* yang kemudian diterbitkan dalam bentuk buku pada tahun 2012. Secara umum penelitian tersebut menyajikan gagasan Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur terkait epistemologi tafsir kontemporer, mencakup hakikat dan orientasi penafsiran, metodologi dan prinsip-prinsip penafsiran, metode dan pendekatan penafsiran, serta tema-tema penafsiran. Selain itu, penyajian data dilakukan secara komparatif berdasarkan tema tanpa memisah tokoh dalam bab yang berbeda. Akan tetapi, masih dalam model perbandingan pemikiran sehingga belum mencapai integrasi keduanya.

Ketiga, penelitian berjudul *Studi Analisis Teori Hudud Dalam Aspek Tindak Pidana Pencurian Menurut Pemikiran Muhammad Syahrur dan Relevansinya di Era Modern*. Penelitian tersebut diajukan dalam bentuk skripsi oleh Ahmad Nadhifuddin kepada Fakultas Syari'ah, Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel pada tahun 2009. Pembahasan utamanya terkait penerapan teori *hudud* Muhammad Syahrur dalam membaca ayat tentang hukum bagi pencuri untuk menemukan hukuman yang tepat sesuai batas-batas hukum Allah. Dari penelitian tersebut dapat dilihat bahwa penerapan teori *hudud* dalam penafsiran menjadikan mufassir tidak meninggalkan sakralitas teks Al-Qur'an.

Keempat, penelitian model skripsi berjudul *Hukuman Mati Orang Murtad Dalam Hadits (Aplikasi Hermeneutika Fazlur Rahman)* karya Firman Tongke yang diajukan kepada Fakultas Ushuluddin, Filsafat dan Politik Universitas Islam Negeri Makassar pada tahun 2015. Skripsi tersebut membahas bagaimana hukum pidana bagi seorang muslim yang berpindah agama ke agama lain masih menyisakan kontroversi. Dengan pendekatan hermeneutika Fazlur Rahman Firman Tongke menyimpulkan pada akhir penelitiannya bahwa hukum mati bagi orang yang murtad terjadi pada masa umat Islam masih sedikit dan lemah dalam menghadapi peperangan dengan orang kafir. Dalam kondisi demikian sering kali orang yang

murtad tersebut melakukan konspirasi dengan orang kafir. Maka, dalam konteks saat ini, apabila murtadnya seseorang tidak menimbulkan konspirasi sebagaimana di masa lalu, maka hukuman mati tidak diterapkan kepada orang yang murtad.

Kelima, penelitian berjudul *Kontekstualisasi Al-Qur'an Menurut Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur* yang ditulis Muhammad Musadad untuk diajukan kepada Jurusan Tafsir Hadits Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 2005. Model penelitian ini masih dalam rumpun model penelitian dalam karya Epistemologi Tafsir Kontemporer di mana menyajikan perbandingan mulai dari biografi, aspek metodologi Rahman dan Syahrur, aplikasi metode Rahman dan Syahrur dalam kasus poligami, dan analisis komparatif kontekstualisasi antara Rahman dan Syahrur. Dalam penelitian ini, komparasi antara Rahman dan Syahrur tidak dilakukan dialektika antara perbedaan dan persamaannya. Peneliti berkesimpulan benang merah metode Rahman adalah histori atau sejarah, sedangkan benang merah metode Syahrur adalah linguistik.

Selanjutnya untuk menemukan kelebihan dan kelemahan teori Muhammad Syahrur dan Fazlur Rahman maka penulis harus membaca kajian yang melakukan apresiasi sekaligus kritik terhadap mereka. Diantara kajian yang apresiatif sekaligus kritis objektif terhadap Syahrur adalah Nasr Hamid Abu Zaid dalam pengantar *Al-Kitab wa Al-Qur'an*. Adapun kajian apresiatif terhadap Rahman adalah buku Taufiq Adnan berjudul *Islam dan Tantangan Modernitas*. Kajian tersebut menitikberatkan pada aspek hukum sebagai upaya Rahman dalam mewujudkan hukum yang humanis (Taufiq Adnan Amal, 1992).

Dari telaah pustaka di atas, terlihat belum ada kajian yang menitikberatkan pada komparasi metode tafsir Syahrur dan Rahman guna melihat secara kritis objektif terhadap dua pemikiran yang dapat saling melengkapi dan meminimalisir kekurangan masing-masing. Walaupun beberapa penelitian telah memadukan dua pemikiran tersebut, akan tetapi masih terbatas membandingkan bukan meleburkan dua sisi positif dari ide Rahman dan Syahrur. Oleh karena itu, penelitian ini menjadi penting agar dapat menemukan metode penafsiran yang humanis ditengah problem umat modern dengan pemahaman yang liberatif dan eksklusif. Perbedaan penelitian ini dengan penelitian sebelumnya terletak pada fokus kajian, yang mana kajian

dalam penelitian ini terfokus kepada usaha integrasi hermeneutika Muhammad Syahrur dan hermeneutika Fazlur Rahman.

F. Kerangka Teori

1. Integrasi

Secara etimologi, integrasi berasal dari kata latin yang memiliki arti memberi tempat bagi sebuah unsur demi suatu keseluruhan. Kemudian dari bentuk kata kerja tersebut diderivasikan menjadi kata benda integritas yang berarti keutuhan atau kebulatan. Selanjutnya, dari kata tersebut dibentuk lagi menjadi kata sifat integer yang maknanya adalah utuh (Sadilah, 1997, hlm. 24). Sehingga dari pengertian ini dipahami bahwa integrasi adalah proses membuat unsur-unsur tertentu menjadi sebuah satu kesatuan yang utuh dan menyeluruh.

Sebuah integrasi harus dilakukan dengan memberikan dasar epistemologi terhadap pertemuan dua teori pengetahuan yang berlandaskan pada filsafat ilmu (Kuntowijoyo 1991, 321). Bagi Fahrudin Faiz hakikat integrasi adalah untuk menunjukkan berbagai bidang keilmuan yang saling memiliki keterkaitan, karena memang yang dibidik oleh disiplin ilmu tersebut ada dalam semesta yang sama, hanya saja pada dimensi dan fokus yang berbeda (M. Amin Abdullah, dkk 2014, 108)

M. Amin Abdullah mengambil inspirasi dari Ian G. Barbour dan Holmes Rolston yang menghubungkan agama dan ilmu dengan 3 kata kunci penggambaran corak dialogis-integratif, yakni *semipermeable* (hubungan saling menembus), *intersubjective testability* (keterujian intersubjektif), dan *creative imagination* (imajinasi kreatif).

a. *Semipermeable*

Pada pembahasan hubungan ilmu dan agama, istilah ini merupakan konsep yang diambil dari keilmuan biologi. Kausalitas sebagai basis ilmu dan makna sebagai basis agama memiliki hubungan dengan corak *semipermeable*, yakni antara keduanya saling menembus. Dikatakan oleh Amin Abdullah bahwa dalam sebuah pemikiran tidak ada disiplin ilmu yang menutup diri dan dipagari oleh batas-batas ketat yang dibuatnya sendiri. Setiap disiplin ilmu akan selalu meninggalkan lubang-lubang kecil dan pori-pori yang dapat dirembesi oleh disiplin ilmu lain (M. Amin Abdullah, dkk, 2014, hlm. 8). Oleh karena itu,

integrasi antara dua individu disiplin ilmu atau bahkan lebih adalah sebuah kemungkinan positif yang dapat menyempurnakan bangunan disiplin lama.

b. *Intersubjective Testability*

Istilah ini digunakan Ian G. Barbour dalam konteks pembahasan tentang cara kerja sains kealaman dan *humanities* yang kemudian dikembangkan oleh Amin Abdullah dengan menggunakan ilustrasi yang diambil dari pendekatan fenomenologi agama (M. Amin Abdullah, dkk 2014, 9). Intersubjektif merupakan posisi mental keilmuan (*scientific mentality*) yang dengan cerdas dapat mendialogkan dengan antara dunia objektif dan subjektif pada diri seorang ilmuwan dalam menghadapi kompleksitas kehidupan, baik dalam dunia sains, agama, maupun budaya (M. Amin Abdullah, dkk 2014, 12).

Intersubjektif tidak hanya pada ranah agama, tetapi juga dalam dunia keilmuan pada umumnya. *Communitiy of researchers* selalu bekerja dalam bingkai *intersubjective testability* dimana kehidupan begitu sangat kompleks untuk dapat diselesaikan dan dipecahkan hanya dengan satu bidang disiplin ilmu (M. Amin Abdullah, dkk 2014, 12).

c. *Creative Imagination*

Imajinasi kreatif dalam pandangan Koesler dan Ghiselin, baik dalam dunia ilmu pengetahuan maupun sastra seringkali dikaitkan dengan upaya untuk memperjumpakan dua konsep *framework* dan mensintesis dua hal yang berbeda untuk kemudian membentuk keutuhan baru, menyusun kembali unsur-unsur yang lama ke dalam adonan konfigurasi yang *fresh*, yang baru (M. Amin Abdullah, dkk 2014, 13).

Bahkan seringkali sebuah teori baru muncul dari usaha yang sungguh-sungguh terhadap penghubungan dua hal yang sebenarnya tidak berhubungan sama sekali. Newton menghubungkan dua fakta yang sama-sama dikenal secara luas, yakni jatuhnya buah apel dan gerak edar atau rotasi bulan. Sedang Darwin melihat adanya analogi antara tekanan pertumbuhan penduduk dan daya tahan hidup *species* binatang. Ada paralelitas antara kreativitas dalam bidang ilmu pengetahuan (*scientist*) dan seni (*artist*) (M. Amin Abdullah, dkk 2014, 13).

Selanjutnya, dalam penelitian ini kata kunci yang dipinjam oleh penulis adalah kata kunci *semipermeable* dan *creative imagination* untuk mendialogkan dua teori berbeda, yakni teori *hudūd* Muhammad Syahrur dan hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman untuk kemudian menintegrasikan keduanya dalam ranah epistemologi.

G. Metode penelitian

Metode merupakan suatu alat yang digunakan untuk mencapai tujuan. Semakin baik metode yang digunakan maka semakin baik pula hasil pencapaian (Al-Ayubi, 2012: 21). Dalam sebuah penelitian metode dan teknik pengumpulan data harus disesuaikan dengan permasalahan yang akan diteliti. Alat penelitian ini mencakup jenis penelitian, sumber data, teknik pengumpulan data, dan teknik analisis data.

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini termasuk dalam model penelitian pemikiran tokoh sehingga jenis penelitiannya bersifat kualitatif. Penelitian kualitatif merupakan jenis penelitian yang menggunakan paradigma post-positivism dengan tujuan menafsirkan objek yang diteliti menggunakan berbagai metode dan dilaksanakan pada latar alamiah (Muhammad 2011, 30). Oleh karena itu, peneliti harus membuat sebuah deksripsi atas fenomena yang sesuai konteks penelitian.

Menurut Muhammad, penelitian kualitatif merupakan aktivitas atau proses memahami hakikat suatu fenomena dengan latar alamiah berdasarkan data deskriptif yang ada untuk dianalisis sehingga menghasilkan pemahaman yang holistik (Muhammad 2011, 31). Dalam penelitian ini penulis mendeskripsikan metode tafsir Fazlur Rahman dan M. Syahrur secara deskriptif-analitis dan komparatif untuk menemukan kelebihan dan kekurangan masing-masing sekaligus mempertemukan kelebihan keduanya dengan mengeliminasi kekurangannya, sehingga menghasilkan metode tafsir yang baru.

2. Sumber Data

Sumber data merupakan referensi yang digunakan untuk menggali data. Dalam penelitian ini data yang digunakan adalah data kepustakaan yang mencakup data primer dan data sekunder.

- a) Sumber Data Primer
 - 1) *Al-Kitab wa Al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah* karya Muhammad Syahrur
 - 2) *Toward Reformulating the Methodology of Islamic Law* karya Fazlur Rahman
- b) Sumber Data Sekunder
 - 1) Disertasi Abdul Mustaqim yang dinarasikan dalam buku *Epistemologi Tafsir Kontemporer*.
 - 2) Artikel berjudul *Pembaruan Pemikiran Hukum Islam: Studi Tentang Teori Hudud Muhammad Syahrur* karya Fuad Mustafid
 - 3) Artikel berjudul *Studi Metode Ijtihad Double movement Fazlur Rahman Terhadap Pembaruan Hukum Islam* karya Budiarti.
 - 4) Dan artikel pendukung lainnya.

3. Teknik Pengumpulan Data

Dalam mengumpulkan data, penulis menggunakan metode dokumentasi, yakni suatu proses pengumpulan data dengan melihat atau mencatat laporan yang sudah tersedia, yang bersumber dari data-data dalam bentuk dokumen mengenai hal-hal yang sesuai dengan tema penelitian, karya ilmiah, baik berupa buku, makalah, surat kabar, majalah, atau jurnal serta laporan-laporan (Aji Damanuri 2010, 7).

Metode ini digunakan untuk mencari dan mengumpulkan data dari berbagai sumber tersebut, yang terkait dengan pemikiran Muhammad Syahrur dan Fazlur Rahman.

4. Teknik Analisis Data

Sebagaimana pendapat Bogdan dan Biklen yang dikutip oleh Koentjoroningrat, analisis data adalah upaya yang dilakukan dengan jalan bekerja dengan data, mengorganisasikan data, memilah-milahnya menjadi satuan yang dapat dikelola, mensintesisnya, mencari, menemukan pola, menemukan apa yang penting dan apa yang dipelajari, dan memutuskan apa yang dapat diceritakan pada orang lain (Koentjaraningrat 1997, 248). Adapun menurut Patton (1998) dalam Muhammad (2011: 221), analisis data merupakan proses mengatur data, mengorganisasikannya menjadi sebuah pola, kategori, dan satuannya. Penelitian berbasis *library-research* ini dilakukan

dengan mengumpulkan data-data dari berbagai literatur dan penelitian sebelumnya. Data yang telah terkumpul dianalisis kemudian disajikan secara deskriptif-analitis dan komparatif.

- a) *Content Analysis* diartikan sebagai analisis kajian isi, yaitu teknik yang digunakan untuk menarik kesimpulan melalui usaha memunculkan karakteristik pesan yang dilakukan secara objektif dan sistematis (Sujono dan Abdurrahman 1998, 13). Metode ini digunakan untuk menganalisis isi (konten) dari objek kajian penelitian ini.
- b) Metode komparatif yaitu memaparkan pendapat yang berbeda-beda kemudian membandingkannya untuk memperoleh pendapat yang lebih valid dan mempunyai validitas untuk mencapai kemungkinan dalam mengkompromikannya (Sutrisno Hadi 2001, 36). Metode komparatif ini penulis gunakan untuk membandingkan pemikiran Muhammad Syahrur dan Fazlur Rahman agar diketahui persamaan dan perbedaan dari keduanya, sehingga dapat diketahui kerangka paradigmatis pemikiran kedua tokoh tersebut dan mengintegrasikannya.

H. Sistematika Pembahasan

Pembahasan dalam tulisan ini terdiri dari VI bab. Masing-masing bab memiliki sub-bab tersendiri untuk memudahkan operasionalisasi dan sistematisasi pembahasan.

Bab I, merupakan bab pendahuluan yang berisi latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, metode penelitian, kerangka teori, telaah pustaka, dan sistematisasi pembahasan.

Bab II, membahas tentang konstruksi pemikiran Muhammad Syahrur dan Fazlur Rahman. Sub bahasannya memuat biografi singkat Muhammad Syahrur dan Fazlur Rahman, kemudian konstruksi pemikiran hermeneutika Muhammad Syahrur dan hermeneutika Fazlur Rahman.

Bab III, membahas kelebihan dan kelemahan hermeneutika Muhammad Syahrur dan hermeneutika Fazlur Rahman dalam penafsiran Al-Qur'an.

Bab IV, membahas kajian analisis integrasi hermeneutika Muhammad Syahrur dan hermeneutika Fazlur Rahman sebagai metode penafsiran. Pada sub

terakhir juga akan dituliskan contoh aplikasi metode hasil integrasi dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an.

Bab V, merupakan akhir dari penelitian ini yang berisikan kesimpulan umum dan inti dari seluruh tema yang dibahas. Saran-saran yang sekiranya diperlukan untuk kelanjutan dalam penelitian selanjutnya.



IAIN PURWOKERTO

BAB II

KONSTRUKSI HERMENEUTIKA MUHAMMAD SYAHRUR DAN HERMENEUTIKA FAZLUR RAHMAN

A. Muhammad Syahrur dan Konstruksi Hermeneutikanya

Membaca ide dari seorang pemikir tidak bisa lepas dari latar belakang kehidupan dan keilmuan sang pemilik gagasan. Sebab, sebagaimana menurut Gadamer bahwa sebuah pemahaman tidak lah bekerja sendiri tanpa prasangka, karena ada unsur-unsur dari otoritas dan tradisi yang bekerja dalam setiap pemahaman (F. Budi Hardiman 2015, 174).

1. Biografi Muhammad Syahrur

Muhammad Syahrur memiliki nama lengkap Muhammad Syahrur Ibnu Dayb, ia dilahirkan di Damaskus pada tanggal 11 April 1928 dari seorang ayah bernama Deyb Ibnu Deyb (Muhammad Syahrur 1990, 823) dan ibunya adalah Şādiqah binti Şālih Filyun. Syahrur menikah dengan Azīzah dan dikaruniai lima orang anak, yakni; Tāriq, al-Laysi, Basul, Masun, dan Rima (Ahmad Nadhifuddin 2009, 34).

Syahrur mendapatkan pendidikan pertamanya di negara kelahirannya, Damaskus, Syria. Pendidikan tersebut dimulai dari jenjang sekolah *Ibtida'iyah* dan *I'dadiyah*. Pada tahun 1957 Syahrur meraih ijazah *Tsanawiyah*nya dari sekolah Abdurrahman al-Kawakib. Atas beasiswa dari pemerintah Syria, pada tahun 1959 ia melanjutkan studinya dalam bidang teknik sipil (*handasah madaniyah*) di Moskow, Uni Soviet dan mendapatkan gelar Diploma pada tahun 1964 (Muhammad Syahrur 1990, 823). Di negara yang kini berganti nama menjadi Rusia inilah, Syahrur mulai berkenalan dan kemudian mengagumi pemikiran Marxisme, sekalipun ia tidak mendakwa sebagai penganut aliran tersebut (Sandi Wahid Rahmat Nugraha dan Irwan Abdurrohman 2020, 45).

Selanjutnya masih dalam tahun 1964, Syahrur kembali ke Syria dan mengabdikan diri menjadi dosen di Fakultas Teknik Universitas Damaskus. Pada tahun ini pula, Syahrur pergi ke Irlandia untuk melanjutkan studi dalam bidang yang sama di Universitas College, Dublin. Pada tahun 1967, Syahrur berkesempatan

melanjutkan penelitian pada Imperial College, London. Meskipun pada bulan Juni tahun tersebut terjadi perang antara Israil dan Syria yang menyebabkan renggangnya hubungan diplomatik dengan negara Inggris (Abdul Mustaqim 2012, 94), namun hal itu tidak menyurutkan tekad Syahrur untuk tetap menyelesaikan studinya. Terbukti ia segera memutuskan kembali ke Dublin untuk meneruskan program master dan meraih gelar doktoral di sana pada tahun 1972 dalam bidang mekanika pertanahan (*soil mechanics*) dan teknik bangunan (*foundation engineering*) (Sandi Wahid Rahmat Nugraha dan Irwan Abdurrohman 2020, 45).¹

2. Konstruksi Hermeneutika Muhammad Syahrur

Hermeneutika yang digagas Syahrur tidaklah muncul secara tiba-tiba, akan tetapi teori tersebut lahir setelah proses panjang analisis linguistik dan pengalaman ilmu teknik sipil yang dimiliki Syahrur.

a. Linguistik Struktural

Teks merupakan susunan huruf yang terjalin membentuk kata-kata dan kalimat sebagai sebuah tanda yang dibuat oleh pengirim tanda (penulis) untuk mempengaruhi pembaca. Dengan adanya tanda-tanda tersebut, pembaca dibawa untuk memasuki dimensi teks yang memiliki berbagai pesan dan makna (Ahmad Zaki Mubarak 2007, 103). Oleh karena itu, sebagaimana Al-Qur'an yang berbahasa, maka cara mengungkap pesan-pesan (petanda) yang terdapat di dalam Al-Qur'an, seorang mufassir harus mempelajari struktur bahasa serta hubungan-hubungan yang terjadi di dalamnya, baik itu hubungan secara sintagmatik maupun paradigmatik. Hubungan sintagmatik adalah hubungan yang dimiliki suatu kata dengan kata lain yang berada di depan atau di belakangnya. Sedangkan hubungan paradigmatik adalah hubungan dimana suatu kata yang tidak kita pilih untuk diucapkan memiliki hubungan asosiatif dengan kata-kata yang kita ucapkan, seperti jiwa, orang, dan ruh merupakan tiga

¹ Dari pemaparan sejarah keilmuan Syahrur ini pada dasarnya dapat dilihat bahwa mulanya ia lebih menekuni dunia pendidikan teknik. Akan tetapi, pada perkembangannya Syahrur mulai tertarik dengan kajian keislaman, terutama sejak dia tinggal di Dublin Irlandia. Sejak saat itulah Syahrur mulai melakukan kajian terhadap Al-Qur'an secara serius dengan pendekatan teori linguistik, filsafat, dan sains modern. Dalam hal ini ada peran yang sangat besar dari Ja'far Dakk al-Bab, teman sekaligus guru bagi Syahrur yang berpengaruh besar dalam karir intelektual-akademiknya. Syahrur bertemu Ja'far Dakk al-Bab ketika keduanya sama-sama menjadi mahasiswa di Uni Soviet. Syahrur banyak belajar kepada Ja'far yang merupakan mahasiswa jurusan linguistik. Perbincangan intensif antara keduanya mengenai filsafat, bahasa, dan Al-Qur'an, serta ketekunan Syahrur dalam mempelajari disertasi Ja'far telah membawa dirinya melahirkan karya ilmiah yang tidak hanya monumental, tetapi juga kontroversial, yakni *Al-Kitab wa Al-Qur'an; Qira'ah Mu'ashirah*.

kata yang memiliki hubungan asosiatif. Ketika kalimatnya berbunyi “seribu jiwa penduduk desa”, maka kata yang bisa dipilih untuk menggantikan “jiwa” adalah “orang”, bukan “ruh” (Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed) 2003, 127–28).

Metode linguistik Syahrur diambil dari pemikiran Ja'far Dakk al-Bab yang mengadopsi metode historis ilmiah. Dasar-dasar metode tersebut merupakan hasil kesimpulan dari aliran linguistik 'Ali Al-Fārisi, yang pada dasarnya adalah perpaduan antara linguistik Ibnu Jinni dan Al-Jurjani dengan ide sentral bahwa perbedaan-perbedaan susunan *kalam* itu selalu merefleksikan makna yang berbeda. Perbedaan ini tidak terletak pada level makna *mufradat*-nya namun dalam susunan tarkib yang lebih tinggi (Muhammad Syahrur, 1990, 196). Ja'far Dakk al-Bab berasumsi bahwa teori Ibnu Jinni dan Al-Jurjani disintesakan dengan cara; *pertama*, menggabungkan studi diakronik Al-Jurjani dengan studi sinkronik Ibnu Jinni. *Kedua*, pernyataan Ibnu Jinni akan bahasa yang tidak terbentuk seketika senada dengan pernyataan Al-Jurjani tentang keterkaitan bahasa dengan pertumbuhan pemikiran manusia (Muhammad Syahrur 1990, 22). Dengan begitu, bahasa beserta segala aturannya merupakan benda hidup yang terus tumbuh dan berkembang bersamaan dengan pertumbuhan pemikiran manusia. Karenanya, tidak sedikit kosa kata bahasa, termasuk bahasa Arab pun mengalami pertumbuhan makna, sehingga sebagian golongan mufassir berusaha mengorek lebih jauh ke dalam makna semantik atau yang dalam bahasa Arab disebut sebagai ilmu *dilālah*, sebuah disiplin ilmu yang berdiri sendiri pada kajian linguistik struktural yang menjadi pijakan dasar bagi perkembangan pembahasan linguistik (Mia Fitriah Elkarimah 2016, 118).

Melalui metode historis ilmiah dalam studi linguistik Syahrur memfokuskan kajiannya pada hubungan antar bahasa, pemikiran, dan fungsi transmisi sejak awal pertumbuhan bahasa manusia. Pijakan teori yang digunakan Syahrur; *pertama*, meyakini bahwa sejak awal pertumbuhannya bahasa merupakan ujaran logis. *Kedua*, menolak sinonimitas dalam bahasa Al-Qur'an (baca : bahasa Arab) (Muhammad Syahrur 1990, 23). Berbekal filsafat linguistik Abu 'Ali al-Farisi yang mengakar dalam khazanah pemikiran Ibn Jinni dan Abdul Qahir al-Jurjani dan diramu dengan linguistik strukturalis yang dibingkai dengan kultur keilmuannya sebagai seorang arsitek, Syahrur

memandang sesuatu sebagai struktur suatu bangunan, dimana setiap sudut bangunan memiliki dimensi dan unsur-unsur yang saling menyatu membentuk sebuah kesatuan bangunan. Cara pandang yang demikian inilah Syahrur mendapat inspirasi mengkaji teks al-Qur'an dengan teori linguistik struktural.

b. Anti Sinonimitas

Istilah sinonim (Inggris: *Synonymy*) terambil dari bahasa Yunani Kuno, yakni *Onoma* yang berarti nama dan *Syn* yang berarti dengan (M. Ali Mubarak 2019, 23). Dalam KBBI sinonim diartikan sebagai bentuk bahasa yang maknanya mirip atau sama dengan bentuk bahasa atau kata lain. Secara terminologis, sinonimitas adalah dua kata atau lebih yang memiliki satu arti apabila dilihat dari akar katanya (Alif Jabal Kurdi dan Saipul Hamzah 2018, 248). Adapun Verhaar, ia mendefinisikan sinonim sebagai suatu ungkapan (baik kata, frasa, atau pun kalimat) yang maknanya kurang lebih sama dengan ungkapan lain (Mia Fitria Elkarimah 2017, 105).

Kata sinonim dalam bahasa Arab dikenal dengan istilah *tarāduf* atau *mutarādif*. Al-Jurjani mendefinisikan *tarāduf* sebagai segala bentuk kata yang mempunyai satu makna namun memiliki beberapa nama, dan *tarāduf* ialah antonim dari *musytarak* (Muhammad al-Jurjani 2009, 90). Sedangkan menurut Taufiqurrachman, *tarāduf* (sinonim) merupakan dua kata atau lebih yang maknanya kurang lebih sama (Baiq Raudatussolihah 2016, 80). Dikatakan “kurang lebih sama” karena pada dasarnya setiap kata sinonim hanya memiliki kesamaan arti pada ranah informasi fungsional, seperti kata hewan, binatang dan fauna. Tiga kata tersebut sama-sama berfungsi untuk menyebut makhluk hidup selain manusia dan tumbuhan, namun ketiganya memiliki penekanan makna yang berbeda. Begitu pula dengan contoh frasa mati, meninggal, gugur, berpulang, tutup usia, dan wafat. Seseorang tidak dapat mengganti kata kematian dengan kewafatan, atau mengatakan “seekor tikus telah gugur” dan yang cocok adalah “seekor tikus telah mati”.

Jika merujuk pada pendapat ulama, setidaknya terdapat dua pandangan berbeda terkait ada dan tidaknya sinonimitas dalam Al-Qur'an. Di antara ulama yang mengakui adanya sinonimitas dalam Al-Qur'an adalah Sibawaih, Suyūthi, Khalil, dan al-Zarkasyi dalam karyanya *al-Burhan fī Ulūm al-Qur'ān*. Sedangkan ulama yang menolak sinonimitas alias berteori pada antisinonimitas

di antaranya adalah Ibnu ‘Arabi, Ahmad bin Faris dalam karyanya *al-Shāhibi*, Hilal al-‘Askariy dalam bukunya berjudul *al-Mufradāt fī Gārib al-Qur’ān*, dan Abu Ishaq al-Isfirayini (Waryani Fajar Riyanto 2014, 147). Penerimaan dan penolakan masing-masing kelompok tentunya karena ada perbedaan sudut pandang mengenai ilmu kebahasaan.

Pendapat ulama yang menerima sinonimitas di antaranya bahwa sinonimitas merupakan bentuk *taukid* atau *ta’kid* (penguatan) dan menjadi bagian dari kaidah *mutasyābihāt* dalam *ulūm al-Qur’ān*. Penggunaan lafadz-lafadz yang dianggap sinonim untuk menafsirkan lafadz-lafadz Al-Qur’an banyak dijumpai dalam karya tafsir mufassir klasik, seperti al-Matūrīdi, al-Thabāri, dan Jalālain² (M. Ali Mubarak 2019, 31). Adapun al-Asfahāni, sebagai bagian dari kelompok ulama yang mengingkari adanya sinonimitas dalam Al-Qur’an melihat bahwa susunan kata yang digunakan Al-Qur’an dalam setiap ayatnya memiliki karakteristik dan intensitas yang berbeda sehingga tidak dapat diganti dengan kata lain walaupun memiliki kedekatan makna (M. Ali Mubarak 2019, 32). Karyanya *Mu’jam Mufradāt lī Alfādz al-Qur’ān* didedikasikan untuk membuktikan perbedaan makna pada beberapa kata yang dianggap sebagai sinonim dalam Al-Qur’an.

Meskipun demikian, kelompok yang mengonfirmasi adanya sinonimitas tidak membantah jika penamaan jalan menggunakan kata *syāri’* dan kata tersebut tidak cocok digantikan dengan kata *ṭāriq* ataupun *shirāt*. Begitu pula kelompok yang menolak sinonimitas pun mengakui bahwa sinonimitas dalam bahasa merupakan hal yang lumrah adanya sebagai bagian dari fenomena bahasa. Misalnya, dalam ranah *mu’jam* pinjam-meminjam kata menjadi hal yang perlu untuk memperjelas maksud yang dituju³ (Sandi Wahid Rahmat Nugraha dan Irwan Abdurrohman 2020, 43–44).

² Misalnya adalah penjelasan kata *naba’* dengan kata *khavar* (yang kemudian diterjemahkan menjadi berita atau kabar), *khāba* dengan *khāsara* (merugi), dan *zulzila* dengan *hurrikat* (diguncangkan).

³ Seperti meminjam kata *saqāta* untuk menjelaskan kata *kharrā*. Dalam bahasa Indonesia kata *kharrā* diterjemahkan dengan jatuh, begitu pula dalam bahasa Arab dipinjamkan kata *saqāta* yang dalam bahasa Indonesia juga diterjemahkan dengan jatuh. Akan tetapi *saqāta* tidak sepenuhnya mewakili makna *kharrā*, sehingga dalam kamus online *almaaniy* diartikan dengan *saqāta min makānin ‘ālin* (jatuh dari tempat yang –sangat– tinggi).

Berdasarkan pernyataan di atas dapat dilihat bahwa kaum yang anti akan sinonimitas, pada saat yang bersamaan juga mengamini sinonimitas. Begitu pun kaum yang mengamini sinonimitas, pada saat yang sama juga mengingkari sinonimitas. Karena sinonimitas atau *tarāduf* sempurna hampir tidak ada dalam bahasa apa pun, apalagi bahasa Al-Qur'an. Mereka yang menerima sinonim melihat dari sisi makna umum dan makna yang tampak, sedangkan yang menolak sinonimitas mengidentifikasi penggunaannya pada kondisi yang lebih spesifik. Dari sini dapat disimpulkan bahwa titik pijak dalam melihat sinonimitas di atas menjadi alasan terjadinya perbedaan pendapat mengenai sinonimitas dalam Al-Qur'an. Penganut sinonimitas memandangnya secara fungsional dalam bahasa, sedangkan penganut anti sinonimitas tidak dapat mengabaikan makna khusus yang lebih intensif dari dua kata yang dianggap sinonim (Sandi Wahid Rahmat Nugraha dan Irwan Abdurrohman 2020, 44).

Selanjutnya, sebagai pemikir kontemporer, Syahrur nampaknya tidak pernah bergeming dan tetap bersikukuh menolak sinonimitas dalam Al-Qur'an, bahkan ia terus mengembangkan teorinya dalam melakukan pembacaan kontemporer terhadap Al-Qur'an di tengah fakta perdebatan ulama linguistik tentang eksistensi sinonim. Syahrur mengembangkan metode anti-sinonimitas dalam menafsirkan Al-Qur'an melalui karya monumental sekaligus kontroversialnya *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āsirah*. Menurutnyanya pengingkaran sinonimitas (*taradūf*) adalah karena masing-masing kata mempunyai makna yang sesuai dengan konteks ketika kata tersebut disampaikan. Jika seseorang mengakui adanya sinonimitas, berarti ia telah mengingkari pemkanaan konteks tersebut.

Atas dukungan dari guru linguistiknya, Dr. Ja'far Dakk al-Bab, Syahrur memakai metode linguistik-historis untuk mengkaji Al-Qur'an yang dia yakini sebagai kitab berbahasa Arab yang otentik, Al-Qur'an memiliki dua sisi kemukjizatan, yakni sastra dan ilmiah. Dua aspek tersebut harus dipahami melalui pendekatan berbeda namun dalam bingkai yang sama. Aspek sastra dipahami dengan pendekatan deskriptif-signifikatif sedangkan aspek ilmiah dipahami melalui pendekatan historis-ilmiah, dimana kedua pendekatan tersebut diletakkan dalam satu bingkai, yakni studi linguistik (Muhammad

Syahrur, 2015, xx). Pendekatan sastra ini dilakukan dengan cara memadukan analisis sastra dengan analisis gramatika. Dua disiplin linguistik tersebut selama ini lebih sering dikaji secara terpisah sehingga potensi keduanya sebagai alat bantu analisis kritis terhadap tek-teks keagamaan menjadi hilang. Sedangkan pendekatan ilmiah menuntut adanya penolakan terhadap fenomena *taradūf* (persamaan kata) dalam bahasa dan mengharuskan studi mendalam pada setiap terma yang selama ini dianggap sebagai sinonim (Muhammad Syahrur 1990, 819).

Dr. Ja'far Dakk al-Bab, dalam pengantar *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āsirah* mengkonfirmasi bahwa untuk menganalisa struktur makna kalimat dalam Al-Qur'an, Syahrur menyusun pemikirannya dengan mengadopsi metode linguistik historis ilmiah yang dikemukakan oleh dirinya.⁴ Dasar-dasar metode historis ilmiah ini diambil dari aliran linguistik Abd 'Ali al-Farisi yang secara umum bercirikan perpaduan antara teori Ibnu Jinni dan al-Imam al-Jurjani (Muhammad Syahrur 1990, 20). Sebagaimana hubungan sintagmatik dan paradigmatis linguistik struktural, Syahrur melihat bahwa setiap kata pada bahasa Arab memiliki sejarahnya masing-masing, sehingga hal tersebut menunjukkan tidak adanya sinonimitas dalam bahasa Arab.⁵

c. Al-Istiqamah dan Al-Hanifiyah

Penolakan Syahrur terhadap sinonimitas dalam bahasa Arab menuntut konsekuensi perbedaan pada terma-terma tertentu dalam Al-Qur'an. Berangkat dari kajian kebahasaan, Syahrur membedakan makna antara *al-Kitāb*, *al-Qur'ān* –dengan a kecil–, *al-Ẓikr*, dan *al-Furqān*. Di sini Syahrur melakukan dekonstruksi dan redefinisi terhadap terma-terma tersebut yang kemudian menjadi kata kunci dalam konstruksi pemikirannya.

⁴ Metode linguistik Syahrur diambil dari metode historis-linguistik yang diperkenalkan oleh Ja'far Dakk al-Bab lewat penelitiannya yang berjudul *al-Khasais al-Binwiyah li al-'Arabiyah fi Dau'i al-Dirasat al-Lisaniyah al-Hadisah*.

⁵ Syahrur menolak sinonimitas dengan alasan bahwa menerima sinonimitas sama saja dengan menolak historisitas perkembangan bahasa. Namun, perlu diingat bahwa historisitas yang dimaksud oleh Syahrur hanya pada ranah bahasa, bukan historisitas ayat. Di sini Syahrur melakukan pendekatan penafsiran hanya pada struktur linguistik bahasa Arab sebagai bahasa Al-Qur'an yang memberi wewenang berdasarkan sejarah bahasa, bukan atas dasar latar belakang budaya. Oleh karena itu, Syahrur menolak asbabun nuzul sebagai perangkat penafsiran.

Perbedaan mencolok yang Syahrur gambarkan antara dua kata kunci yang menjadi salah satu judul bukunya, yakni apa yang dia sebut *al-kitāb* dan *al-Qur'ān* membawa konsekuensi baru berupa perbedaan konsep kunci lainnya, yaitu Muhammad sebagai Nabi (*al-Nubuwwah*) dan sebagai Rasul (*al-Risālah*) (Muhammad Syahrur, 2007, 4), *al-Qur'ān* dan *al-Sab'u al-Māsani*, dan *al-Inzāl* dan *al-Tanzīl*. Posisi Nabi Muhammad sebagai rasul disimpulkan oleh Syahrur sebagai implikasi dari diturunkannya ayat risalah yang berisi materi hukum.

Untuk mengetahui pesan hukum, Syahrur menggambarkan perbedaan mendasar lainnya antara dua konsep yang bertentangan, namun saling melengkapi, yaitu *istiqāmah* dan *hanīfiyyah*. Hasil pelacakan Syahrur menemukan bahwa pemahaman keislaman selama ini melupakan dua kata kunci tersebut (Ahmad Nadhifuddin 2009, 50). Penting untuk diketahui bahwa kendati istilah *istiqāmah* sudah tidak menjadi term yang asing bagi masyarakat Islam secara luas, namun ada sisi makna baru dalam kata *istiqāmah* yang diusung Syahrur. Selama ini penggunaan *istiqamah* sering dikaitkan dengan keteguhan hati dan konsistensi ibadah, kemudian Syahrur mengafirmasi pemahaman tersebut dan menambah sisi maknanya melalui analisis linguistik.

Syahrur memaparkan asal kata *al-istiqāmah*, yang merupakan mustaq dari kata *qaum* dengan dua arti; kumpulan manusia laki-laki, dan berdiri tegak (*al-intiṣab*) atau kuat (*al-'azm*). Bersumber dari term *al-intiṣab* ini, muncullah kata *al-mustaqīm* dan *al-istiqāmah*, sebagai lawan dari melengkung (*al-inhirāf*), sementara dari term *al-'azm*, muncul term *al-dīn al-qayyīm* (agama yang kuat). Ia menjelaskan bahwa kata *al-hanīf mustaq* dari *hanafa* yang berarti bengkok atau melengkung sebagai lawan dari kata *al-Istiqāmah*.

Menurut Syahrur, dalam konteks kontemporer, agama Islam dan relevansinya dengan segala ruang dan waktu dapat dipahami melalui dialektika dua sifat yang saling beroposisi ini (QS. Al-An'am:161). Konsep *istiqāmah* dan *hanīfiyyah* ini muncul dari metode pembacaan yang disebut oleh Syahrur sebagai metode tartil, atau dalam bahasa Fazlur Rahman dikenal dengan metode maudhu'i. Melalui metode tartil dapat dicari ayat-ayat yang memuat lafal

istiqāmah dengan derivasinya beserta maknanya dalam Al-Qur'an sebagaimana diklasifikasikan dalam tabel berikut ini:

No	Nama Surat/Ayat	Derivasi	Makna
1	QS. Al-Fatihah: 6	<i>Mustaqīm</i>	Lurus
2	QS. Al-Baqarah: 142	<i>Mustaqīm</i>	Lurus
3	QS. Al-Baqarah: 213	<i>Mustaqīm</i>	Lurus
4	QS. Ali Imran: 51	<i>Mustaqīm</i>	Lurus
5	QS. Ali Imran: 101	<i>Mustaqīm</i>	Lurus
6	QS. Al-Nisa: 78	<i>Mustaqīm</i>	Lurus
7	QS. Al-Nisa: 175	<i>Mustaqīm</i>	Lurus
8	QS. Al-Maidah: 16	<i>Mustaqīm</i>	Lurus
9	QS. Al-An'am: 39	<i>Mustaqīm</i>	Lurus
10	QS. Al-An'am: 87	<i>Mustaqīm</i>	Lurus
11	QS. Al-An'am: 126	<i>Mustaqīm</i>	Lurus
12	QS. Al-An'am: 153	<i>Mustaqīm</i>	Lurus
13	QS. Al-An'am: 161	<i>Mustaqīm</i>	Lurus
14	QS. Al-A'raf: 16	<i>Mustaqīm</i>	Lurus
15	QS. Taubah: 57	<i>Istaqāmu</i>	Berlaku jujur
16	QS. Taubah: 57	<i>Istaqāmu</i>	Berlaku jujur
17	QS. Yunus: 25	<i>Mustaqīm</i>	Lurus
18	QS. Hud: 56	<i>Mustaqīm</i>	Lurus
19	QS. Hud: 112	<i>Istaqim</i>	Tetap (-lah)
20	QS. Al-Hijr: 41	<i>Mustaqīm</i>	Lurus
21	QS. Al-Nahl: 76	<i>Mustaqīm</i>	Lurus
22	QS. Al-Nahl: 121	<i>Mustaqīm</i>	Lurus
23	QS. Al-Isro: 35	<i>Mustaqīm</i>	Lurus
24	QS. Maryam: 36	<i>Mustaqīm</i>	Lurus
25	QS. Al-Hajj: 54	<i>Mustaqīm</i>	Lurus
26	QS. Al-Hajj: 67	<i>Mustaqīm</i>	Lurus
27	QS. Al-Muminun: 73	<i>Mustaqīm</i>	Lurus
28	QS. Al-Nur: 46	<i>Mustaqīm</i>	Lurus
29	QS. Al-Syu'ara: 182	<i>Mustaqīm</i>	Lurus

30	QS. Yasin: 4	<i>Mustaqīm</i>	Lurus
31	QS. Al-Saffat: 118	<i>Mustaqīm</i>	Lurus
32	QS. Fusshilat: 30	<i>Istaqāmu</i>	Teguh Pendirian
33	QS. Al-Syura: 15	<i>Istaqim</i>	Tetap (-lah)
34	QS. Al-Syura: 52	<i>Mustaqīm</i>	Lurus
35	QS. Al-Zukhruf: 61	<i>Mustaqīm</i>	Lurus
36	QS. Al-Zukhruf: 64	<i>Mustaqīm</i>	Lurus
37	QS. Al-Ahqaf: 13	<i>Istaqāmu</i>	Melanggengkan
38	QS. Al-Ahqaf: 30	<i>Mustaqīm</i>	Lurus
39	QS. Al-Fath: 2	<i>Mustaqīm</i>	Lurus
40	QS. Al-Mulk: 22	<i>Mustaqīm</i>	Lurus
41	QS. Al-Jin: 16	<i>Istaqāmu</i>	Berjalan Lurus

Adapun ayat yang mengandung derivasi lafal hanifiyyah adalah sebagai berikut:

No	Nama Surat/Ayat	Derivasi	Makna
1	QS. Al-Baqarah: 135	<i>Khanīfa</i>	Lurus
2	QS. Ali Imran: 67	<i>Khanīfa</i>	Lurus
3	QS. Ali Imran: 95	<i>Khanīfa</i>	Lurus
4	QS. Al-Nisa: 125	<i>Khanīfa</i>	Lurus
5	QS. Al-Anam: 79	<i>Khanīfa</i>	Benar
6	QS. Al-An'am: 161	<i>Khanīfa</i>	Lurus
7	QS. Yunus: 105	<i>Khanīfa</i>	Tulus dan Ikhlas
8	QS. Al-Nahl: 120	<i>Khanīfa</i>	Lurus
9	QS. Al-Nahl: 123	<i>Khanīfa</i>	Lurus
10	QS. Al-Hajj: 31	<i>Khanīfa</i>	Ikhlas
11	QS. Al-Rum: 30	<i>Khanīfa</i>	Lurus
12	QS. Al-Bayyinah: 5	<i>Khanīfa</i>	Ikhlas

Dua istilah ini menjadi bagian tak terpisahkan dan saling melengkapi membentuk pola hubungan dalam Risalah. *Hanīfiyyah* yang berarti kelengkungan merupakan sifat dasar alam, dalam artian ia menjadi bagian dari

fitrah manusia sebagaimana kekekatannya pada dunia materi yang objektif. Hukum alam bendawi menyatakan bahwa benda di alam bergerak pada pola garis yang melengkung, mulai dari elektron terkecil hingga galaksi terbesar (Muhammad Syahrur, 2007, 5–6). Sejalan dengan realitas kehidupan masyarakat yang cenderung dinamis dan kebutuhan setiap masyarakat yang berbeda, aturan hukum diperlukan untuk mengontrol dan mengendalikan perubahan.

Di sini Syahrur menganalogikan kehidupan sosial yang berubah-ubah sebagai gerak dinamis (*hanīfiyyah*) yang harus dikontrol dan dikendalikan dengan gerak konstan (*istiqāmah*) agar tidak melewati batas kewajaran. *Al-Hanīfiyyah* diumpamakan sebagai bentuk kondisi masyarakat yang meliputi nash-nash Al-Qur'an diiringi proses perjalanan sejarahnya, sejak awal diturunkan pada abad ke-6 H hingga sekarang. Sedangkan *al-Istiqāmah* sebagai batas-batas (*hudūd*) yang telah Allah swt tetapkan dalam nash Al-Qur'an.

d. Teori *Hudūd* Versi Syahrur

Abdullah Ahmed an-Naim menyatakan bahwa konsep *hudūd* meskipun terambil dari Al-Qur'an, namun masih menyisakan masalah definisi yang serius (Abdullah Ahmed an-Naim, 1997, hlm. 28). Dalam penelitian ini kiranya penting untuk membatasi definisi yang akan membawa pada pemahaman teori Syahrur.

Hudūd merupakan bentuk jamak dari kata *had* yang berarti batas. Ibnu Manzur dalam *Lisānul Arab* mengartikan *al-hadd* sebagai *fashl mā baina kull syai'āni wa muntahā kull syai'i* (Maktabah Syāmilah, 2020), yakni pemisah antara dua perkara dan puncak dari segala sesuatu. Apabila disandingkan dengan kata *al-saif* (حد السيف) dan *al-sikkīn* (حد السكين) maknanya menjadi mengasah mata pedang atau mengasah mata pisau. Dalam bahasa Indonesia kata tersebut dipahami sebagai memberi batas, membedakan, memisahkan, mencegah, menghindarkan dan menjatuhkan hukuman (Soni Zakaria 2018, 17). Menurut Abdul Mustaqim, pencegahan, larangan dan hukuman disepakati sebagai arti dari kata *hadd* adalah karena hukuman atas segala sesuatu yang dilarang diharapkan bisa mencegah seseorang dari melakukan kejahatan (Abdul Mustaqim 2012, 189). Meskipun begitu, dari 14 penyebutan lafal *hudūd* di

dalam Al-Qur'an, tidak ada satu kata pun yang mengandung arti hukuman, makna *hudūd* atau *hadd* sebagai hukuman ini muncul dari teori hukum fiqh konvensional yang dimaksudkan untuk mencegah pelanggaran hukum.

Berikut adalah penyebutan lafal *hudūd* dan hakikat maknanya dalam Al-Qur'an:

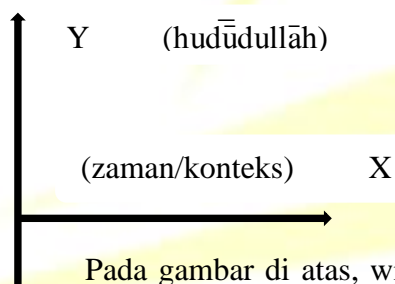
No	Nama Surat/Ayat	Frekuensi	Makna
1	QS. Al-Baqarah: 187	1 Kali	Larangan-larangan
2	QS. Al-Baqarah: 229	4 Kali	Hukum-hukum
3	QS. Al-Baqarah: 230	2 Kali	Hukum-hukum
4	QS. Al-Nisa: 13	1 Kali	Ketentuan-ketentuan
5	QS. Al-Nisa: 14	1 Kali	Ketentuan-ketentuan
6	QS. Al-Taubah: 97	1 Kali	Hukum-hukum
7	QS. Al-Taubah: 112	1 Kali	Hukum-hukum
8	QS. Al-Mujadalah: 4	1 Kali	Hukum-hukum
9	QS. Al-Thalaq : 1	2 Kali	Hukum-hukum

Selanjutnya, Syahrur mencoba untuk menggeser paradigma teori konvensional, yang mana dalam praktek teori *hudūd* awal objek penafsirannya adalah ayat-ayat yang diyakini sebagai ayat *qat'iy dalālah* dan hanya terkait pada masalah ancaman hukuman dengan hasil penafsiran yang rigid. Berbeda dari teori klasik, teori hudud Syahrur dapat diterapkan pada ayat-ayat *qath'iy dalālah* sekaligus *dzanniy dalālah* dengan hasil penafsiran yang elastis dan dinamis (Abdul Mustaqim 2017, 13). Adanya opsi-opsi dalam teori hudud Syahrur tidak lain karena di dalamnya terdapat konsep batas maksimal dan batas minimal, sehingga sifat hukum mampu mengakomodir perkembangan zaman selama hasilnya ada dalam wilayah *hadd al-adnā* maupun *hadd al-a'lā*.

Lebih lanjut, Syahrur membagi hudud ke dalam dua bagian, yakni *hudūd fi al-'ibādah* dan *hudūd fi al-ahkām*. Bagian pertama merupakan batasan-batasan yang berkaitan dengan ibadah murni, dalam hal ini menurut Syahrur tidak ada medan ijtihad (Abdul Mustaqim 2017, 13). *Hudūd fi al-'ibādah* ini harus *taken for granted* pemahamannya sejak zaman Rasulullah. Seperti tata cara pelaksanaan rukun Islam adalah sama sebagaimana yang diajarkan oleh

Nabi. Adapun bagian *hudūd* yang kedua inilah yang dimaksud Syahrur sebagai model penafsiran kontekstual dengan wilayah batas maksimal dan batas minimal.

Sejauh ini, pada teori *hudūd* (limit) versi Syahrur dapat dilihat akan adanya indikasi dialektika Marxis dalam gagasannya. Teori ini bertumpu pada dua terma pokok yang telah disebutkan di atas, yaitu *istiqāmah* dan *hanīfiyyah*. Bagi Syahrur, kedua sifat yang berposisi ini adalah bagian integral dari Risalah dan tolak ukur dalam menerapkan hukum-hukum syariat. Maksudnya, selama tidak melebihi dari dua garis ini, maka ijtihad atas perubahan penerapan hukum terus dilakukan agar sesuai dengan realitas masa (Muhammad Syahrur 1990, 447–49). Di samping analisa *paradigma sintagmatis* dalam konsep *istiqāmah* dan *hanīfiyyah*, Syahrur juga merumuskan teori-teorinya menggunakan analisis matematik, yakni rumus matematika persamaan fungsi yang dikembangkan oleh Sir Issac Newton yang dirumuskan dengan $Y=f(x)$ dengan satu variabel. Atau $Y=f(x,y)$ dengan dua variabel.

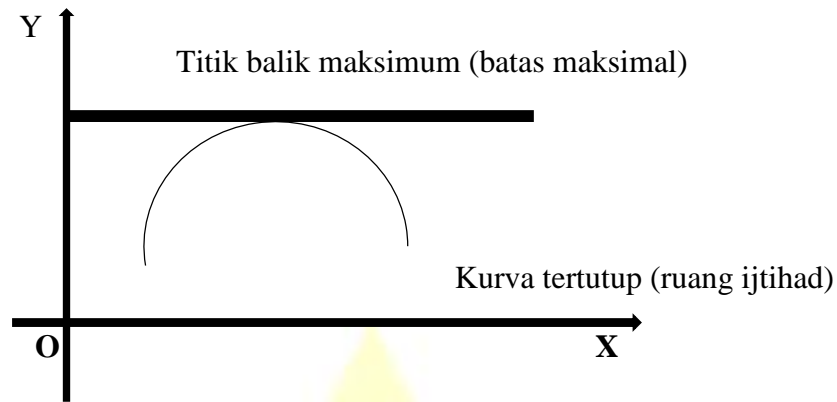


Pada gambar di atas, wilayah ijtihad pesan hukum berada pada kurva *hanīfiyyah*. Sedangkan sumbu X merupakan simbol zaman, ruang, waktu, kondisi, dan konteks yang memiliki potensi untuk terus berubah. Dinamika ijtihad ini bergerak dinamis sejalan dengan sumbu X. Gerak tersebut kemudian dibatasi oleh *hudūdullāh* yang dilambangkan dengan Y (Abdul Mustaqim 2012, 198). Artinya, penetapan hukum tertentu dapat dilakukan dengan berbagai opsi selama hukum itu berada dalam wilayah *hudūdullāh*.

Aplikasi persamaan fungsi di atas memiliki alternatif jawaban yang variatif, namun Syahrur menyimpulkannya menjadi enam macam, sebagai berikut:

1. *Hālāt hadd al-a'lā*, yakni kondisi batas tertinggi atau batas maksimal. Ia merupakan persamaan fungsi berupa sebuah kurva yang hanya memiliki

satu titik balik maksimum (Muhammad Syahrur 1990, 450). Bentuk analisa persamaan fungsi tersebut digambarkan sebagai berikut:



Hālāt hadd al-a'lā ini hanya mempunyai batas maksimal saja sehingga penetapan hukumnya tidak boleh melebihi batas tersebut, namun boleh di bawahnya atau tetap berada pada garis batas maksimal yang telah ditentukan oleh Allah (Abdul Mustaqim 2012, 200). Posisi batas maksimal ini dicontohkan oleh Syahrur salah satunya adalah pada surat Al-Mā'idah ayat 38 yang berbicara tentang hukum potong tangan.

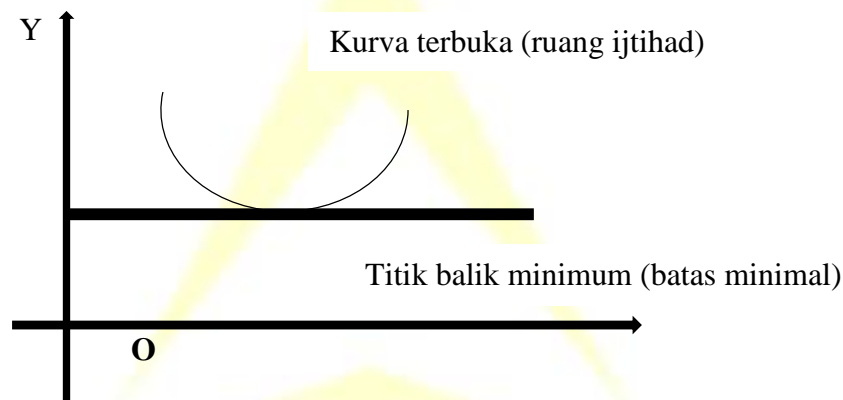
(38) وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Menurut Syahrur, dalam ayat di atas Allah menjelaskan potong tangan sebagai batasan maksimal hukuman bagi pencuri. Dengan begitu, selamanya tidak diperkenankan menjatuhkan hukuman yang lebih berat dari hukum potong tangan bagi pencuri. Namun sebaliknya, sangat memungkinkan untuk memberi hukuman yang lebih ringan dengan mempertimbangkan latar belakang obyektif pada ruang dan waktu tempat hidup yang bersangkutan (Muhammad Syahrur 1990, 455).

Dalam analisis teori *hudūdh*nya Syahrur tidak menyebutkan adakah batas minimal atau maksimal dari bagian tangan yang harus dipotong, akan tetapi ia menyebutkan pada analisis linguistiknya bahwa lafal **فَاقْطَعُوا** mengandung dua makna, yakni potongan fisik sebagai batas maksimal *hudūdiyyah* dan potongan non-fisik. Pemaknaan tersebut dilakukan dengan mengkaji lafal **قَطَعُ** pada ayat-ayat lain, dimana sebagian besar maknanya tidak mengarah pada maksud potongan fisik. Termasuk pula analisis lafal

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ dari segi perubahan katanya turut mengambil tempat dalam proses penentuan *had* maksimal yang akan dibahas lebih lanjut pada bab selanjutnya.

2. *Hālāt hadd al-adnā*, yakni kondisi batas terendah atau batas minimal. Ia merupakan persamaan fungsi berupa sebuah kurva yang hanya memiliki satu titik balik minimum saja (Muhammad Syahrur 1990, 450). Pada posisi ini ketetapan hukum dapat diputuskan di atas batas minimal yang ditentukan Al-Qur'an atau tepat pada batas minimal yang telah ditetapkan, selama tidak melampaui lebih rendah dari batas minimal (Abdul Mustaqim 2012, 201).



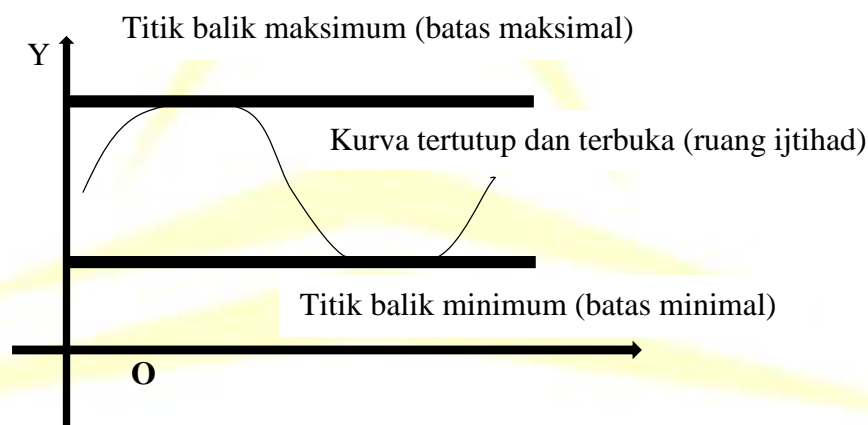
Batas minimal dalam hukum Allah terdapat pada ayat-ayat tentang pihak yang haram dinikahi, yakni yang tercantum dalam surat al-Nisā ayat 22-23 (Muhammad Syahrur 1990, 453). Berdasarkan ayat tersebut, dalam kondisi apapun seseorang tidak diperkenankan melanggar batas minimal yang disebutkan meski dilandaskan pada ijtihad. Namun ijtihad masih diperbolehkan hanya pada usaha memperluas wilayah batas minimal, yakni menambah pihak yang diharamkan untuk dinikahi atas dasar alasan tertentu.

Dalam ayat 22-23 surat al-Nisā disebutkan beberapa perempuan yang tidak boleh dinikahi. Itulah batas minimal perempuan yang dilarang untuk dinikahi. Namun demikian, bisa jadi perempuan yang tidak boleh dinikahi jumlahnya lebih dari yang disebutkan dalam ayat tersebut. Misalnya menikahi saudara sepupu. Hal itu boleh dilarang apabila ternyata ditemukan suatu penelitian bahwa pernikahan dengan saudara dekat dapat

mengakibatkan keturunan yang cacat mental atau cacat fisik (Abdul Mustaqim 2017, 18).

Selain ayat 22-23 surat al-Nisā, *hadd al-adnā* juga dijumpai pada ayat terkait makanan yang diharamkan dalam surat al-Ma'idah ayat 3 dan batas aurat perempuan dalam surat al-Nūr ayat 31.

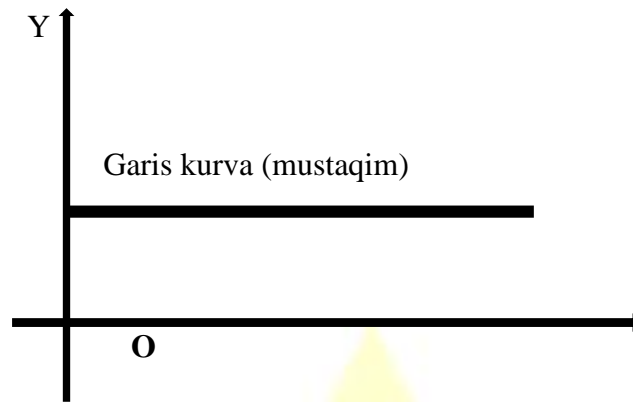
3. *Hālāh hadd al'alā wa al-adnā ma'an*, yakni persamaan fungsi berupa dua kurva, titik balik maksimum dan titik balik minimum sebagai variable-variable kurva gelombang (Muhammad Syahrur 1990, 450). Pada posisi ini terdapat batas maksimal dan batas minimal secara bersamaan, di mana wilayah hasilnya berupa kurva gelombang yang memiliki sebuah titik balik maksimum dan minimum. Kedua titik balik tersebut terletak berhimpit pada garis lurus sejajar dengan sumbu X. Inilah yang disebut dengan fungsi trigonometri (Abdul Mustaqim 2017, 19).



Dalam posisi ini, hukum dapat ditetapkan di antara kedua wilayah tersebut. Pada sebagian ayat-ayat *hudūd* ada yang memiliki batas maksimal sekaligus batas minimal, sehingga penetapan hukum dapat dilakukan di antara kedua batas tersebut. Ayat-ayat yang termasuk dalam kategori ini adalah ayat tentang pembagian harta waris dalam Q.S. al-Nisā ayat 11-14 dan tentang poligami dalam Q.S al-Nisa ayat 3 (Abdul Mustaqim 2012, 203).

4. *Hālāh al-mustaqīm*, yakni persamaan fungsi berupa kurva lurus sejajar dengan sumbu X, artinya tidak memiliki batas maksimum maupun batas minimum. Dengan kata lain seluruh titik yang terdapat pada garis kurva

merupakan titik balik maksimum sekaligus minimum (Muhammad Syahrur 1990, 450).

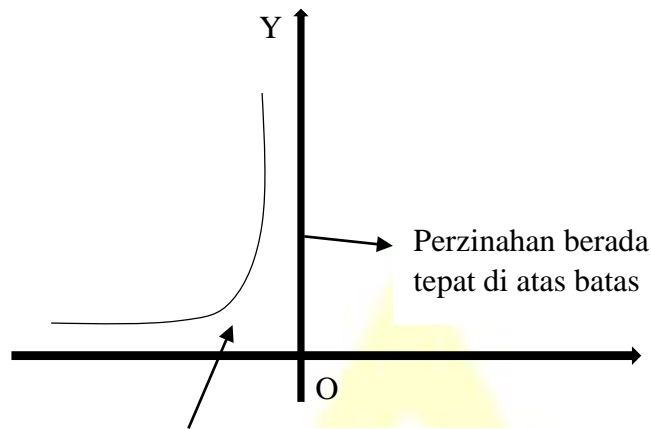


Menurut Syahrur, dalam kondisi ini ayat hudud tidak memiliki batas minimal dan maksimal, sehingga tidak ada ruang ijtihad atau alternatif lain dalam menetapkan hukum selain apa yang disebutkan dalam ayat. Oleh sebab itu hukum tidak akan berubah meski zaman telah berubah. Salah satu contoh ayat yang masuk kategori halah al-mustaqim adalah ayat yang berkaitan dengan hukuman bagi pezina sebagaimana QS. Al-Nur ayat 2 (Abdul Mustaqim 2012, 204).

Berdasarkan pendapat Syahrur, hukuman bagi pezina laki-laki yang perjaka dan pezina perempuan yang perawan adalah dicambuk seratus kali. Dalam kasus tersebut tidak ada pilihan hukuman lain selain menerapkan hukum cambuk sebagaimana yang ditegaskan dalam ayat 2 QS. al-Nur “janganlah rasa kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk menjalankan agama Allah”.

5. *Hālah hadd al-a'lā dūna al-mamās bi al-hadd al-adnā abadan*, yakni persamaan fungsi berupa kurva yang mempunyai titik balik maksimum dan minimum, namun bentuknya saling mendekat. Dengan kata lain, bentuk kurva lengkung yang cenderung lurus dan tidak ada persinggungan (Muhammad Syahrur 1990, 451). Pada persamaan fungsi ini posisi batas maksimal ada tanpa menyentuh garis batas minimal sama sekali. Daerah hasil posisi ini berupa kurva terbuka dengan titik akhir yang cenderung

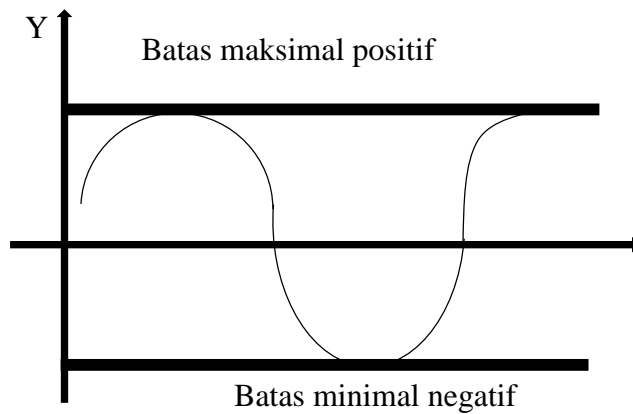
mendekati sumbu Y dan bertemu pada daerah yang tak terhingga (*'alā lā nihāyah*). Sedangkan titik pangkalnya yang terletak pada daerah tak terhingga akan berhimpit dengan sumbu X (Abdul Mustaqim 2017, 21).



Garis yang mendekati perzinahan

Apabila persamaan fungsi ini diterapkan dalam ayat hudud maka contohnya adalah ayat tentang hubungan laki-laki dan perempuan. Pada mulanya hubungan tersebut adalah hubungan biasa tanpa persentuhan fisik, kemudian perlahan meningkat pada persentuhan fisik sehingga mendekati garis lurus (*mustaqīm*), yakni perzinahan.

6. *Hālāh hadd al-a'lā mūjab mughlaq lā yajūz tajāwuzuhū wa al-hadd al-adnā sālīb yajūz tajāwuzuhū*, yakni menggambarkan persamaan fungsi berupa kurva yang memiliki batas maksimal di daerah positif dan batas minimal di daerah negatif (Muhammad Syahrur 1990, 451). Dalam kategori ini posisi batas maksimal bersifat positif dan tidak boleh dilampaui dan batas minimal bersifat negatif dan boleh dilampaui. Daerah hasil dalam posisi ini adalah kurva gelombang dengan titik balik maksimum berada pada daerah positif dan titik balik minimum ada pada daerah negatif, dan keduanya saling berhimpit dengan garis lurus sejajar dengan sumbu X (Abdul Mustaqim 2012, 207).



Kategori ini dapat diaplikasikan dalam ayat yang berkaitan dengan masalah hak harta bagi orang lain. Batas maksimal positif yang tidak boleh dilampaui dan dilanggar adalah riba, sedangkan zakat merupakan batas minimal negatif yang boleh dilampaui. Ketentuan ini menjelaskan bahwa riba yang berlipat ganda tidak boleh dilakukan, adapun mengeluarkan zakat melebihi batas minimal boleh dilakukan. Kelebihan dari zakat inilah yang kemudian disebut sebagai *shaqadah*.

Apabila dianalisis secara cermat maka akan terlihat sangar jelas perbedaan teori hudud konvensional dengan teori hudud versi Muhammad Syahrur. Dari sini nampaknya Syahrur telah keluar dari kebiasaan umum *mufassir* dalam memilih kaidah penafsiran Al-Qur'an. Sekalipun gagasan Syahrur ini patut diapresiasi, namun tetap perlu dikritisi dan dicatat bahwa dalam hal teori hudud ini sesungguhnya Syahrur telah memaksakan gagasan non Qur'ani dengan mencocok-cocokkan teori matematika ke dalam penafsirannya. Ini terlihat pada penafsirannya terhadap kata *hanīf* atau *hanafiyyah* dengan makna elastis. Syahrur tampak memaksakan makna elastis ini untuk menyamakannya dengan garis melengkung dalam teori persamaan fungsi.⁶

Meskipun begitu, pernyataan Syahrur akan adanya ruang *hudūd* yang berisi opsi ketentuan hukum sebenarnya tidak bertentangan dengan Al-Qur'an, yang mana Al-Qur'an seringkali memberikan beberapa opsi hukuman terhadap sebuah kasus, di antaranya seperti dalam kasus

⁶ Sikap Syahrur yang terkadang arbitrer dalam menafsirkan Al-Qur'an ini mendapat respon dari Nashr Hamid Abu Zaid. Menurutnya, pembacaan kontemporer Syahrur sangat kental dengan pembacaan ideologis dan tendensius.

perempuan *nusyūz* (QS. Al-Nisa' : 34), denda pelanggaran sumpah (QS. Al-Ma'idah : 89), dan *zihar* (QS. Al-Mujadalah : 2-3). Sebagai permisalan, hukuman bagi pelanggar sumpah yang disebut dalam QS. Al-Ma'idah ayat 89 memberikan tiga opsi denda; 1) memberi makan sepuluh orang miskin, 2) memberi pakaian kepada mereka, dan atau 3) memerdekakan budak. Tidak berhenti pada tiga opsi, adanya redaksi "*Faman lam yajid*" dalam ayat tersebut juga memberi informasi bahwa hukum Al-Qur'an bersifat humanis dan progressif dengan memperhatikan kapasitas kesanggupan umat Islam.

Adapun dalam wacana antisionimitas, Syahrur terkesan mengarah pada pemaknaan kosa kata yang berposisi biner, ini terlihat pada konsep *al-Kitāb* dan *al-Qur'ān* serta *istiqāmah* dan *hanifiyyah*, *Kitāb wa al-Qur'ān* serta garis lurus dan garis lengkung. Kedua pasangan kata tersebut dianggap sebagai dualitas yang saling bertolakbelakang sehingga penafsiran Syahrur berpotensi membawa pada sifat penafsiran yang hitam putih, benar dan salah. Dalam hal ini, *al-Kitāb*, sebagai kosakata kunci pertama untuk memasuki pemikiran Syahrur perlu mendapat perhatian lebih karena konsep inilah yang membawa banyak implikasi menuju teori *hudūd* Syahrur.

Cara Syahrur memaknai *al-kitāb* sebagai "tema-tema" juga menimbulkan pertanyaan baru. Linguistik struktural meyakini bahwa makna sebuah kata sangat bergantung pada kata-kata yang mengikutinya dalam membentuk kalimat. Meminjam istilah yang digunakan Schleiermacher, yang intinya adalah "setiap bagian bisa dipahami hanya dari keseluruhan yang mencakupnya". Dalam artian tersebut, sebuah kata yang sama bisa berubah maknanya apabila diletakkan pada kalimat berbeda. Seperti kata "mata", akan berbeda maknanya dengan mata pisau, mata rantai, dan mata panda. Bahkan mata panda juga memiliki dua makna jika melihat konteks kalimat, ia dapat berarti bola mata milik hewan panda atau berarti sebagai kantung mata manusia yang tebal dan menghitam.

B. Fazlur Rahman dan Konstruksi Hermeneutikanya

1. Biografi Fazlur Rahman

Fazlur Rahman merupakan salah satu mufassir liberal-reformatif yang berkesempatan untuk menerapkan gagasan neo-modernismenya. Rahman lahir pada 21 September 1919 di Barat Laut Pakistan (Abdul Mustaqim, 2012, hlm.

87). Pada saat dimana anak benua Indo-Pakistan belum terpecah menjadi dua negara merdeka. Wilayah Barat Laut Pakistan terkenal dalam catatan sejarah sebagai wilayah yang telah banyak melahirkan tokoh pemikir muslim dunia, diantaranya: Syah Waliyullah, Sir Sayyid Ahmad Khan, Amir Ali, dan Muhammad Iqbal (Taufik Adnan Amal 1996, 79).

Fazlur Rahman dibesarkan dalam tradisi keluarga yang religius bermadzhab Hanafi, sebuah madzhab *fiqh* yang lebih rasionalis dibandingkan tiga madzhab *sunni* lainnya, yakni Maliki, Syafi'i dan Hambali (Abdul Mustaqim 2012, 87). Sejak kecil Rahman telah mendapatkan pendidikan agama yang intens dari ayahnya, sehingga pada usia 10 tahun ia telah berhasil menghafalkan Al-Qur'an dengan *mutqin*.⁷ Rahman kecil telah terbiasa melaksanakan shalat dan puasa tanpa pernah meninggalkannya.

Meskipun Rahman tumbuh dalam tradisi madzhab Hanafi, akan tetapi ia telah terbiasa mengembangkan pemikirannya secara bebas sejak usia belasan tahun. Rahman selalu bersikap skeptis terhadap pelajaran Hadits yang didapat dari ayahnya. Sikap tersebut barangkali merupakan warisan Ahmad Khan dan gerakan Aligarh-nya kepada modernisme Islam yang belakangan dikembangkan oleh Rahman (Didin Saefudin 2003, 146).

Pendidikan Rahman selain didapatkan dari keluarganya, secara formal ia juga mengenyam pendidikan menengah di Seminari Deoband India, tempat ayahnya mengabdikan diri. Kemudian ia melanjutkan kuliah di jurusan ketimuran Universitas Punjab Lahore bidang kajian sastra Arab hingga meraih gelar sarjana dan kemudian melanjutkan untuk mendapatkan gelar masternya yang diselesaikan pada tahun 1942. Empat tahun kemudian ia melanjutkan studinya ke Oxford University di Inggris. Rahman memilih Inggris sebagai tempat belajar karena ia menginginkan studi Islam yang kritis, yang tidak ia dapatkan di Pakistan maupun India. Pada tahun 1951 ia berhasil mencapai gelar Ph.D-nya di bidang Filsafat Islam dengan disertasinya yang membahas tentang

⁷ Kedekatan Rahman terhadap Al-Qur'an dan didukung oleh tradisi keagamaan yang rasional dan skeptis, maka tidak mengherankan jika Rahman saat dewasa menyuarakan ide penafsiran model tematik atau *maudhu'i*. Hal ini didasarkan pada kenyataan bahwa dalam Al-Qur'an ada banyak ayat yang secara kasat mata bertentangan dengan ayat lain dan tema-tema ayat yang berulang tidak berurutan pada surat yang berbeda. Oleh karena itu, langkah Rahman dalam memperkenalkan metode *maudhu'i* merupakan langkah yang tepat untuk menggali maksud dan tujuan dari fenomena tersebut.

Filsafat Ibnu Sina. Lepas dari Oxford ia memilih untuk menetap di Barat dan mengajar filsafat di Durham University antara tahun 1950-1958 (Taufik Adnan Amal 1996, 79–84).

Dari sini tergambar bahwa Rahman memiliki latar belakang keilmuan agama yang lebih mumpuni dari Syahrur yang pendidikannya nyaris tidak bersentuhan dengan ilmu keagamaan. Meskipun begitu, keduanya memiliki cita-cita yang sama untuk mewujudkan pembacaan Al-Qur'an yang lebih progressif.

2. Konstruksi Hermeneutika Fazlur Rahman

a. Pendekatan Sosio-Historis

Dalam berbagai tempat Al-Qur'an menegaskan bahwa dirinya merupakan petunjuk bagi manusia yang menjadi pedoman hidup baik secara praktis maupun teoritis, *mujmal* (global) maupun *mubayyan* (terperinci). Penegasan tersebut bukan hanya bersifat teoritis-tekstual dalam beberapa ayat Al-Qur'an, akan tetapi juga bersifat praktis-aplikatif dalam kehidupan masyarakat. Hal ini dibuktikan oleh peranan aktif Al-Qur'an dalam merespon problematika yang dihadapi masyarakat Arab saat itu sepanjang karir kenabian dan kerasulan Nabi Muhammad saw (Elya Munfarida 2015, 245). Pada banyak kesempatan, respon Al-Qur'an pada saat itu sangat mempertimbang konteks masyarakat dengan cara merevisi, mengadopsi atau mengafirmasi konsep budaya Arab setempat. Oleh karena itu, dalam menafsirkan Al-Qur'an Fazlur Rahman berusaha untuk mendialogkan teks atau ayat dengan konteks masyarakat, baik masyarakat Arab saat pertama kali Al-Qur'an diturunkan maupun masyarakat muslim era sekarang.

Bagi Rahman, al-Qur'an itu laksana puncak sebuah gunung es yang mengapung, sembilan persepuluh darinya terendam di bawah permukaan air sejarah dan hanya sepersepuluh darinya yang tampak di permukaan. Tidak ada satu pun dari orang-orang yang telah berupaya memahami al-Qur'an secara serius dapat menolak (kenyataan) bahwa sebagian besar al-Qur'an mensyaratkan pengetahuan tentang situasi-situasi kesejarahan yang baginya pernyataan-pernyataan al-Qur'an memberikan solusi-solusi, komentar-komentar dan respon (Taufik Adnan Amal 1996, 158). Artinya, Al-Qur'an merupakan pesan *ilahiyah* yang muncul dalam sinaran sejarah dan

berhadapan langsung dengan latar belakang sosio-historis. Al-Qur'an turun berangsur-angsur sebagai respon atau tanggapan terhadap berbagai problem dari situasi-kondisi yang terjadi pada masyarakat Arab saat itu. Adakalanya respon tersebut berupa teks hukum spesifik-kongkrit, dan ada kalanya pula Al-Qur'an memberikan jawaban bagi situasi pernyataan, pertanyaan dan masalah khusus dengan penjelasan hukum yang bersifat umum. Kenyataan ini lah yang mengharuskan Rahman untuk melakukan pendekatan sosio-historis ketika mengkaji Al-Qur'an sekaligus

Dalam teori hermeneutik, Rahman sejalan dengan aliran Emilio Betti yang mempercayai adanya makna objektif dan makna otentik, hanya saja terdapat perbedaan mengenai konsep makna otentik menurut keduanya. Bagi Betti makna asli teks terletak pada akal pengarang, sehingga untuk meraihnya teks harus dibawa kepada akal pengarang (Abdul Mustaqim 2012, 177). Apabila dikaitkan dengan Al-Qur'an maka pemahaman ini tidak dapat diterima, karena Al-Qur'an adalah kalam suci Tuhan dimana tidak akan ada satu pun yang mampu menggapai alam "pikiran" Tuhan. Oleh karena itu, penafisan atas teks Al-Qur'an hanyalah sebuah usaha mengungkap makna yang paling dekat dan terus menjadi lebih dekat dengan makna yang dikehendaki Tuhan. Pada keadaan ini makna otentik teks Al-Qur'an dicapai sebatas oleh kemampuan akal manusia. Rahman meyakini bahwa makna asli teks Al-Qur'an dapat dipahami melalui konteks sejarah ketika teks itu diturunkan atau ditulis. Karena manusia tidak mungkin memahami "pikiran" Tuhan, maka kemungkinan yang dapat dilakukan oleh seorang mufassir adalah memahami konteks *environmental* saat teks itu diturunkan (Abdul Mustaqim 2012, 177). Dalam artian lain, istilah konteks tersebut dapat dinyatakan sebagai *asbab nuzul makro* yang dapat digali melalui kajian sejarah.

Pendekatan sosio-historis dilakukan untuk meminimalisir kekhawatiran terhadap ajaran Islam yang sudah tercemari oleh ajaran-ajaran asing, yang tidak bersumber dari al-Qur'an (Ahmadi 2017, 15). Dalam hal ini, dapat dikatakan pula bahwa yang dimaksud dengan ajaran asing tersebut salah satunya adalah *Isra'iliyyat*, dimana ada banyak umat Yahudi dan Nasrani yang *muallaf* pada masa-masa awal Islam dan membawa

pemahaman agama masa lalunya ke dalam Islam. *Isra'iliyyat* banyak dijumpai pada tafsir-tafsir klasik seperti dalam penafsiran al-Thabari dan Ibnu Katsir terhadap kisah Harut dan Marut, Dzulqarnain, dan sapi betina Bani Israel. Meskipun ayat yang ditafsirkan tergolong ayat-ayat kisah, dan bukannya hukum, akan tetapi *Isra'iliyyat* sangat mempengaruhi respon masyarakat dalam mengambil 'ibrah dari ayat yang ditafsirkan dengan *Isra'iliyyat*.

Akan tetapi, meskipun metode penafsiran Al-Qur'an yang digagas Rahman menggunakan pendekatan sosio-historis, namun Rahman tampak kurang apresiatif terhadap asbābun nuzūl mikro atau konteks historis verbal sebagaimana yang sering dilakukan mufassir-mufassir lain. Sebab, menurutnya dalam riwayat-riwayat asbābun nuzūl seringkali terdapat pertentangan satu sama lain (Abdul Mustaqim 2012, 177). Hal tersebut diakui oleh Al-Wāhidi dalam ungkapannya bahwa betapapun pentingnya asbābun nuzūl, seseorang tidak boleh sembarangan dalam berbicara tentangnya kecuali berdasar riwayat yang shahih dengan sumber yang jelas dan dapat dipercaya (Abad Badruzaman 2018, 48). Begitu pula al-Suyūṭi, ia mengakui adanya beberapa perbedaan atau pertentangan antar riwayat asbābun nuzūl. Hanya saja, al-Suyūṭi menyikapi pengakuan dari dirinya sendiri tersebut dengan cara menyusun kitab *Lubāb al-Nuqūl*, yang mana dalam karya ini al-Suyūṭi memilah, mengklasifikasikan riwayat *shahih* dan *dla'if*, menggabungkan riwayat yang beragam, dan membuang riwayat palsu.

Rahman melakukan pendekatan sosio dengan melihat sejarah turunnya ayat, dan menganggap bahwa secara tidak langsung legal formal hukum Al-Qur'an yang turun hanya cocok dengan masa diturunkannya saja. Untuk menelusuri sejarah tersebut dapat dilakukan dengan bantuan hadis Nabi yang telah terdefinisi secara ketat, yakni kesesuaian *matn* hadits dengan Al-Qur'an dan akal. Kemudian Rahman memberi kesempatan secara luas kepada akal untuk menaksir sejauh mana riwayat tersebut dapat dikatakan *shāhīh*, akan tetapi posisi akal ini secara proporsional berada setelah ilmu bahasa Arab, asbābun nuzūl, dan Sunnah. Karena ketigal hal tersebut baru akan bisa dipahami dengan peran akal (Ahmadi 2017, 15).

Yang perlu ditegaskan di sini adalah bahwa hadits Nabi tentunya berbeda dengan riwayat asbabun nuzul mikro, namun dalam artian hadits sebagai interpretasi Nabi atas Al-Qur'an yang terkodifikasi. Interpretasi inilah yang disebut dengan sunnah, yakni seluruh aktivitas dan perjuangan Nabi selama kurang lebih 23 tahun dalam bimbingan Al-Qur'an .

b. Gerakan Ganda

Berangkat dari kritiknya yang ia lontarkan terhadap penafsiran yang atomistik, Rahman menawarkan solusi berupa metode penafsiran Al-Qur'an yang bersifat tematis dan bervisi etis, dengan mengedepankan *weltanschauung* Al-Qur'an. Melalui metode ini, Rahman sangat menginginkan untuk membangun dunia Islam yang sadar akan tanggung jawab sejarahnya dengan fondasi moral yang kokoh berbasis Al-Qur'an sebagai sumber ajaran moral yang paling sempurna dan harus dipahami secara utuh dan padu.

Teori gerakan ganda (*double movement*), yang kemudian oleh banyak kalangan dikenal sebagai teori hermeneutika Rahman beroperasi tidak pada ranah teologis dan metafisis, namun ditujukan kepada konteks hukum dan sosial kemasyarakatan. Dalam idenya ini Rahman merumuskan gagasan terkait perlunya membedakan antara aspek legal spesifik Al-Qur'an dan aspek ideal moralnya, dengan harapan hukum yang terbentuk bisa mengabdikan pada legal ideal moral bukan pada aspek legal spesifik Al-Qur'an. Hal ini memungkinkan seseorang terjebak terhadap subjektivitas, akan tetapi menurut Rahman hal tersebut bisa diminimalisir dengan mereduksinya melalui Al-Qur'an itu sendiri, yakni pastilah Al-Qur'an memberikan jawaban, alasan atas legal spesifiknya (Ahmadi 2017, 16). Reduksi tersebut berusaha mencari jawaban dan alasan dari legal spesifik hukum Al-Qur'an. Semisal alasan mengapa bunyi legal spesifik ayat Al-Qur'an membolehkan dan membatasi poligami hingga empat orang istri, serta alasan mengapa seorang pencuri disebutkan dalam Al-Qur'an untuk dihukum potong tangan.

Sebagaimana disinggung dalam namanya bahwa hermeneutika *double movement* merupakan metode penafsiran yang termuat di dalamnya 2 (dua) gerakan, gerakan pertama berangkat dari situasi sekarang menuju ke

situasi masa Al-Qur'an diturunkan dan gerakan kedua kembali lagi, yakni dari situasi masa Al-Qur'an diturunkan menuju ke masa kini, yang ini akan mengandaikan progresivitas pewahyuan.

Gerakan ganda dimulai dengan gerakan yang pertama, yaitu sebuah model berpikir induktif. Maksudnya adalah berpikir dari ayat-ayat spesifik (khusus) menuju prinsip utama atau dengan kata lain adalah berpikir dari aturan-aturan legal spesifik menuju moral sosial yang bersifat umum yang terkandung di dalam suatu ayat. Rumusan dari gerakan pertama ini diungkapkan oleh Rahman sebaga berikut:

“Langkah pertama, seseorang harus memahami arti atau makna sebuah pernyataan (ayat) dengan mengkaji situasi atau problema historis yang mana pernyataan al-Qur'an tersebut merupakan jawabannya. Tentu saja sebelum mengkaji ayat-ayat spesifik dari situasi-situasinya yang spesifik, suatu analisis situasi makro dalam batasan-batasan masyarakat, agama, adat-istiadat, lembaga bahkan seluruh kehidupan masyarakat di Arab ketika Islam datang dan khususnya di Mekkah dan sekitarnya, harus terlebih dahulu dilakukan. Langkah kedua, adalah mengeralisasikan respon-respon spesifik tersebut serta menyatakannya sebagai ungkapan-ungkapan yang mengandung tujuan moral sosial umum, yang dapat disaring dari ungkapan ayat-ayat spesifik dalam sinar latar belakang sosio-historis dan dalam sinar “*rationes leges*” (*illat* Hukum) yang sering digunakan. Benarlah langkah pertama yaitu memahami makna dari sebuah pernyataan spesifik—sudah memperlihatkan ke arah langkah kedua—dan membawa kepadanya. Selama proses ini, perhatian harus diarahkan kepada ajaran al-Qur'an sebagai suatu keseluruhan sehingga setiap arti tertentu yang dipahami, setiap hukum yang dinyatakan, dan setiap tujuan yang dirumuskan akan koheren dengan yang lainnya. Al-Qur'an sendiri mendakwahkan secara pasti bahwa “ajaran tidak mengandung kontradiksi”, melainkan koheren dengan keseluruhannya” (Fazlur Rahman 1979, 221).

Berdasarkan pernyataan di atas, ada dua tahapan kerja dari gerakan pertama ini. Tahap pertama adalah apabila seorang penafsir hendak mengatasi sebuah masalah yang muncul pada masa sekarang, penafsir harus mendalami makna suatu ayat yang menjadi jawaban dari masalah tersebut dengan mengkaji situasi historis masa lalu saat ayat diturunkan. Artinya, penafsir harus memahami Al-Qur'an sebagai keseluruhan dan melihat bahwa narasi perintah dan ketetapan khusus yang diturunkan di dalamnya sebagai respon atas situasi tertentu.

Pada tahap pertama terdapat dua langkah yang harus ditempuh, yakni *pertama*, mendahulukan analisis situasi historis dan tuntutan moral etisnya atas kajian tek-teks Al-Qur'an dalam bentuk hukum spesifik. Tahap awal hermeneutika *double movement* inilah yang kemudian digambarkan sebagai metode *maudhu'i*, yakni mengumpulkan ayat-ayat yang setema. Dalam tahap inilah Rahman memerankan teks Al-Qur'an dengan porsi yang –dapat dikatakan– lebih sedikit dari porsi analisis teks dalam metode Syahrur. *Kedua*, melakukan generalisasi hukum spesifik tersebut dan membingkainya sebagai pernyataan umum tentang tujuan moral Al-Qur'an. Proses ini diperoleh oleh seorang mufassir setelah menganalisis teks-teks spesifik dengan memperhatikan situasi-kondisi saat ayat diturunkan, baik itu kondisi ekonomi, politik, sosial, maupun budaya sehingga dapat ditemukan alasan-alasan dibalik pemberlakuan hukum (Hastriana 2018, 89). Pada tahap ini, sebelum mengkaji ayat-ayat spesifik (legal formal) dalam sinaran situasi-situasi spesifik, Rahman mengajak penafsir untuk terlebih dahulu mengkaji situasi makro dalam batasan horizon masyarakat, adat istiadat, lembaga-lembaga, agama, bahkan mengenai kehidupan di Arabia secara menyeluruh tanpa mengesampingkan situasi hubungan Persia-Byzantium saat itu.

Usaha yang dilakukan Fazlur Rahman pada tahap ini menggunakan tiga perangkat. *Pertama*, 'illat al-hukm (ratio logis) yang dinyatakan al-Qur'an secara eksplisit. *Kedua*, 'illat al-hukm yang dinyatakan secara implisit dengan menggeneralisasikan beberapa ungkapan spesifik yang terkait. *Ketiga*, perangkat sosio historis untuk menguatkan 'illat al-hukm implisit dalam rangka menetapkan arah, maksud dan tujuannya, sekaligus

membantu mengungkapkan *'illat al-hukm* yang sama sekali tidak dinyatakan (Hastriana 2018, 88–89). Bersamaan dengan tiga perangkat tersebut, setiap arti yang dipahami, setiap hukum yang dinyatakan dan setiap tujuan yang dirumuskan akan saling koheren satu sama lainnya.

Selanjutnya adalah gerakan kedua dari teori gerakan ganda (*double movement*), gerakan kedua ini merupakan metode berfikir yang bersifat deduktif, yaitu berangkat dari prinsip-prinsip umum menuju prinsip khusus. Upaya perumusan prinsip umum diambil dari nilai-nilai semangat Al-Qur'an yang telah disistematisasikan pada gerakan pertama guna diproyeksikan kepada situasi kondisi aktual masa sekarang. Pernyataan Rahman terkait gerakan keduanya sebagai berikut:

Gerakan kedua harus dilakukan dari pandangan umum yakni yang telah disistematisasikan melalui gerakan pertama menuju pandangan-pandangan spesifik yang wajib dirumuskan dan direalisasikan pada ruang dan waktu saat ini. Artinya, ajaran-ajaran yang bersifat umum tersebut harus dirumuskan dalam konteks sosio-historis yang konkrit sekarang ini. Sekali lagi, kerja ini memerlukan kajian yang cermat atas situasi sekarang dan analisis berbagai unsur komponennya, sehingga kita dapat menilai situasi sekarang yang diperlukan dan menentukan prioritas-prioritas baru untuk bisa menerapkan nilai-nilai Al-Qur'an secara baru pula (Hastriana 2018, 90).

Operasionalisasi metode *double movement* bercita-cita menumbuhkan etika al-Qur'an ke dalam konteks kontemporer yang diungkapkan oleh Rahman melalui gerakan kedua. Menurutnya prinsip yang dapat direduksi dari etika Al-Qur'an adalah prinsip sosial dan ekonomi. Melalui prinsip ini, aturan lama akan dimodifikasi selaras dengan situasi kontemporer. Demikian juga dengan hal-hal yang ada dalam situasi kontemporer akan dirubah dengan prinsip-prinsip tersebut.

Dalam gerakan kedua ini terdapat dua proses yang saling berkaitan. Proses pertama adalah perumusan prinsip umum Al-Qur'an menjadi rumusan-rumusan spesifik, maksudnya yang berkaitan dengan tema-tema

khusus, misalnya prinsip ekonomi qur'ani, prinsip demokrasi qur'ani, prinsip hak-hak asasi qur'ani dan lain-lain. Yang mana rumusan prinsip-prinsip tersebut harus mempertimbangkan konteks sosio-historis yang konkrit, dan bukan rumusan spekulatif yang mengawang-awang, kerja pertama tidak mungkin terlaksana kecuali disertai kerja kedua, yaitu pembahasan secara akurat terhadap kehidupan aktual yang sedang berkembang dalam segala aspeknya, seperti ekonomi, politik, budaya, dan lain sebagainya (Hastriana 2018, 90).



IAIN PURWOKERTO

BAB III

KELEBIHAN DAN KELEMAHAN HERMENEUTIKA MUHAMMAD SYAHRUR DAN HERMENEUTIKA FAZLUR RAHMAN DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN

A. Hermeneutika Muhammad Syahrur

Sebagaimana pemikir reformis lain, Syahrur mengakui bahwa Al-Qur'an hadir di tengah peradaban manusia. Sebab itu, nilai-nilai moralitas dan legalitas yang dihadirkan Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan zaman. Hanya saja nilai-nilai moralitas dan legalitas tersebut terus berkembang sesuai dengan masa dan kehidupan umat Islam, bahkan pasca kenabian. Tujuannya adalah untuk menyesuaikan "esensi" dengan bentuk legalnya, atau menyelaraskan antara perubahan dan substansi (M. Ilham 2017, 206).

Analisa di atas menjadi pembuka peluang bagi Syahrur untuk merumuskan prinsip-prinsip baru dalam disiplin keilmuan Islam yang bersumber dari Al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam sekaligus petunjuk bagi manusia. Melalui teori hudud Syahrur ingin mendialogkan teks Al-Qur'an yang statis-terbatas dengan konteks yang dinamis-tidak terbatas guna membuktikan bahwa Al-Qur'an adalah kitab petunjuk universal yang benar-benar berlaku pada setiap ruang dan waktu (*shālih li kulli zamān wa makān*).

Kelebihan pertama Syahrur dalam gagasan teorinya adalah ia mampu melahirkan kemandirian intelektual dalam dunia Islam. Pada abad pertengahan-modern pemikiran Islam mendapat kesempatan untuk bangkit dengan hadirnya karya-karya filsafat Yunani. Momentum tersebut datang dari pengaruh modernisasi Barat, terutama dibawa oleh sarjana-sarjana muslim yang memperoleh kesempatan belajar di Barat. Di antaranya adalah Rafah al-Tahtawi, seorang Mesir yang kuliah di Paris dan pulang dengan membawa ide "gerbang ijtihad" harus dibuka. Kaum ulama harus bergerak dinamis mengikuti zaman dan syari'at Islam harus beradaptasi dengan dunia modern. Namun, seolah takdir berkata lain, seruan al-Tahtawi disusul oleh pendudukan al-Jazāir oleh Perancis, sehingga hal tersebut menimbulkan resistensi umat Islam terhadap Barat dan menyisakan trauma yang

terus melahirkan kecurigaan pada segala sesuatu yang datang dari Barat, termasuk trauma intelektual (Anwar Mujahidin 2012, 345–46).

Kesadaran itulah yang membawa Syahrur yakin bahwa umat Islam membutuhkan keberanian untuk berinteraksi secara positif dengan seluruh pemikiran manusia. Syahrur menilai bahwa teori Islam kontemporer dalam ilmu humaniora harus disimpulkan secara langsung dari Al-Qur'an, sehingga teori yang lahir mampu melakukan Islamisasi pengetahuan, memperkenalkan metode tentang cara berpikir ilmiah pada diri setiap muslim dan percaya diri untuk tampil dalam kancah intelektual modern (Muhammad Syahrur 1990, 31). Islamisasi pengetahuan ini memang nampaknya dipandang oleh sebagian sarjana muslim hanyalah bentuk justifikasi Al-Qur'an, menghadapkan ilmu modern kepada nash Al-Qur'an. Akan tetapi, lain halnya jika seorang muslim membaca Al-Qur'an dan menemukan sebuah ilmu humaniora sebelum ilmu tersebut lahir terlebih dahulu di dunia Barat, seperti yang dilakukan Khawarizmi.⁸ Oleh karena itu, hemat penulis Islamisasi pengetahuan setidaknya mampu memberi kesadaran pada umat Islam bahwa Al-Qur'an mengandung petunjuk-petunjuk ilmiah.

Langkah Syahrur untuk menciptakan teori ilmiah yang disimpulkan langsung dari Al-Qur'an merupakan sesuatu yang rasional. Pembacaan secara intens terhadap Al-Qur'an adalah kunci utama yang mampu membukakan rahasia-rahasia ilmiah kepada pembacanya. Dalam hal ini penulis kurang sependapat dengan Stanley Fish yang mengatakan bahwa strategi atau metode tidak ditentukan setelah penafsiran, namun strategi atau metode adalah bentuk dari penafsiran itu sendiri, artinya teks lah yang menentukan bagaimana dirinya seharusnya dibaca (Stanley Fish 1980, 13).

Argumentasi bahwa pembacaan terhadap Al-Qur'an dapat melahirkan disiplin ilmu baru di antaranya adalah munculnya kaidah kebahasaan dalam penafsiran. Seorang mufassir dapat merasakan adanya intensitas makna berbeda pada kosa kata yang dianggap sebagai sinonim ketika mufassir menganalisis

⁸ Dikutip dari id.m.wikipedia.org, Muhammad Ibnu Musa al-Khawarizmi adalah seorang ahli matematika, astronomi, astrologi, dan geografi dari Persia yang hidup pada masa khalifah Ban Abbasiyah Al-Ma'mun. Dia adalah seorang muslim yang dikenal sebagai bapak Aljabar karena penemuan risalahnya tentang aljabar yang membahas solus sistematis dari linear dan notasi kuadrat. Teori notasi kuadrat tersebut pada dasarnya juga disinggung dalam Al-Qur'an/2:261 "مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ "أَمْوَالُهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَتَتْ سَنَابِلَ سَبْعِ سُنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ

struktur kalimat atau ayat. Seperti memperhatikan kapan Al-Qur'an menggunakan lafal *خوف / خشي* dan dalam keadaan seperti apa pemilihan kata *خلق/جعل*. Analisis terhadap struktur ayat dalam Al-Qur'an pada lafal *خلق/جعل* memberi kesimpulan bahwa *خلق* berarti "menciptakan pertama kali" dan *جعل* berarti "menjadikan apa yang sudah ada ke dalam wujud yang berbeda". Setelah perbedaan makna tersebut ditentukan, selanjutnya ia digunakan kembali untuk menafsirkan Al-Qur'an. Seperti penafsiran tentang bentuk bumi antara bulat dan datar. Ketika sebuah ayat membahas tentang penciptaan bumi pada permulaannya, maka lafal yang digunakan adalah *خلق*, sedangkan ketika menyebut bumi sebagai dataran lafal yang digunakan adalah *جعل* (M. Quraish Shihab 2021).

Akan tetapi, sebagai sebuah karya pemikiran, teori *hudūd* Syahrur menemui penerimaan dari satu pihak, juga mengalami penolakan dari pihak lain. Beberapa materi penyusun dalam konstruksi teori *hudud* Syahrur dapat dipertimbangkan untuk melihat kelebihan dan kelemahan teori tersebut, sebagai berikut:

1. Kelebihan Hermeneutika Muhammad Syahrur dalam Penafsiran

a. Sakralitas Teks Al-Qur'an dalam Linguistik-Struktural

Kesempurnaan cara berpikir seorang manusia dapat dicapai melalui bahasa, di mana bahasa merupakan alat terpenting untuk mengungkapkan isi hati, perasaan dan dunia pikiran manusia. Media bahasa ini sangat penting karena ia menjadi perangkat sosial yang berfungsi mentransformasikan dunia materi dan ide-ide abstrak menjadi sebuah simbol yang bisa dipahami manusia. Di samping itu bahasa juga berfungsi untuk mengomunikasikan antara pembicara dan sasaran pembicaraan, pengirim dan penerima (Mohamad Nuryansah 2016, 265). Oleh karena itu konsekuensi pertama dalam proses pewahyuan Al-Qur'an sebagai kalam Tuhan adalah apabila ia hendak diturunkan maka ia harus dimanifestasikan terlebih dahulu ke dalam bahasa manusia (baca: bahasa Arab) dengan tujuan manusia dapat memahaminya. Hal ini disebutkan dalam Al-Qur'an surat Yusuf :

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

"Sesungguhnya kami menurunkannya berupa Qur'an berbahasa Arab, supaya kamu mengerti" (QS. Yusuf/12:2).

Konsekuensi lain yang timbul dari urgensi bahasa adalah adanya keharusan bagi teks ilahiyah untuk memiliki karakter khusus yang berbeda dan *mu'jiz*, yakni muatannya bersifat absolut dan pemahamannya yang bersifat relatif. (Muhammad Syahrur, 2015, 46). Dengan karakter khusus ini lah Al-Qur'an menjadi relevan sepanjang zaman. Adapun yang dimaksud *mu'jiz* oleh Syahrur adalah kandungan Al-Qur'an berupa kesempurnaan pengetahuan dari realitas ilahiyah yang kekal, abadi, dan absolut. Sedangkan sisi pemahaman manusia terhadap Al-Qur'an harus mengandung unsur relativitas yang selaras dengan konteks perubahan zaman dan perkembangan ilmu pengetahuan. Sehingga pada dasarnya harus diakui bahwa dalam diri Al-Qur'an terdapat dualisme eksistensi yang tidak dapat dipisahkan. Betapapun Al-Qur'an adalah *kalāmullah bilā ṣautin wa lā harfin* (Kalam Allah tanpa rupa suara dan huruf) pada saat yang bersamaan Al-Qur'an adalah wahyu yang termanifestasikan dalam bahasa manusia dan turun dalam ruang yang berbudaya. Prinsip-prinsip Al-Qur'an bersifat universal, dan pada saat yang bersamaan ayat-ayatnya berbentuk formulasi hukum yang bersifat lokal-temporal (Munawir 2016, 97–98). Dan berdasarkan apa yang dikemukakan Syahrur di atas, dapat disimpulkan bahwa menurut Syahrur yang menjadikan Al-Qur'an relevan dan *accaptable* sepanjang zaman adalah pemahaman manusia itu sendiri yang berubah, mendialogkan dan mengkompromikan teks Al-Qur'an dengan perubahan zaman.

Dengan bentuk linguistiknya yang bersifat universal, pemahaman atau penafsiran terhadap Al-Qur'an menjadi fleksibel untuk diterapkan dalam segala ruang dan waktu. Apabila ia bersifat *rigid* tanpa universalitas, maka akan sulit untuk *shālih li kulli zamān wa makān*. Sebagai contohnya adalah hukum atau undang-undang konstitusi manusia yang mengatur segalanya dengan sangat rigid, maka ia akan terus mengalami revisi undang-undang ketika peraturan lama yang ada di dalamnya tidak mampu menjawab tantangan perubahan zaman.

Karakter khusus di atas adalah yang dipahami oleh Syahrur sebagai suatu kemutlakan bentuk linguistik yang meniscayakan adanya dimensi

sakralitas teks Al-Qur'an yang tidak mungkin berubah.⁹ Bersamaan dengan itu, Syahrur membuat analisis pembacaan Al-Qur'an secara tartil¹⁰ sebagai bentuk pembacaan intertekstual. Dikemukakan oleh Komaruddin Hidayat (Komaruddin Hidayat 1996, 121) bahwa pada level pertama konsep intertekstualitas terdapat struktur atau sistem tanda yang ada dalam Al-Qur'an.¹¹ Artinya, untuk membaca secara tartil, ketika seseorang hendak memaknai suatu teks atau ayat, maka terlebih dahulu harus melihat keterkaitan dan hubungannya dengan kata atau ayat lain. Konsep ini lazim digunakan pada pendekatan tafsir tematis dengan formulasi *Al-Qur'ān yufassiru ba'duhū ba'dan*.

Membaca Al-Qur'an dengan tartil, yakni mengumpulkan ayat-ayat yang terkait dengan tema tertentu, kemudian mengaitkannya satu sama lain untuk memperoleh maksud dan pesan secara utuh (Muhammad Syahrur 1990, 196–97) dalam studi linguistik modern konsep inilah yang dikenal dengan hubungan sintagmatik dan paradigmatic. Contoh aplikasi penafsiran Syahrur menggunakan metode linguistik adalah pada pembahasan terkait syahwat di dalam Al-Qur'an. Syahwat dipahami sebagai keinginan-keinginan manusia yang disadari dan dibentuk oleh faktor lingkungan dan pengaruh tradisi historis-sosiologis (Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed) 2003, 129). Analisis Syahrur tentang syahwat berangkat dari surat Ali 'Imrān ayat 14:

زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ
وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا

Berdasarkan ayat di atas, Syahrur berpendapat bahwa pokok syahwat manusia menurut Al-Qur'an ada 6. Adapun struktur linguistiknya terdiri atas :

<i>al-Nisā</i> (teknologi mutakhir),	<i>al-banīn</i> (bangunan megah)	<i>al-qanāṭir al-muqanṭarah</i> (harta yang banyak),	<i>al-khayl al-musawwamah</i> (kuda yang dihiasi),	<i>al-an'ām</i> (binatang ternak),	<i>al-hars</i> (perkebunan).
---	-------------------------------------	---	---	---------------------------------------	---------------------------------

⁹ Senada dengan Syahrur, ulama salaf mengatakan bahwa bukan bahasa Arab yang menghidupkan Al-Qur'an, tapi Al-Qur'an yang menghidupkan bahasa Arab.

¹⁰ Dilandaskan pada perintah Al-Qur'an dalam surat al-Muzzammil : 4, *ورتل القرآن ترتيلا*

¹¹ Pemahaman baru tentang term tartil merupakan bentuk aplikasi metode historis-ilmiah studi linguistik Syahrur sehingga analisis term tartil tersebut terkesan hanya dimaksudkan untuk menjustifikasi kebenaran teori linguistik strukturalismenya.

Berangkat dari asumsi dasar bahwa bahasa merupakan suatu sistem, dan makna sebuah kata ditentukan oleh relasi antar kata sebelum dan sesudahnya (*sintagmatis*) maka Syahrur tidak mengartikan *al-Nisā* sebagai perempuan dan *al-Banīn* sebagai anak laki-laki. Hal itu karena relasi atau konteks sintagmatisnya berbicara syahwat berupa barang atau benda dan hewan-hewan yang tidak berakal. Alasan lafal *al-nisā* tidak diartikan “istri/perempuan” adalah sebagai berikut;

- 1) Sebelum lafal *al-nisā* terdapat lafal *al-nās*. Kata *al-nās* berarti mencakup manusia secara keseluruhan, baik laki-laki maupun perempuan. Dengan begitu, apabila *al-nisā* diartikan sebagai perempuan, maka ayat tersebut dapat digunakan untuk melegitimasi bahwa Al-Qur'an telah mengafirmasi bahwa perempuan pada dasarnya diberi kecondongan syahwat kepada sesama perempuan (baca: lesbian). Jika *al-nisā* bermakna perempuan, maka struktur ayat yang seharusnya adalah *zuyyina li al-rijāl*.
- 2) Jika *al-nisā* diartikan sebagai perempuan, maka struktur linguistiknya telah menyejajarkan perempuan dengan benda dan hewan tidak berakal. Sedangkan hal tersebut adalah pandangan yang tidak dapat diterima, karena banyak ayat lain yang menyebutkan kemuliaan perempuan dan kesetaraannya dengan laki-laki sebagai makhluk Allah yang berakal (Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed) 2003, 130–31).

Oleh sebab itu, dengan merujuk pada kamus *mu'jam matn al-Lughah* karya Ahmad Ridha, Syahrur melacak makna lain dari geneologis kata *al-nisā* yang dalam bahasa Arab tersusun dari lafal *nasa'a* yang mengandung arti *al-ta'khīr*, yakni yang datang belakangan atau mutakhir. Inilah kelebihan Syahrur dalam metode yang digunakan dengan pendekatan linguistik strukturalisme. Dia mampu bermain cantik dengan teks, yang mana dalam metodologi penafsirannya Syahrur selalu berangkat dari teks, lalu mengurai aspek semantiknya, filsafat bahasanya, dan termasuk analisis sintagmatis-paradigmatis serta historisnya (Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed) 2003, 129). Metode linguistik yang diangkat Syahrur menjadikannya mampu mempertahankan peranan teks dengan sangat kuat, menghasilkan penafsiran

yang progressif tanpa meninggalkan teks dan terjebak dalam kungkungan tekstualisme.

b. Elastisitas hukum

Syahrur telah melakukan pergeseran paradigma yang sangat fundamental melalui teori hudud versi dirinya. Selama ini hudūd diorientasikan pada ayat dan hadits yang berisi hukuman, ia dipahami secara rigid dan qat'i, tidak dapat ditambah maupun dikurangi. Namun teori hudūd yang ditawarkan Syahrur lebih bersifat dinamis, tidak hanya menyangkut masalah ancaman bagi pelanggar hukum, tapi juga terkait masalah lain, seperti batasan aurat perempuan, masalah poligami, warisan, riba, dan lainnya.

Ijthad Syahrur dengan teori hudud menjadikan ayat Al-Qur'an dipahami sebagai batasan-batasan yang memungkinkan fleksibilitas hukum, dimana di dalamnya ada batas minimal dan batas maksimal. Seorang penafsir diperbolehkan melakukan ijthad secara kreatif dan dinamis sesuai kondisi zaman dengan syarat tetap berada dalam wilayah *hudūdullāh*. Syahrur menggambarkan aplikasi teori hudud seperti permainan sepak bola di mana pemainnya dituntut bermain cantik dan kreatif mencetak gol ke gawang lawan dengan syarat permainan tetap di dalam arena lapangan yang telah ditentukan (Abdul Mustaqim 2012, 154).

Elastisitas dan fleksibilitas ketentuan Allah dicontohkan oleh Syahrur dalam penentuan hukuman bagi pencuri. Hukum potong tangan merupakan batas tertinggi atau maksimum yang ditetapkan Allah (QS. Al-Ma'idah : 38) :

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ

“laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan (nakalan) dari Allah”

Sedangkan batas minimumnya adalah dimaafkan (QS. Al-Ma'idah : 34) :

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Kecuali orang-orang yang bertaubat sebelum kamu menguasai mereka. Maka ketahuilah, bahwa Allah maha pengampun dan maha penyayang”.

Secara konsisten menggunakan analisis linguistik, Syahrur memulai analisisnya terhadap ayat 38 surat al-Ma'idah dengan redaksi lafal *qaṭa'a* yang menurutnya dapat dartikan sebagai “memotong secara fisik” maupun “non fisik”, sehingga aplikasinya tidak wajib menggunakan benda tajam seperti pisau. Sebab dalam Al-Qur'an sendiri lafal *qaṭa'a* tidak selalu bermakna potongan secara fisik. Begitu pula analisis pada lafal *Sāriq* dan *sāriqah*, ia merupakan bentuk *isim fā'il* yang menunjukkan pengertian terus-menerusnya perbuatan mencuri yang dilakukan (Ahmad Nadhifuddin 2009, 67). Artinya lafal *sāriq* dan *sāriqah* bukan semata-mata perbuatan mencuri untuk pertama kalinya, tetapi berulang kali yang dapat dikatakan bahwa mencuri adalah profesi pencaharian utamanya.

Menurut Syahrur, seorang hakim diperbolehkan berijtihad dengan memperhatikan kondisi objektif pencuri.¹² Dengan alasan menegakkan syari'at, seorang hakim tidak serta merta harus menetapkan hukuman berupa potong tangan. Karena esensi hukuman adalah memberi efek jera bagi pencuri, sehingga hakim dapat berijtihad pada wilayah antara batas maksimum dan batas minimum, misalnya dengan sanksi berupa penjara. Ijtihad tersebut tidak boleh dikatakan keluar dari ketentuan yang ditetapkan Allah, karena ia masih berada dalam wilayah *hudūdullāh*.

Sebenarnya dalam contoh di atas teori hudud memperlihatkan bahwa ajaran Islam sangat dinamis dan tidak rigid dengan menyediakan wilayah atau arena penentuan hukum. Akan tetapi, sebagaimana permainan sepak bola, di mana titik yang tepat untuk menggiring bola harus diperhatikan. Hal inilah yang belum Syahrur sampaikan dalam teorinya. Pada kondisi dan kebutuhan yang seperti apa titik hukum ditentukan serta pada wilayah *hudūdullāh* yang mana mufassir menetapkan hasil ijtihadnya.

¹² Umar bin Khattab pernah berijtihad menggugurkan potong tangan kepada pelaku pencurian yang kedapatan mencuri pada masa paceklik.

2. Kelemahan Hermeneutika Muhammad Syahrur Dalam Penafsiran

a. Pemaksaan Gagasan Non-Qur'ani dan Produk Tafsir yang *Truth Claim*

Pandangan Syahrur tentang teks yang otonom dan bahwa satu-satunya konteks yang penting bagi sebuah teks adalah konteks politik dan intelektual berimplikasi pada adanya kesan upaya pemaksaan gagasan non-Qur'ani ke dalam penafsirannya dengan cara mencocokkan antara teori ilmiah dengan asumsi yang dia bangun sebelumnya melalui ayat-ayat yang ditafsirkan (Abdul Mustaqim 2012, 306). Seperti yang telah ditulis pada pembahasan sebelumnya, ketika Syahrur menjelaskan tentang makna *tartil* seakan dia sedang melegitimasi pandangannya tentang teori linguistik struktural.

Bukti lain yang menguatkan adanya gagasan non-Qur'ani dalam metode penafsiran Syahrur adalah saat dia membangun teori *hudūd* dengan asumsi bahwa ajaran Islam dapat meruang dan waktu apabila memegang dua prinsip, yakni *istiqāmah* (gerak konstan) dan *hanīfiyyah* (gerak elastis dan dinamis). Dalam hal ini Syahrur mengutip begitu saja ayat-ayat Al-Qur'an yang menyebut kata *istiqāmah* dan *hanīfiyyah* beserta derivasinya untuk kemudian dicarikan maknanya dalam kamus *Maqāyis fī al-Lughāh* karya Ibnu Faris, tanpa memperhatikan konteks sintagmatisnya, padahal konteks sintagmatis (*siyaqul kalam*) merupakan bagian dari teori linguistik struktural Syahrur. Termasuk dalam kamus-kamus bahasa Arab yang cukup otoritatif seperti *Lisān al-'Arab* dan *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* tidak ditemukan kata *hanīfiyyah* dengan arti elastis dan berubah.¹³ Namun Syahrur sewenang-wenang mengartikan *hanīfiyyah* dengan “elastis dan berubah” agar sesuai dengan teori atau nalar matematika persamaan fungsi.

Selain itu, ciri pendekatan linguistik strukturalisme yang digunakan Syahrur biasanya adalah menerapkan prinsip dikotomis yang berposisi biner, seperti pemikirannya yang selalu memunculkan dikotomi *risālah-nubuwwah*, *muhkamāt-mutasyābihāt*, *istiqāmah-hanīfiyyah*, dan yang lainnya. sebagai

¹³ *Lisān al-'Arab* dan *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* merupakan contoh kamus bahasa Arab tertua yang cukup otoritatif dengan analisis semantiknya (analisis dengan memperhatikan “apa yang berubah” dan “apa yang tidak berubah” pada suatu bahasa, di sana disebutkan makna *hanīfiyyah* merujuk pada kecenderungan terhadap ajaran Nabi Ibrahim dan condong menjauhi kesesatan menuju jalan yang lurus. Apabila melihat perspektif sinkronis (makna sebuah kata yang tidak berubah) maka ditemukan bahwa *hanīfiyyah* adalah kata yang digunakan untuk menyebut para pengikut agama Nabi Muhammad.

sebuah pilihan, corak penafsiran yang dikotomis merupakan perkara yang sah saja. Namun, apabila model berpikir tersebut dimasukkan ke dalam penafsiran Al-Qur'an maka akan melahirkan sifat *truth claim* (mengklaim benar sendiri), dimana cara berpikirnya adalah hitam-putih dan salah-benar (Abdul Mustaqim 2012, 308). Terbukti bahwa Syahrur seringkali menyalahkan penafsiran mufassir klasik tanpa melihat kondisi sosial dan keikmuan mereka di masa lalu.

b. Kematian pengarang (Kurang/Tidak Berorientasi Pada Konteks Lahirnya Teks)

Setelah proses turunnya wahyu Al-Qur'an selesai, Al-Qur'an tidak lagi menjadi subyek berbentuk bahasa lisan yang menghampiri audiensnya untuk berdialog langsung dalam kenyataan hidup sehari-hari, tetapi menjadi obyek berbentuk teks dengan hubungan monologis yang menunggu untuk diajak berdialog. Dalam keadaan ini teks atau ayat adalah satu-satunya saluran dialog yang dapat menjembatani dua horison, pengarang dan pembaca.

Apabila pendekatan linguistik strukturalisme diterapkan sepenuhnya dalam penafsiran teks Al-Qur'an, maka posisi teks menjadi otonom. Hal ini berarti memisahkan teks dengan pengarang, masa dan realitas yang memproduksinya sampai akhirnya berimplikasi pada kematian pengarang (Nashr Hamid Abu Zaid 1984, 113). Sejalan dengan ungkapkan Derrida dalam melakukan dekontruksi yang tidak hanya mempertanyakan posisi, kapasitas dan motif pengarang teks, melainkan juga menyatakan "tidak ada sesuatu apapun di luar teks", yang berarti membangun teori *the death of author* (kematian pengarang) (Ahmad Hasan Ridwan 2016, 104).

Bagi madzhab strukturalisme-linguistik khususnya, teks kitab suci tidak ubahnya sebagai karya literatur yang hadir apa adanya sehingga satu-satunya jalan untuk memahami teks tersebut adalah dengan melakukan analisa terhadap struktur dan sistem tanda yang ada. Di dalam kitab suci teks berdiri (Abdul Mustaqim 2012, 306) secara otonom, menampilkan dirinya melalui jaringan sistem tanda sehingga memungkinkan pembaca mengajak dialog dengannya. Pada posisi ini kitab suci yang pada mulanya sebagai subyek yang mencari nabi Muhammad sebagai obyeknya, beralih menjadi dokumen yang pasif dan

menunggu kehadiran pembaca yang akan meresponi dan menafsirkannya (Komaruddin Hidayat 1996, 116).

Oleh karena itu, Al-Qur'an dianggap sebagai teks tanpa konteks, yang artinya tidak ada kontekstualisasi dalam penafsiran. Tujuan positif dari pendekatan ini sebenarnya adalah untuk memberi jarak antara teks dengan subjektivitas mufassir. Bagi Syahrur, pendekatan linguistik ini dapat membawa pada hasil penafsiran yang objektif karena tidak ada unsur pra-pemahaman apapun yang bekerja dalam proses penafsiran (Muhammad Syahrur 1990, 30).¹⁴ Artinya hasil penafsiran tidak terintervensi oleh subjektivitas mufassir karena analisis murni berasal dari petunjuk teks dengan kajian yang lepas dari unsur eksternal, yakni 1) siapa penggunanya dan 2) segala proses evolusi atau sejarahnya.

Akan tetapi, alih-alih menjadikan penafsiran bersifat obyektif, justru hal tersebut dapat membawa mufassir pada perangkap subyektivitas. Stanley Fish, seorang pemikir dalam kubu *reader-response criticism* berpendapat bahwa teks sebenarnya hanya memuat potensi-potensi makna, dan dari sekian potensi tersebut seorang mufassir memilih salah satunya. Dengan demikian, mufassirlah yang memproduksi makna (Stanley Fish 1980, 10). Artinya, upaya Syahrur untuk bersikap objektif masih meninggalkan potensi kesubjektivitasan. Di mana struktur internal teks tidak sepenuhnya mampu “membunuh” subyek, sebab pada dasarnya teks akan selalu menunjuk pada cakrawala dunia atau komunitas tertentu dengan segala subyektivitasnya. Dalam artian, mufassir adalah juru bicara bagi komunitas tersebut (Stanley Fish 1980, 13).

Termasuk pemikiran Syahrur yang perlu dikritisi dalam hal ini adalah masalah tentang hubungan Al-Qur'an dengan sunnah Nabi. Makna yang disampaikan oleh Nabi dan ditangkap masyarakatnya saat itu memang bukanlah makna yang final, sakral dan baku sesuai dengan yang dikehendaki oleh Tuhan. Dalam perspektif hermeneutis makna zaman itu merupakan makna aktual yang

¹⁴ Metodologi yang diusahakan oleh Syahrur merupakan jawaban dari kegelisahannya pada salah satu permasalahan pokok dalam pemikiran Islam, yakni tidak adanya pegangan berupa metode ilmiah objektif. metode ilmiah objektif tidak pernah diterapkan oleh penulis muslim terhadap teks-teks kitab suci yang sifatnya keagamaan. Padahal, menurut Syahrur syarat utama penelitian ilmiah objektif adalah dengan meninggalkan sentimen apapun yang dapat menjerumuskan peneliti dalam perangkap keraguan.

mengarah dan sesuai dengan zaman tersebut. Akan tetapi, menghukumi makna zaman Nabi itu sama sekali tidak dibutuhkan dalam penafsiran kontemporer agar umat saat ini tidak terkurung oleh masa lalu juga meragukan, karena betapapun kita tidak bisa melepaskan Al-Qur`an dari dunia Arab era Nabi, sebagai dunia di mana bahasa Arab digunakan Tuhan untuk menjadi media penyampaian wahyu-Nya. Dalam hermeneutika kontemporer, sejarah masa Nabi dapat dinilai sebagai jembatan untuk memahami teks, namun jembatan itu tidak dapat dimutlakkan sehingga penafsir dapat sampai pada cakrawala teks yang mengacu pada dunia masa kini (Anwar Mujahidin 2012, 461).

Implikasi dari teks otonom yang mengarah pada kematian pengarang tersebut berlawanan dengan prinsip Al-Qur'an, sebab mengasumsikan akan:

1) Tidak Ada Pembuat Teks Yang Hebat

Berdasarkan apa yang dikemukakan Syahrur dalam teori kemutlakan bentuk linguistiknya, bahwa *shālihun li kulli zamān wa makān* Al-Qur'an bergantung pada penafsiran pembacanya. Al-Qur'an menjadi relevan dan *accaptable* sepanjang zaman sebab pemahaman manusia itu sendiri yang dirubah, mendialogkan dan mengkompromikan teks Al-Qur'an dengan perubahan zaman. Apabila proses dialog tersebut tidak melibatkan konteks sosio-historis ayat maka akan terjadi seperti apa yang dikatakan Derrida, bahwa makna teks bisa saja dan boleh bergeser jauh tanpa kembali pada makna asli yang dimaksudkan oleh pengarangnya (F. Budi Hardiman 2015, 294). Prinsip ini menempatkan pengarang kehilangan signifikansi tanggung jawabnya dalam penciptaan sebuah teks, sehingga pengarang tidak lagi menjadi pihak yang bertanggungjawab atas baik dan buruknya, bahkan juga salah dan benarnya penafsiran.

Pengarang atau pemilik teks bisa berkata bahwa dirinya bertanggungjawab atas apa yang ia katakan, namun tidak pada apa yang orang lain pahami. Apabila produk penafsiran bersifat provokatif, maka pengarang bisa saja berkelit dan melepaskan diri hasil penafsiran yang salah. Juga sebaliknya, apabila penafsirannya melahirkan respon positif maka yang dianggap hebat adalah penafsirnya yang telah beprestasi dalam menyingkap makna. Prinsip ini tentunya berlawanan dengan keyakinan

seluruh umat Islam bahwa seluruh isi Al-Qur'an adalah benar, dan Allah sebagai pemilik dan pengarangnya bertanggungjawab atas segala isi di dalamnya, bahkan Al-Qur'an menentang segala isu tentang polemik dalam kandungannya.

2) Penafsir yang Superior dan Pengarang yang Inferior

Kitab Al-Qur'an bukan sekedar maknanya saja yang mutlak dari sisi Allah, namun juga teks atau lafalnya. Ketika asumsi kebergantungan makna teks pada penafsir diterapkan pada Al-Qur'an, pada gilirannya ia akan menempatkan dominasi penafsir pada posisi yang superior, di mana pemilik teks (baca: Allah) tidak memiliki kuasa untuk menyampaikan makna tanpa kehadiran pembaca, karenanya pemilik teks menempati posisi yang inferior. Dalam keadaan demikian, bagaimana mungkin entitas yang memberi bimbingan dianggap inferior di hadapan orang yang mencari petunjuk darinya.

Oleh karena dua sebab di atas, kajian konteks sosio-historis menjadi penting sebagai upaya untuk berdialog dan negosiasi antara horison pembaca dan pemilik teks dalam menemukan makna.

B. Hermeneutika Fazlur Rahman

Dalam pandangan Fazlur Rahman, kesenjangan antara Islam yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Islam dalam realitas sejarah telah melebar terlalu jauh sehingga perlu digabung kembali dan dijalin dengan erat melalui suatu usaha yang sistematis dan menyeluruh sebagaimana yang dia konsepkan dalam teori gerakan ganda. Sebebelumnya Fazlur juga melakukan kritik terhadap metode-metode penafsiran yang masih belum maksimal dalam menggali konteks sosio-historis.¹⁵ Ia berusaha menyadarkan umat Islam akan pentingnya konteks historis dalam menafsirkan Al-Qur'an, sebab pendekatan linguistik tidaklah cukup untuk memahami makna. Terlebih jika pendekatan linguistik tersebut tidak mengadopsi analisi semantis, yang mana setiap bahasa memungkinkan adanya kalimat-kalimat

¹⁵ Sebenarnya gagasan tentang pentingnya memperhatikan konteks sosio-historis dalam menafsirkan Al-Qur'an sudah dipelopori oleh mufassir klasik di masa lalu dengan perangkat keilmuan yang saat ini kita kenal dengan asbabun nuzul. Akan tetapi penggunaan asbabun nuzul sifatnya masih terbatas sebagai informasi, bukan untuk melihat "ideal moral" Al-Qur'an yang turun dalam lingkup kehidupan sosial masyarakat.

berupa “sindiran” yang mengharuskan pembaca menyelami tiga level pembacaan, yakni level arti kata, level makna kata, dan level maksud kata. Misalnya dalam bahasa Jawa, kata “nggih” tidak selalu bermakna “iya”, bergantung pada konteks kata “nggih” bisa saja bermakna “tidak”, seperti ketika ada seseorang lewat di depan rumah temannya dan ia diminta mampir lalu seseorang tersebut menjawab “nggih” padahal kenyataannya ia tetap berlalu. Dalam hal ini arti kata “nggih” adalah “iya”, maknanya adalah “tidak”, dan maksudnya bisa saja “tidak perlu, saya harus pergi cepat karena masih banyak urusan”.

Berdasarkan hal di atas, jelaslah bahwa konteks sangat penting dalam dunia penafsiran sebagaimana proyek yang di bangun Rahman. Akan tetapi, sejauh mana urgensi konteks dan keterlibatannya ini harus dikontrol supaya tidak terjebak pada sikap berlebihan. Dalam bagian ini penulis akan memfokuskan pembahasan secara analitis terhadap kelebihan dan kelemahan hermeneutika double movement yang sangat erat dengan pendekatan sosio-historis, sebagai berikut:

1. Kelebihan Hermeneutika Fazlur Rahman Dalam Penafsiran

a. Penafsirannya Terkontrol Dari Gagasan Non-Qur’ani

Harus diakui bahwa masuknya gagasan dan metode ilmiah khususnya ilmu eksak ke dalam wacana penafsiran dapat menimbulkan masaah sendiri. terlebih apabila di masa depan lahir temuan teori ilmiah baru yang meruntuhkan teori lama. Sebagaimana Syahrur yang menggunakan logika matematis dalam membangun teori hudud dan melakukan dekonstruksi terhadap teori lama, maka sudah menjadi konsekuensi apabila teori Syahrur pun bisa saja mengalami hal serupa.

Atas kegelisahan Rahman akan banyaknya penafsiran yang memaksakan gagasan ekstra Qur’ani telah mendorongnya untuk menawarkan metode tematik yang dihasilkannya dari kajian historis. Meski metode tematik ini memiliki kemiripan dengan metode *tartil* Syahrur, namun yang dimaksudkan oleh Rahman adalah bukan sekedar menghimpun ayat yang memuat lafal yang sama seperti dalam metode *tartil* Syahrur. Lebih dari itu, metode tematik harus menghimpun setiap ayat yang terlibat dalam permasalahan yang sedang dibahas. Gerakan kembali ke masa lalu berhasil memperlihatkan ruang lingkup sosial dalam suatu ayat, seperti ketika berbicara tentang poligami, maka tema yang dimuat bukan sekedar tema pernikahan, tetapi juga tema keadilan,

pengasuhan dan pemeliharaan harta anak yatim. Atau saat berbicara tentang riba, maka tema yang dihimpun mencakup ayat tentang zakat, sedekah, dan infaq.

Penafsiran dengan model di atas diharapkan mampu menghindarkan kecondongan mufassir untuk memaksakan gagasan non-Qur'ani sebab penafsirannya dikontrol oleh analisis intertekstual, di mana setiap ayat saling berbicara dan menjadi penjelas bagi ayat yang lainnya untuk menampakkan pandangan dunia Al-Qur'an kepada pembacanya.

b. Berorientasi Pada Visi etis dan sprit Al-Qur'an

Dahulu pada masa turunnya, Al-Qur'an menyapa bangsa Arab dengan bahasa budaya mereka. Setiap ayat yang turun diaktualisasikan langsung dengan realitas sehari-hari, sehingga ayat-ayatnya tidak dipahami sebagai kalimat yang otonom berdiri sendiri (Sahiron Syamsuddin, dkk 2003, xv). Sebuah ayat adakalanya turun untuk menjawab pertanyaan dari sahabat Nabi atau merespon permasalahan tertentu, dan beberapa ayat berbeda turun untuk mengatasi permasalahan yang sama, sehingga sewaktu-waktu akan terlihat tidak konsisten atau bahkan kontradiktif.

Di antaranya adalah ayat tentang status keharaman *khamr* dan kebolehan berpoligami. 1) Ayat tentang *khamr* mula-mula adalah sebuah jawaban atas pertanyaan, dengan redaksi “*yas'alūnaka 'an al-khamr*” (QS. Al-Baqarah : 219). Respon *pertama* Al-Qur'aan pada saat itu adalah “tidak melarang, juga tidak merekomendasikan” *khamr*, melalui kalimat “*fīhima ḥimlun kabīrun wa manāfi'u li al-nās. Wa ḥimlun akbaru min naf'ihima*”. *Kedua*, ayat *khamr* turun sebagai respon atas sebuah peristiwa, “tidak melarang *khamr*, tapi melarang ibadah berupa shalat dalam keadaan mabuk, sehingga shalat harus dikerjakan setelah peminum *khamr* sembuh dari mabuknya (QS. Al-Nisā : 43). *Ketiga*, ayat Al-Qur'an yang turun setelah peristiwa perkelahian di antara umat slam dalam keadaan mabuk, yakni ayat yang memerintahkan untuk meninggalkan *khamr*, karena ia adalah bagian dari perbuatan setan (QS. Al-Mā'idah : 90). 2) Ayat tentang kebolehan berpoligami dengan syarat “adil” (QS. Al-Nisā : 3) dan ayat tentang “ketidakmampuan” manusia dalam berbuat adil (QS. Al-Nisā : 129).

Atas dasar di atas, penulis sepakat dengan Fazlur Rahman dalam menekankan pentingnya kajian historis terhadap Al-Qur'an agar dapat memahami tujuan dan prinsip-prinsip di balik perkembangan tema-tema dan ide-ide Al-Qur'an secara utuh. Oleh karena itu, latar belakang sosio historis dari suatu ayat harus dikaji dengan serius demi menghindarkan kesalahan dalam menilai tujuan moral Al-Qur'an (Abdul Mustaqim 2012, 270). Proses dan tahapan Al-Qur'an dalam menetapkan aturan tidak menjadikan status ayat yang turun terlebih dahulu menjadi "pensiun" dari fungsinya. Ayat-ayat Al-Qur'an turun secara gradual dan berangsur, tidak sekaligus bukanlah tanpa suatu alasan dan pertimbangan. Di antara alasan tersebut adalah, mempertimbangkan kondisi penerima pertama dari ayat yang turun, termasuk di dalamnya adalah kondisi Nabi dan kesiapan masyarakat Arab secara umum dengan segala realitas dan budaya mereka saat itu.

Argumentasi bahwa Al-Qur'an terikat dengan sistem budaya dan memiliki historisitas adalah sebagaimana dikemukakan dalam surat al-Furqān/25 : 32 :

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَّاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا

“Dan orang-orang kafir bertanya: mengapa Al-Qur'an tidak diturunkan kepadanya sekaligus ?. Demikianlah, agar Kami memperteguh hatimu dengannya dan kami membacakannya secara tartil”

Pada ayat di atas, ditegaskan bahwa penurunan Al-Qur'an secara bertahap memiliki dua kata kunci, yakni untuk memperteguh hati Nabi — sekaligus masyarakat Arab yang merupakan obyek dakwah— dan kemudian membacakannya secara *tartil*. Kegiatan memperteguh hati tentu saja berhubungan dengan sisi psikologis yang sifatnya adalah kemanusiaan. Adapun selanjutnya, dapat meminjam analisis Syahrur terkait *tartil*, yakni membaca dengan cara menghimpun ayat-ayat yang memiliki hubungan tema.

Terlebih saat ini Al-Qur'an ada dihadapan manusia secara keseluruhan ayat, yang tersusun sebagai dokumen tertutup, tidak akan ada tambahan teks yang turun untuk berdialog dengan manusia. Oleh karena itu, pendekatan sosio-historis merupakan alat bantu yang mampu menghidupkan spirit Al-Qur'an sebagaimana yang disinggung ayat ke-32 surat Al-Furqān.

2. Kelemahan Hermeneutika Fazlur Rahman Dalam Penafsiran

a. Kesan Desakralisasi teks

Pendekatan sosio-historis Fazlur Rahman bertolakbelakang dengan pendekatan linguistik strukturalis Syahrur. Jika pendekatan linguistik strukturalis Syahrur berimplikasi pada otonomisasi teks, maka pendekatan sosio-historis Rahman yang mana mengasumsikan bahwa segala jenis teks, termasuk Al-Qur'an tidak pernah bisa otonom, sehingga penafsiran terhadap teks harus mempertimbangkan konteks, situasi, kondisi, ruang, dan waktu, baik saat teks diturunkan maupun saat teks ditafsirkan.

Upaya Rahman dalam mendialogkan teks dengan konteks pada gilirannya harus menempatkan Al-Qur'an pada tataran tertentu, yakni sebagai produk historis kultural masyarakat Arab antara abad ke-6 hingga ke-7 M sebagai masyarakat pertama yang diajak bicara oleh Al-Qur'an. Gagasan Rahman atas pendekatan sosio-historis ini berimplikasi melahirkan kesan adanya de-sakralisasi teks Al-Qur'an yang tidak sepenuhnya dinalar oleh masyarakat muslim. Ini terbukti dari tuduhan-tuduhan dan pengusiran yang dialami Rahman oleh masyarakat di tempat kelahirannya. Kesan de-sakralisasi teks yang dimaksud ada dalam artian bahwa teks Al-Qur'an seolah juga didikte dan dipengaruhi oleh situasi dan konteks sejarah, padahal tidak semua ayat turun dalam rangka merespon keadaan sosial. Meski begitu, argumen Rahman cukup logis ketika menjelaskan bahwa teks Al-Qur'an turun dalam keadaan terbungkus oleh sistem bahasa, sedangkan bahasa selalu memiliki referensi konteks tertentu. Dengan demikian, bagi Rahman sakralitas teks Al-Qur'an hanya berada pada nilai ideal moral yang bersifat universal, adapun bunyi teksnya yang bersifat legal formal dan temporal dapat diketepikan (Abdul Mustaqim 2012, 301).

Meskipun jika tidak ada maksud dari Fazlur Rahman untuk menomorduakan kepentingan teks di atas konteks, namun pada praktik kekinian tidak sedikit diskusi-diskusi akademisi kajian Al-Qur'an meminjam hermeneutika double movement untuk menafsirkan sebuah tema ayat dan berakhir dengan desakralisasi teks Al-Qur'an. Sebagai contoh, pembahasan perbandingan warisan bagi laki-laki dan perempuan (2 banding 1) dalam wacana gender misalnya, diakhiri dengan kesimpulan bahwa apabila ada

perempuan masa kini yang menempati posisi sebagaimana laki-laki Arab masa lalu dibarengi dengan laki-laki masa kini yang menempati posisi sebagaimana perempuan Arab di masa lalu maka pembagian waris dapat diganti dengan 1 banding 2, yakni 1 untuk laki-laki dan 2 untuk perempuan.

Sebenarnya kajian sosio-historis teks Al-Qur'an bukanlah sebuah hal yang tidak mungkin, problema yang sesungguhnya adalah kecenderungan untuk lebih mengutamakan tuntutan konteks yang disebut oleh Abdul Mustaqim dengan istilah *ta'til al-nusus*, yakni mengabaikan teks sama sekali dan yang penting adalah kemashlahatan. Hal inilah yang dimaksud dengan de-sakralisasi teks, di mana sangat longgar terhadap pendekatan hermeneutis untuk menggapai kontekstualisasi.

Pada dasarnya kontekstualisasi melalui kajian historis adalah pendekatan yang paling relevan untuk mengembangkan progressivitas produk *nash*, akan tetapi ketika perkembangan zaman mengalami akselerasi yang tidak terkontrol maka akan tiba saatnya produk *nash* harus larut dan dipaksa untuk mengikuti arus tersebut yang meniscayakan terjadinya penyimpangan besar-besaran terhadap *nash*. Apabila pendekatan ini dijadikan sebagai satu-satunya landasan penafsiran maka akan melahirkan produk tafsir yang terlalu humanis tetapi kering nilai transendental, sebab lebih mengedepankan rasio dan kondisi riil daripada berkuat pada lahiriah teks (Burhanudin dan Sahiron Syamsuddin (ed) 2003, 170).

Pada sisi lain, Rahman juga menegaskan bahwa semangat moral Al-Qur'an bersifat tunggal, yakni monoteisme yang membawa pada keadilan sosial ekonomi (Fazlur Rahman 1982, 36). Namun, pada praktiknya konsep ideal moral yang diprioritaskan dalam kajian sosio-historis masih bersifat relatif yang memiliki banyak kemungkinan. Untuk itu, pentingnya menafsirkan Al-Qur'an dengan menjaga bunyi teks dapat dicontohkan pada permasalahan tentang keharaman memakan daging babi dalam QS. Al-An'am : 145:

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خنزيرٍ
فَاتَهُ رَجَسٌ أَوْ فَسَقًا أَهْلَ لَعْنٍ لَعْنِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Berdasarkan ayat di atas, daging babi jelas disebut status keharamannya. Lantas seorang mufassir tidak serta-merta boleh menerka-nerka ideal moral atas

pengharaman tersebut tanpa mempertimbangkan struktur teks, apakah visi Al-Qur'annya berkaitan dengan kebersihan dan kesehatan, menjaga kemanan fungsi tubuh manusia, atau menjaga populasi babi. Dalam hal ini ketiga dugaan tersebut tidak dapat dibenarkan untuk menghalalkan daging babi jika ilmu teknologi menemukan kenyataan bahwa daging babi dapat dikonsumsi secara aman untuk manusia, atau babi tidak lagi mengalami kepunahan karena teknologi mampu menernakkan babi secara cepat. Bahkan apabila hal demikian –yang sifatnya dugaan manusia– diterapkan secara paksa pada ayat tersebut, maka ayat selanjutnya akan kehilangan peran, yakni ayat yang menjelaskan kebolehan memakan babi dan makanan yang telah diharamkan sebelumnya dalam keadaan terpaksa dan darurat semata.

b. Berpotensi Masuknya Spekulasi Mufassir Dalam Menentukan Ideal Moral

Sebenarnya tidak pernah ada penafsiran yang benar-benar objektif sekalipun hal itu dilakukan murni dengan analisis linguistik saja, akan tetapi dengan keikhlasan hati seorang *mufassir* bisa berusaha meminimalisir unsur tersebut dalam dirinya. Seperti apa yang dikhawatirkan Syahrur, penafsiran-penafsiran yang mengesampingkan teks berpotensi lebih besar dalam memunculkan unsur subjektif *mufassir*. Hal ini terjadi pada model temataik-sosio-historis yang mana seseorang akan memilih tema ayat berdasarkan apa yang “dirasa” sesuai.

Begitu pula pandangan Wael B. Hallaq terhadap gerakan kedua dalam hermeneutika double movement Rahman yang menyebutkan bahwa ketika situasi sekarang tidak dapat diidentikkan dengan situasi masa Nabi maka yang perlu dilakukan adalah membedakan hal-hal penting tertentu kemudian menerapkan prinsip-prinsip umum Al-Qur'an kepada situasi sekarang dengan mengembangkan yang baik dan meninggalkan apa yang seharusnya ditolak. Hanya saja, Rahman tidak menyebutkan kriteria-kriteria yang harus digunakan untuk menolak “sesuatu” yang harus ditolak (Wael B. Hallaq, 2001, 362). Sebab jika “sesuatu” tersebut dinetralisir padahal penting, maka akan timbul spekulasi-spekulasi dalam penafsiran.

Oleh sebab dimensi etik quran bersifat universal, maka dalam implementasi penafsirannya akan melahirkan narasi kecil dalam pemahaman

yang relatif dan membuka ruang kreativitas ijtihad agar nilai universal tersebut sesuai dengan kondisi zaman (Abdul Mustaqim 2012, 296). Kreativitas tersebut tidak sama dengan kreativitas dalam wilayah hudūd Syahrur yang menjadikan bunyi teks atau ayat sebagai opsinya. Artinya, dalam hermeneutika *double movement* setelah seorang mufassir memasuki teks dan mendapatkan ideal moral, selanjutnya dia berijtihad dengan ideal moral tersebut sehingga ada beberapa hal penting sebagai bagian dari *way of thinking* Al-Qur'an yang terlewatkan.¹⁶



IAIN PURWOKERTO

¹⁶ Seperti proses seorang mufti menetapkan hukuman puasa dua bulan berturut-turut bagi seorang raja yang melakukan jima' dengan istrinya pada siang *Ramadhan*, alasan Sayyidina Umar bin Khattab meniadakan hukum potong tangan pada seseorang yang mencuri dalam kondisi paceklik, dan pertimbangan-pertimbangan apa di balik teks Al-Qur'an yang berisi opsi-opsi hukum membebaskan budak, memberi santunan fakir miskin, dan berpuasa dengan jumlah hari yang bervariasi.

BAB IV

INTEGRASI HERMENEUTIKA MUHAMMAD SYAHRUR DAN HERMENEUTIKA FAZLUR RAHMAN SEBAGAI METODE TAFSIR KONTEMPORER

A. Problem Metode Penafsiran Kontemporer

Dikotomi antara teks dan konteks, tekstualis dan kontekstualis memang selalu hadir dalam pembicaraan tentang pendekatan penafsiran. Sebelumnya pada bab tiga telah disebutkan kelebihan dan kelemahan teori hudūd Muhammad Syahrur dan hermeneutika double movement Fazlur Rahman yang keduanya mewakili pendekatan teks dan pendekatan konteks. Dari pembahasan tersebut, pandangan-pandangan Syahrur dan Rahman terlihat seperti berlawanan, namun sesungguhnya keduanya adalah seperti dua sisi jembatan yang seharusnya saling menghubungkan. Sebagaimana diketahui bahwa Al-Qur'an memiliki dualisme dalam dirinya, pandangan Syahrur adalah satu sisi tersebut dan pandangan Rahman adalah satu sisi lainnya.

Dari sinilah upaya rekonstruksi metodologi penafsiran penulis lakukan dengan memperhatikan dan mempertahankan setiap peranan dualisme Al-Qur'an tersebut. Sebagaimana disampaikan oleh M. Quraish Shihab pada pembukaan santri pascatahfidz Bayt Al-Qur'an ke-23 secara virtual bahwa selama ini kita mengetahui adanya adagium yang menyebutkan inti permasalahan kontemporer adalah bahasa. Ada beberapa faktor baik intern maupun ekstern yang menjadi tantangan penafsiran kontemporer, yang secara garis besar dapat dikelompokkan menjadi tiga pokok utama, yakni 1) penafsiran yang fokus dan berhenti pada teks sehingga mengabaikan konteks, 2) penafsiran yang fokus pada konteks sehingga mengabaikan analisis teks, dan 3) kondisi masyarakat kontemporer yang memilih segala sesuatunya secara instan, termasuk ketika mengambil pendapat penafsiran. Sehingga dalam hal ini masyarakat membutuhkan penafsiran yang fokus pada tema tertentu yang sesuai dengan pokok permasalahannya.

B. Rekonstruksi Metode Penafsiran Kontemporer

1. Teori Integrasi

Secara bahasa, kata integrasi terambil dari kata latin yang mengandung arti memberi tempat bagi sebuah unsur demi suatu keseluruhan. Bentuk kata kerja tersebut kemudian diderivasikan menjadi kata benda integritas yang berarti keutuhan atau kebulatan. Selanjutnya, dari kata integritas dibentuk kembali menjadi kata sifat integer yang artinya adalah utuh (Sadilah, 1997, hlm. 24). Sehingga dari pengertian ini dapat dipahami bahwa integrasi merupakan proses pembentukan unsur-unsur tertentu menjadi sebuah satu kesatuan yang utuh dan menyeluruh. Bagi Fahrudin Faiz, hakikat integrasi adalah untuk menunjukkan berbagai bidang keilmuan yang saling memiliki keterkaitan, karena memang yang dibidik oleh disiplin ilmu tersebut ada dalam semesta yang sama, hanya saja pada dimensi dan fokus yang berbeda (M. Amin Abdullah, dkk 2014, 108)

Sebuah integrasi harus dilakukan dengan memberikan dasar epistemologi terhadap pertemuan dua teori pengetahuan yang berlandaskan pada filsafat ilmu (Kuntowijoyo 1991, 321). Menurut Ian G Barbour, dalam melakukan integrasi, penting adanya dialog dan independensi. Dialog memfokuskan pada kemiripan dengan pra-anggapan, metode, dan konsep. Sedangkan independensi memfokuskan pada perbedaan yang ada. Dialog muncul atas berbagai pertimbangan pra-anggapan dalam upaya ilmiah, mengeksplorasi kesamaan dan kesejajaran, serta menganalisis konsep yang ada dalam satu bidang dengan konsep yang ada dalam bidang lain (Ian G. Barbour 2002, 74).

M. Amin Abdullah mengambil inspirasi dari Ian G. Barbour dan Holmes Rolston yang menghubungkan agama dan ilmu dengan 3 kata kunci penggambaran corak dialogis-integratif, yakni *semipermeable* (hubungan saling menembus), *intersubjective testability* (keterujian intersubjektif), dan *creative imagination* (imajinasi kreatif). Adapun dalam penelitian ini, kata kunci yang dipinjam oleh penulis adalah kata kunci *semipermeable* dan *creative imagination* untuk mendialogkan dua teori berbeda, yakni teori *hudūd* Muhammad Syahrur dan hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman untuk kemudian mengintegrasikan keduanya dalam ranah epistemologi.

a. *Semipermeable*

Pada pembahasan hubungan ilmu dan agama, istilah ini merupakan konsep yang diambil dari keilmuan biologi. Kausalitas sebagai basis ilmu dan makna sebagai basis agama memiliki hubungan dengan corak *semipermeable*, yakni antara keduanya saling menembus. Dikatakan oleh Amin Abdullah bahwa dalam sebuah pemikiran tidak ada disiplin ilmu yang menutup diri dan dipagari oleh batas-batas ketat yang dibuatnya sendiri. Setiap disiplin ilmu akan selalu meninggalkan lubang-lubang kecil dan pori-pori yang dapat dirembesi oleh disiplin ilmu lain (M. Amin Abdullah, dkk, 2014, hlm. 8). Oleh karena itu, integrasi antara dua individu disiplin ilmu atau bahkan lebih adalah sebuah kemungkinan positif yang dapat menyempurnakan bangunan disiplin lama. Dialog dengan corak *semipermeable* inilah yang penulis gunakan pertama kali untuk mempertemukan antara hermeneutika *hudūd* Muhammad Syahrur dan hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman dengan cara menemukan kemiripan konsep, kelebihan, dan kelemahan kedua teori tersebut, kemudian membawa setiap kelebihan masing-masing untuk saling mengisi kekurangan yang ada.

Kemiripan konsep keduanya antara lain, *pertama*, prinsip *shalihun li kulli zaman wa makan* sama-sama dipahami bahwa penafsiran harus menyesuaikan perkembangan zaman. *Kedua*, sama-sama menerapkan formulasi *Al-Qur'an yufassiru ba'duhu ba'dan*, Syahrur dengan metode *tartil* dan Rahman dengan metode *maudhu'i*. Adapun kelebihan metode Syahrur akan terjaganya sakralitas teks Al-Qur'an yang disintesakan dengan kelemahan metode Rahman berupa kesan desakralisasi teks Al-Qur'an. Sedangkan kelemahan Syahrur akan kurang atau tidak berorientasinya penafsiran terhadap visi etis Qur'ani disintesakan dengan kelebihan Rahman berupa penafsiran yang mengutamakan visi etis atau ideal moral Al-Qur'an.

b. *Creative Imagination*

Imajinasi kreatif dalam pandangan Koesler dan Ghiselin, baik dalam dunia ilmu pengetahuan maupun sastra seringkali dikaitkan dengan upaya untuk memperjumpakan dua konsep *framework* dan mensintesakan dua hal yang berbeda untuk kemudian membentuk keutuhan baru, menyusun

kembali unsur-unsur yang lama ke dalam adonan konfigurasi yang *fresh*, yang baru. Bahkan seringkali sebuah teori baru muncul dari usaha yang sungguh-sungguh terhadap penghubungan dua hal yang sebenarnya tidak berhubungan sama sekali. Newton menghubungkan dua fakta yang sama-sama dikenal secara luas, yakni jatuhnya buah apel dan gerak edar atau rotasi bulan. Sedang Darwin melihat adanya analogi antara tekanan pertumbuhan penduduk dan daya tahan hidup species binatang. Ada paralelitas antara kreativitas dalam bidang ilmu pengetahuan (*scientist*) dan seni (*artist*) (M. Amin Abdullah, dkk 2014, 13). Kaitannya dengan penelitian ini, *creative imagination* bukan berarti berfikir secara bebas terhadap konsep-konsep dan metode penafsiran Al-Qur'an. Akan tetapi, lebih kepada penyusunan kembali materi-materi dalam bangunan teori hudud Syahrur dan hermeneutika double movement Rahman secara sistematis sebagaimana definisi *creative imagination* dari Koesler dan Ghiselin yang akan diterapkan pada pembahasan berikut.

2. Teori Penafsiran Integrasi Sebagai Rekonstruksi Metode Penafsiran Kontemporer

Kelebihan dan kelemahan hermeneutika Muhammad Syahrur dan hermeneutika Fazlur Rahman pada bab sebelumnya telah dipaparkan secara dialektis untuk kemudian mendialogkan keduanya sebagai kesatuan utuh yang mampu meminimalisir kelemahan masing-masing. Berdasarkan kegelisahan problem penafsiran kontemporer, integrasi metode penafsiran Syahrur dan Rahman merupakan upaya dalam memberi solusi problem keagamaan umat Islam saat ini. Langkah awal mempertemukan dua teori tersebut adalah dengan mengadopsi metode *tartil* dan *maudhu'i* yang mana keduanya masih dalam satu bingkai utama. Metode tersebut dapat digunakan untuk menjawab permasalahan masyarakat kontemporer yang cenderung memilih segala sesuatu secara instan. Sehingga rumusan metodologi penafsirannya adalah, sebagai berikut:

a) Menentukan Tema permasalahan dan Corak Penafsiran

Dialektika Al-Qur'an dan realitas sosial melahirkan berbagai pemahaman dan perkembangan-perkembangan baru dalam dunia penafsiran. Usaha untuk menjadikan tafsir Al-Qur'an selalu *up to date* pun dilakukan, baik melalui

metode maupun media penyampaian tafsir. Hal tersebut dilakukan untuk menghadirkan aspek –yang diistilahkan oleh Muhammad Abduh dengan– *hida'i* Al-Qur'an, yakni sebagai hidayah, *way of life*, atau pegangan yang hadir dalam setiap lini keidupan umat manusia sepanjang masa.

Memasuki era modern-kontemporer, manusia cenderung menginginkan segala sesuatu dapat dipenuhi dalam waktu singkat, termasuk harapan untuk memperoleh pesan-pesan Al-Qur'an tentang sebuah permasalahan tertentu yang mereka alami secara kongkrit dan aktual. Di sisi lain, kondisi zaman pun sering berubah dengan sangat cepat, sehingga problem yang tidak terjawab hari ini akan berlalu dan tergantikan oleh problem baru yang datang kemudian. Oleh karena itu, melakukan penafsiran terhadap Al-Qur'an menggunakan metode *maudhu'i* atau tematik menjadi penting dilakukan.

Namun ada hal yang harus diperhatikan dalam metode *madhu'i* ini, selain menghimpun ayat-ayat se-tema juga perlu menentukan corak utama yang digunakan dalam penafsiran. Tujuannya adalah, *pertama* sebagai bentuk pengakuan mufassir terhadap subjektivitas keilmuan yang dikuasainya, “kesadaran sajarah” –meminjam istilah Gadamer– adalah bentuk kontrol diri seorang mufassir terhadap kekuatan-kekuatan sejarah pengaruh, seperti pengaruh ideologi, politis, kultural, maupun ekonomi yang mengarahkan mufassir kepada penafsirannya (F. Budi Hardiman 2015, 177). *Kedua* untuk memberi perluasan pemahaman bahwa Al-Qur'an selalu memiliki dimensi makna yang beragam bergantung pada kapasitas dan “kacamata” pembacanya. Sebagaimana diketahui, Al-Qur'an laksana intan berlian yang selalu memancarkan cahaya pada setiap sisinya dari arah manapun ia dipandang. Ibaratkan buah kelapa, seorang penjual es menilainya sebagai uang jika ia diambil air dan kelapanya, pengrajin keperluan rumah tangga menilainya sebagai uang apabila diambil serabut dan tempurungnya, atau bahkan seseorang bisa melihat semua peluang itu namun memprioritaskan salah satunya. Begitu pula Al-Qur'an, ketika seorang ahli hukum (baca : fiqh) membacanya maka ia akan dilihat sebagai pedoman ibadah (baik ‘*ubūdiyyah* maupun *mu'āmalah*) dalam ranah praksis, seorang sufi akan membacanya pada dimensi makna *baṭin*, seorang pendidik akan membacanya sebagai metode pengajaran Islam, seorang

ahli teknologi akan melihatnya sebagai sains dan pengetahuan, dan begitu seterusnya.

b) Menganalisis Teks

Salah satu prinsip linguistik yang dianut mufassir kontemporer, seperti Bintu Syathi, Quraish Shihab¹⁷, dan Muhammad Syahrur adalah menolak pandangan akan adanya sinonimitas dalam Al-Qur'an, karena perbedaan huruf atau harakat saja sudah menimbulkan perubahan makna, terlebih perbedaan dalam kata, sebagaimana prinsip *ziyadatul mabna tadullu 'ala ziyadatil ma'na* (bertambahnya *mabna* menunjukkan kepada bertambahnya makna). Hal ini berhubungan erat dengan pendekatan *maudhu'i*, dimana sebuah ayat tidak hanya membicarakan tema yang sama dengan ayat lain, namun juga tidak jarang Al-Qur'an menggunakan redaksi, diksi dan penggunaan kosa kata yang berbeda pada masing-masing ayatnya, meskipun inti pembicaraannya sama, baik ayat tersebut berupa ayat kisah maupun ayat hukum. Kemiripan redaksi tersebut memiliki beberapa kategori, contoh :

Kategori Perubahan	Redaksi 1	Redaksi 2
Penambahan Kata	فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ (QS. 5:6)	فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ (QS. 4:43)
Perubahan Susunan Subyek dan Obyek	لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا (QS. 9:40)	إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ (QS. 26:62)
Perubahan Susunan Subyek dan Obyek	إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَالْحَمَّ الْخَنْزِيرَ وَمَا أَهَلَ بِهِ لغير الله (QS. 2:173)	حَرَّمْتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَالْحَمَّ الْخَنْزِيرَ وَمَا أَهَلَ لغير الله بِهِ (QS. 5:3)
Perbedaan Nakirah dan Ma'rifat	وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا أَمِنًا (QS. 1:126)	وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ أَمِنًا (QS. 14:35)
Penggantian Kata	فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا (QS. 2:13)	أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا (QS. 7:160)

Setelah menolak sinonimitas, selanjutnya adalah menganalisis makna frase atau kata kunci ayat yang menjadi tema pembahasan dengan analisis

¹⁷ M. Quraish Shihab adalah salah satu tokoh mufassir Indonesia yang berpendapat bahwa tidak ada sinonimitas murni dalam Al-Qur'an. Beliau mengungkapkan kaidah umum tentang *mutaradif*, yakni tidak ada dua kata yang berbeda kecuali di dalamnya terdapat makna yang berbeda pula.

semantik historis, yakni kajian sistem makna dalam rangkaian kurun waktu tertentu atau membandingkan kata dari satu bahasa ke bahasa lain. Beberapa kata Arab yang digunakan dalam Al-Qur'an mengalami perubahan makna, seorang mufassir harus menyadari, bahwa bahasa yang dipakai Al-Qur'an adalah bahasa Arab abad ke-7 Masehi yang mempunyai karakteristiknya sendiri, termasuk karakter kosa-kata (Sahiron Syamsuddin 2017, 141). Akan tetapi, bagi Syahrur sendiri pendekatan linguistik yang ia gunakan adalah linguistik tanpa analisis semantik, sedangkan –sebagai produk manusia– kosa-kata bahasa Arab terus berkembang dan memungkinkan terjadinya evolusi atau pergeseran makna dari masa lalu ke masa sekarang.¹⁸ Sebagai bagian dari sistem budaya dan kesepakatan masyarakat, pergeseran makna kata dapat terjadi karena beberapa faktor, di antaranya adalah faktor sosial, faktor kebahasaan, dan faktor historis yang kaitannya mencakup penemuan-penemuan baru¹⁹ baik dalam hal benda, gagasan ilmiah, maupun konsep-konsep ilmu pengetahuan modern (Zahrani 2012, 39).

Selain itu, dalam bahasa Arab juga dikenal ilmu *sharaf* dan *isytiqaq* yang berkaitan dengan asal-usul pembentukan kata, dimana sebuah kata diambil dari satu kata tertentu dan diubah ke bentuk kata lain dengan memperhatikan keserasian makna keduanya (Ben Abid Mukhtariyah 2011, 8). Ilmu ini dapat diterapkan sebagai alat bantu penafsiran guna memperhatikan keterkaitan makna kata (penanda) dengan konsep di balik kata (petanda).²⁰

Kedua, analisis linguistik struktural yang pada gilirannya menggambarkan ayat-ayat Al-Qur'an laksana pintu awal memasuki dunia

¹⁸ M Quraish Shihab dalam pembukaan program pascatahfidz Bayt Al-Qur'an ke-23 secara virtual menyampaikan bahwa setiap bahasa, termasuk bahasa Arab adalah makhluk yang hidup yang bisa berubah maknanya, sedangkan Al-Qur'an dari segi lafadz dan maknanya tidak pernah berubah sehingga ia harus dipahami sebagaimana makna yang diturunkan sejak pertama kalinya.

¹⁹ Contoh kosakata bahasa Arab yang digunakan dalam Al-Qur'an yang saat ini mengalami pergeseran makna adalah kata *sayyarah* (سيارة) dalam surat Yusuf ayat 19 yang diartikan sebagai "sekelompok musafir" dan hari ini kata *sayyarah* diartikan sebagai "mobil". Begitu pula kata kitab (كتاب) yang pada mulanya tidak dimaknai sebagai lembaran yang dijilid karena saat itu budaya tulis-menulis masih asing bagi masyarakat Arab, sehingga menurut Ibnu Faris kata tersebut telah mengalami pergeseran makna dari makna awalnya, yakni "mengumpulkan atau menggabungkan suatu benda dengan benda lain".

²⁰ M Arifin Ilham mengemukakan bahwa masyarakat Arab sering menamai sesuatu sesuai dengan fungsi dan bentuk sesuatu tersebut, termasuk juga meyebut huruf mim (م) dengan huruf ba (ب) seperti kata Makkah dan Bakkah. Begitu pula kata *labisa* (pakaian) dengan *lamasa* (menyentuh), yang mana *labisa* memiliki makna "pakaian yang menempel dengan kulit" sesuai dengan kedekatan susunan hurufnya dengan kata *lamasa*.

makna, detail pada setiap lafal adalah seperti ruangan-ruangan khusus di dalamnya dengan fungsi yang berbeda-beda, dan susunan kalimatnya ibarat struktur bangunan dengan interior baik sebagai fungsi estetis maupun praktis. Syaikh Musthafa Shadiq Al-Rifa'i memberikan perumpamaan terhadap Al-Qur'an bahwa ia ibarat kesatuan anggota tubuh yang sangat kokoh dan sempurna, sehingga tidak ada satu pun huruf maupun harakat yang tidak dipilih dan diletakkan dengan cara yang menakjubkan (Hasani Ahmad Said 2015, 151). Pandangan serupa juga diamini oleh teori linguistik struktural, baik dalam ranah sintagmatik maupun paradigmatic. Mayoritas ulama sepakat akan susunan ayat dan surat Al-Qur'an bersifat *tauqīfi*, yakni berdasarkan petunjuk Nabi. Dalam *Burhān fī ulūm al-Qur'ān*, Al-Zarkasyi mengungkapkan bahwa susunan ayat dalam Al-Qur'an pada setiap katanya tidak dapat dilepaskan antara satu sama lain karena berfungsi untuk menguji keshahihan struktur kalimat (Hasani Ahmad Said 2015, 152). Kaitannya dengan ulumul Qur'an, kajian teks semacam ini dikategorikan sebagai ilmu munāsabah, dimana sebuah ayat memiliki relasi dengan ayat lain, adakalanya pula sebuah ayat dalam suatu surat memiliki relasi dengan ayat dalam surat lain. Demikian pula yang dikutip Muhlīs M. Hanafi dari Said Nursi bahwa menggali relasi struktur ayat tidak hanya dilakukan dengan ayat sebelumnya ataupun setelahnya, namun juga konteks penyebutan kalimat dalam ayat tersebut (Muhlīs M. Hanafi 2009, 3).

Pada tahap analisis teks dengan pendekatan linguistik struktural, hal-hal yang dapat dijadikan pijakan penafsiran adalah hubungan sintagmatik-paradigmatik²¹, kesesuaian antar kata, susunan gramatikal, dan kaidah nakirah makrifat pada beberapa ayat tertentu.

c) Menganalisis konteks

Kalāmullāh (Al-Qur'an) turun dalam masyarakat Arab dalam bentuk bahasa. Komunikasi yang terjadi mulai dari lauh mahfūz hingga sampai ke bumi melalui Jibril bukanlah sekedar peristiwa antara seorang pembicara dan

²¹ Sintagmatik dikenal pula dengan istilah siyaqul kalam atau konteks kalimat, dimana penempatan sebuah kata sangat berpengaruh pada makna. Sintagmatik dapat pula dikonsepsikan sebagai hubungan yang dimiliki oleh satu kata dengan kata yang lain, yang apabila tidak ada salah satunya maka tidak akan terjadi pernyataan yang sempurna, seperti fi'il fa'il dan mu'tada khabar. Sedangkan paradigmatic adalah kelanjutan dari menolak sinonimitas, dimana sebuah kata tidak dapat diganti dengan kata lain sekalipun memiliki kemiripan makna.

pendengar, tetapi di dalamnya terdapat unsur-unsur yang lebih kompleks yang dapat mengalami distorsi makna apabila ia disampaikan kembali dalam bentuk tulisan (Komaruddin Hidayat 1996, 108). Bahkan, bahasa –termasuk Al-Qur’an– juga memiliki ekspresi dalam pengucapannya, bahasa memiliki unsur-unsur struktur dan merepresentasikan status sosial, saat dituliskan dalam huruf-huruf maka ekspresi itu akan hilang. Pada keadaan inilah seorang penafsir membutuhkan kajian historis untuk menemukan ekspresi tersebut dalam konteks turunnya ayat.

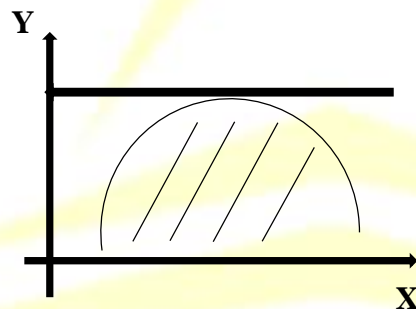
Analisis konteks –melalui asbābun nuzūl mikro maupun makro– tersebut membantu mufassir mengontrol diri dari memasukkan gagasan-gagasan non-qur’ani, sehingga penafsiran tidak menjauh dari tujuan dan makna asli pengarang (baca: Allah). Bagi teks itu sendiri, analisis konteks juga mampu menyumbangkan informasi terkait sejarah pergeseran makna pada beberapa kosa kata bahasa Arab Al-Qur’an yang dikenal sebagai kajian semantik historis.

d) **Menentukan Hudūd Teks Dan Hudūd Ideal Moral**

Agama dan cara beragama adalah dua hal yang berbeda, dalam hal ini kesempurnaan agama merupakan sesuatu yang sudah mutlak sedangkan cara beragama adalah sesuatu yang dapat terus mengalami perubahan.²² Pemikir Muslim progressif membedakan antara “apa yang tetap” dan “apa yang berubah” dalam suatu agama, seperti halnya lapar, menutup aurat, dan cinta adalah contoh ketetapan substansi yang tidak pernah berubah, adapun jenis makanan, cara memasak makanan, jenis pakaian penutup aurat, cara menutup aurat yang mengikuti model dan fashion, ungkapan cinta sesuai dengan cara yang disenangi oleh orang yang dicintai merupakan bentuk-bentuk teknis-praktis yang dapat mengalami perubahan dari masa ke masa.

²² Sebagai sunnatullah, perubahan tidak dapat dihindari. Dalam menyikapi perubahan ini, para ulama berbeda pandangan. Al-Auza’i, seorang ulama klasik yang wafat tahun 150 H berpendapat bahwa umat Islam sudah mendapatkan penjelasan yang cukup dari Rasulullah, segala sesuatu yang dianggap baik pada hari ini tentu saja –seharusnya– itu sudah Allah anugerahkan kepada umat terdahulu, oleh karena itu perubahan-perubahan di masa sekarang yang tidak pernah terjadi di masa lalu harus diabaikan. Sedangkan Imam Qatadah membuat pernyataan yang sifatnya lebih terbuka, bahwa agama hanyalah satu sementara syari’at berbeda-beda. Pernyataan ini beliau kemukakan ketika beliau menjelaskan tentang surat Al-Ma’idah ayat 48 : “*li kullin ja’alna minkum syir’atan wa minhaja*” (untuk setiap umat di antara kamu, kami berikan “syir’ah” dan “minhaj”)

Berbicara mengenai perubahan bentuk aturan atau hukum, manusia akan dihadapkan kepada nash-nash otoritatif (baca: Al-Qur'an) yang harus ditafsirkan. Pada saat manusia berupaya sungguh-sungguh dalam memahami Al-Qur'an, di sanalah manusia akan menemukan bahwa Al-Qur'an telah lebih dahulu berusaha untuk selalu memahami manusia. Sesuai prinsip ajaran Islam, teori hudud berbicara bagaimana Al-Qur'an memberi opsi-opsi dalam penentuan hukum untuk membuktikan apa yang menjadi kehendak Allah, yaitu memberi kemudahan bagi manusia (QS. Al-Baqarah/2 : 185). Namun, sebagaimana analogi yang diberikan Syahrur bahwa teori hudud adalah ruang ijtihad seperti permainan di lapangan sepak bola yang harus mempertimbangkan "kemana" bola digiring, maka teori hudud juga harus memperhatikan di mana dan kapan seorang mufassir menjatuhkan pilihannya pada opsi tertentu. Dengan berpijak pada kerjasama antara analisis teks dan konteks, maka dalam wilayah hudud setidaknya harus ada komponen zaman (when) dan Tempat (where), sasaran hukum (who), dan hadd ideal moral (why);



a. Opsi Lokal dan Temporal

Menetapkan hukum dengan mempertimbangkan aspek lokal (zaman/where) adalah bagian dari *way of thinking* Al-Qur'an yang dicontohkan dalam ketetapan *fidyah* bagi orang yang tidak memenuhi syarat sah haji dan umrah, hal itu disebutkan dalam surat Al-Baqarah/2 : 196:

ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ

“...demikian itu adalah bagi orang yang keluarganya tidak tinggal di sekitar Masjidil haram”

Begitu pula *way of thinking* Al-Qur'an kaitannya dengan hukum temporal merupakan bagian dari pembahasan *makkiyyah* dan *madaniyyah*

yang mana berdasarkan teori isi ayat *makkiyyah* adalah ayat yang mengandung ajaran akhlak dan akidah, sedangkan *madaniyyah* adalah ayat yang mengandung undang-undang dan syari'ah (Munawir 2020, 76) Menurut Mahmud Muhammad Thaha pesan-pesan dalam ayat *makkiyyah* telah diganti oleh ayat *madaniyyah* yang berisi aturan dan ketaatan karena ayat *makkiyyah* tidak dapat diterima oleh masyarakat Arab dalam konteks abad ke-7. Bagi Thaha, saat ini bukan hanya mungkin, tapi sangat penting untuk mengaktifkan kembali ayat *makkiyyah* saat kondisi mental masyarakat muslim dunia sesuai dengan kondisi masyarakat Arab sebelum abad ke-7 (Muhammad Syahrur, 2015, 7).

Umar bin Khattab, sahabat dekat Nabi yang terkemuka ini banyak melakukan ijtihadnya dengan bersandar pada kemashlahatan umat. Salah satunya adalah peniadaan hukum potong tangan bagi pencuri pada saat masyarakat menghadapi krisis ekonomi. Keputusan Umar tersebut tidak serta-merta dikatakan telah melanggar hukum Allah. Sebagai sahabat dekat Nabi, Umar tentu memahami bukan hanya konteks ayat potong tangan tetapi juga konteks turunnya ayat-ayat yang lain dengan mengamati spirit Al-Qur'an di balik ayat tersebut.

b. Mempertimbangkan Sasaran Hukum

Di antara pengajaran Rasulullah kepada umatnya dalam memberi ketetapan hukum adalah melihat kapasitas sasaran hukum itu sendiri, dengan mempertimbangkan keadaan dan kebutuhan *mukhatibīn* (orang yang mendapat ketetapan/responden), beberapa di antaranya dapat dilihat pada hadits tentang sebaik-baik umat. Rasulullah bersabda 1) خيركم من تعلم (خيركم من طال عمره و حسن عمله و القرآن و علمه, kemudian sabda yang lain 2) خيركم من طال عمره و حسن عمله, 3) خيركم من طال عمره و حسن عمله, 4) خيركم من طال عمره و حسن عمله و القرآن و علمه.

Penjelasan-penjelasan yang berbeda bukan karena ketidak-konsistenan dalam ajaran Islam, akan tetapi karena setiap manusia memiliki kapasitasnya masing-masing. Rasulullah memberikan jawaban berbeda untuk suatu pertanyaan, berdasarkan kondisi dan kebutuhan yang berbeda dari setiap orang yang bertanya. Menurut Al-Thibi, hal ini sebagaimana seseorang dalam keadaan yang diharuskan diam, maka tidak ada yang lebih

baik daripada diam, dan bagi seseorang dalam keadaan yang diharuskan berbicara maka tidak ada yang lebih baik daripada berbicara. Ketetapan-ketetapan tersebut saling mendukung dalam keadaan masing-masing (Syaraf Al-Din Husain Ibn Abdillah Ibn Muhammad Al-Thibi 1997, 867). Perbedaan jawaban Rasulullah disebabkan karena beliau memberikan ketetapan dengan memperhatikan perbedaan keadaan dan “siapa” yang bertanya. Apa yang baik bagi sebagian orang belum tentu baik untuk sebagian yang lain, dan apa yang baik pada masa tersebut belum tentu baik pada waktu tertentu dari kondisi yang lain.

Dalam kehidupan sehari-hari, penulis analogikan dengan perintah seorang ibu kepada anaknya untuk membuat teh saat ada tamu, maksud inti atau –meminjam istilah Nashr Hamid Abu Zayd– signifikansi dari perintah tersebut adalah memuliakan tamu dengan memberi jamuan kepada mereka. Di sini membuat teh adalah urusan intern dari dalam diri pemilik tamu, sedangkan mengetahui apakah tamu tersebut boleh atau tidak meminum teh adalah sebuah usaha untuk memberikan yang terbaik kepada tamu tersebut, sebab bisa jadi si tamu memiliki penyakit yang menjadikannya harus menghindari minum teh.

c. Menentukan Hadd Ideal Moral

Telah disebutkan pada bab sebelumnya bahwa ideal moral sifatnya adalah relatif, ditegaskan oleh Abdul Mustaqim bahwa nilai-nilai universal dalam dimensi etik qur’ani biasanya berupa keadilan, egalitarianisme, humanime, kesetaraan, dan demokrasi (Abdul Mustaqim 2012, 296) atau – untuk tidak menyebut relatif – dibahasakan dengan istilah hierarki nilai oleh Abdullah Saeed.²³ Misalnya hukum potong tangan untuk kasus pencurian, memberi makan enam puluh orang miskin, atau membebaskan budak, atau berpuasa dua bulan berturut-turut sebagai kafarat meninggalkan puasa pada bulan Ramadhan secara sengaja memiliki ideal moral yang variatif. Dari

²³ Ideal moral bersifat relatif pernah disampaikan oleh Sahiron Syamsuddin dalam webinar bertema Metodologi Ma’na Cum Maghza di IAIN Purwokerto pada tanggal 2 Oktober 2020. Maksud dari relatif bukanlah selalu berubah-ubah, akan tetapi nilai moral universal Al-Qur’an yang ingin dicapai bukan hanya satu, sehingga bagi penulis saat nilai universal tidak dapat dicapai keseluruhannya, paling tidak minimal ada satu nilai universal yang yang tercapai saat seseorang menetapkan hukum.

masing-masing opsi tersebut, secara umum –meminjam istilah *hudud*– batas minimal ideal moral setiap hukum adalah untuk memberi efek jera, batas tengahnya adalah kemanusiaan, dan batas maksimalnya adalah untuk menegakkan keadilan dan memberi kemaafan. Di sini keadilan dan memberi kema'afan menjadi point tertinggi karena keduanya lahir dari sebuah kepedulian terhadap kemanusiaan. Ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang hal tersebut, antara lain:

- 1) وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ
- 2) اْعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى
- 3) وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى
- 4) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Pada keempat ayat di atas, ayat yang pertama menunjukkan bahwa rasa kasihan kepada manusia tidak boleh menjadikan seorang muslim meniadakan pemberian sanksi kepada seseorang yang telah melanggar aturan, hukum, dan syari'at. Maka setidaknya, mereka harus dihukum minimal dengan tujuan memberi efek jera atas perbuatannya. Ayat kedua dan ketiga masing-masing menjelaskan bahwa adil dan memberi maaf lebih dekat kepada taqwa, namun penempatan keduanya harus diperhatikan, kapan memberi keadilan dan kapan memberi kemaafan.

C. Aplikasi Penafsiran

1. Menutup Aurat Bagi Perempuan

Salah satu wacana utama trend hijrah dalam masyarakat Islam saat ini adalah *hijab syar'i* bagi perempuan yang dipakai untuk menyebut konsep menutup aurat dengan kerudung besar hingga cadar. Penggunaan istilah “hijab syar'i” seolah menunjukkan bahwa selama ini terdapat “hijab tidak syar'i” yang beredar di kalangan perempuan. Padahal sebenarnya di dalam Al-Qur'an istilah hijab itu sendiri – disebut delapan kali dengan segala betuk derivasinya – tidak ada satupun yang mengarah pada makna jilbab maupun kerudung, namun lebih kepada makna *hājiz* atau penghalang (Abdul Mustaqim 2012, 273). Pada kesempatan ini, penulis berusaha menyajikan beberapa ayat dan pembahasan mengenai pakaian menutup aurat bagi perempuan yang disebutkan oleh Al-Qur'an menggunakan berbagai term berbeda.

a. Analisis Penafsiran

1). Analisis Linguistik Ayat

Ketika berbicara tentang menutup aurat maka tidak bisa lepas dari pembahasan tentang pakaian dan “sesuatu” yang ditutup . Di dalam Al-Qur'an term terkait pakaian disebutkan dengan *libās*, *sarābil*, dan *ṣaub*, sedangkan aurat disebut dengan ‘*aurah* dan *sau'ah*.

No	Nama Surat	Kalimat
1	Al-A'raf : 22	فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ
2	Al-A'raf : 26	يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَٰلِكَ خَيْرٌ
3	Al-A'raf : 31	يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ
4	Al-Nahl : 81	وَجَعَلْ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمْ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُمْ بَأْسَكُمْ
5	Al-Nūr : 31	وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ
6	Al-Nūr : 58	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَلْلُفُوا الْحُلْمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ
7	Al-Nūr : 60	وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ
8	Al-Ahzāb : 13	وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ
9	Al-Ahzāb : 59	يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ

Kata kunci dari seluruh ayat di atas adalah *libās*, *sau'ah*, *zīnah*, *sarābil*, *khumur*, *siyab*, *‘aurah*, dan *jalābib*. Kata *siyab* digunakan untuk menunjukkan pakaian lahir. Kata ini terambil dari kata *saub* yang berarti kembali, yakni kembalinya sesuatu pada keadaan semula (Ahmad Ibn Faris Ibn Zakariya 1979a, 394). Raghib Al-Asfahani menyatakan bahwa pakaian dinamai *siyab* atau *saub* karena ide dasar adanya bahan-bahan pakaian adalah agar dipakai. Apabila bahan-bahan tersebut dipintal untuk kemudian menjadi pakaian, maka pada hakikatnya ia telah kembali pada ide dasar keberadaannya (M. Quraish Shihab 1995, 153). Dalam surat Al-A'rāf ayat 22 tentang kisah Adam dan Hawa disebutkan "...setelah mereka merasakan (buah) pohon (terlarang) itu tampaklah bagi keduanya aurat-auratnya, dan mulailah keduanya menutupinya dengan daun-daun surga...". Dari ayat tersebut tampak jelas bahwa ide dasar dari tabiat manusia adalah menutup aurat, namun karena godaan syaitan maka aurat menjadi terbuka dan harus ditutup kembali. Sesuatu untuk menutupnya dinamai *saub* karena ia merupakan benda yang mengembalikan keterbukaan aurat kepada ide dasarnya, yakni ketertutupan aurat. Sekaligus ayat ini juga menginformasikan bahwa keterbukaan aurat adalah perkara yang datangnya dari syaitan.²⁴

Kata *libās* digunakan oleh Al-Quran untuk menunjukkan pakaian lahir maupun batin. M Arifin Ilham mengemukakan bahwa masyarakat Arab sering menamai sesuatu sesuai dengan fungsi dan bentuk sesuatu tersebut, termasuk juga meyebut huruf mim (م) dengan huruf ba (ب) seperti kata Makkah dan Bakkah. Begitu pula kata *labisa* (pakaian) dengan *lamasa* (menyentuh), yang mana *labisa* memiliki makna "pakaian yang menyentuh kulit" sesuai dengan kedekatan susunan hurufnya dengan kata *lamasa*,

²⁴ Al-Biqā'i dalam karyanya *Shubhat Warāqah* mengemukakan sebuah riwayat yang menyatakan bahwa saat Nabi Saw. belum memperoleh keyakinan tentang peristiwa di Gua Hira, apakah yang datang adalah malaikat atau setan, beliau menyampaikan hal tersebut kepada istrinya, Khadijah. Khadijah berkata, "Apabila engkau melihatnya lagi, beritahu padaku". Ketika kesempatan itu datang, Nabi Saw melihat (malaikat) sebagaimana yang beliau temui di Gua Hira, Khadijah kemudian membuka pakaiannya seraya bertanya, "Apakah sekarang engkau masih melihatnya?" Nabi Saw menjawab, "Tidak, dia pergi." Sehingga Khadijah dengan penuh keyakinan berkata, "Yakinlah bahwa yang datang bukan setan... (karena hanya setan yang senang untuk melihat aurat)".

sehingga ia memiliki arti sekaligus fungsi sebagai penutup –apa pun yang ditutup– (M. Quraish Shihab 1995, 152). Fungsi pakaian sebagai penutup sangat lah jelas, namun itu bukan berarti “menutup aurat”, karena cincin yang menutup sebagian jari –karena dia menempel dengan kulit– juga disebut *libās*. Artinya, *libās* belum tentu menutup aurat, namun menutup aurat akan menggunakan *libās*. Dari perbedaan makna *ṣaub* dan *libās* ini dapat dilihat bahwa salah satu keadaan dari *ṣalāsū ‘aurāt* yang dimaksud oleh surat Al-Nūr ayat 58 adalah kondisi ketika seseorang menanggalkan baju luarnya saja. Begitu pula *ṣiyāb* dalam surat Al-Nūr ayat 60. Sedangkan kata *sarābil* berasal dari kata *sarbala* yang artinya *qamis* atau gamis (Ahmad Ibn Faris Ibn Zakariya 1979b, 162). Dalam penggunaannya, lafal *sarābil* difungsikan sebagai pakaian yang memberikan perlindungan fisik kepada pemakainya, baik perlindungan dari cuaca ekstrim maupun perlindungan dari gangguan makhluk hidup lain.

Term kunci selanjutnya adalah *sau’ah*, *‘aurah*, dan *zīnah*. *Sau’ah* terambil dari kata *sā-a*, *yasū-u* yang berarti buruk, tidak menyenangkan dimana dari kata tersebut lahir istilah *sayyi’ah* yang berarti keburukan (Ahmad Ibn Faris Ibn Zakariya 1979b, 112). Kata ini sama maknanya dengan *‘aurat*, yang diambil dari kata *‘ar* yang berarti onar, aib, dan tercela. Keburukan yang dimaksud tidak harus dalam arti sesuatu yang pada dirinya buruk, tetapi bisa juga karena adanya faktor lain yang mengakitkannya buruk. Tidak satu pun dari bagian tubuh yang buruk karena semuanya baik dan bermanfaat –termasuk aurat. Tetapi bila dilihat orang, maka “keterlihatan” itulah yang buruk (M. Quraish Shihab 1995, 159). Sedangkan kata *zīnah* berasal dari kata *zayana*, yang tersusun atas huruf *zay* – *ya* – *nun* menunjukkan arti baik atau memperbaiki (menjadikan indah) sesuatu (Ahmad Ibn Faris Ibn Zakariya 1979b, 41). Pada surat Al-A’rāf ayat 26 pakaian tidak hanya dimaksudkan untuk menutup aurat, tapi juga untuk memperelok penampilan terlebih ketika hendak mengunjungi masjid. Al-Qur’an tidak memperinci makna elok, karena pada dasarnya elok bersifat relatif, sehingga pemaknaannya kembali kepada masing-masing individu.

Jalābib adalah jamak dari kata *jilbab*²⁵, merupakan baju kurung yang longgar dilengkapi dengan penutup kepala (M. Quraish Shihab 1995, 171). Sedangkan *khumur* adalah jamak dari kata *khimār* yang berarti kain penutup. Kata tersebut tersusun atas huruf kha – mim – ra yang asalnya membentuk makna *taghtiyyah* (menutup) dan pencampuran sesuatu dalam menutupi sesuatu yang lain (Ahmad Ibn Faris Ibn Zakariya 1979c, 215). Makna ini lebih dekat kepada kata *yakhsifāni* pada surat Al-A'raf ayat 22, dimana kata tersebut terambil dari *khasf* yang berarti menempelkan sesuatu pada sesuatu yang lain agar menjadi lebih kokoh (M. Quraish Shihab 1995, 154).

Pada pembahasan terkait menutup aurat perempuan, ayat sentral yang digunakan adalah surat Al-Nūr : 31 dan Al-Ahzāb : 59, karena kedua ayat tersebut secara tegas khitabnya ditujukan kepada perempuan.

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا
وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ
أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ
أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَابَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الْوَالِدِ الَّذِينَ لَمْ يُظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ

Linguistik Syahrur memberi terjemahan yang berbeda dari jumhur ulama terhadap ayat di atas. Pada lafal *يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ* terdapat huruf *min li tab'id*, yakni mengandung arti sebagian, bukan keseluruhan. Sehingga pada ayat sebelumnya pun disebutkan bahwa laki-laki juga hanya diperintahkan menundukkan sebagian pandangannya, sebab konteks internal ayat juga diikuti dengan anjuran untuk menjaga *farjinya* (Abdul Mustaqim 2012, 274–75). Meski dalam metode penafsirannya Syahrur tidak menggunakan kajian historis, namun hemat penulis pernyataan di atas selaras dengan hadits Nabi kepada Ali bin Abi Thalib yang diriwayatkan oleh Abu Daud dan At-Tirmidzi melalui Buraidah:

²⁵ Berdasarkan semantik historis, kata *jilbab* dalam makna Arab berbeda dengan makna Indonesia. Untuk menafsirkan ayat tersebut maka makna yang harus digunakan adalah makna asli dalam bahasa Arab, bukan dalam bahasa Indonesia (baca: non-Arab).

“Wahai Ali, jangan ikutkan pandangan pertama dengan pandangan kedua. Yang pertama anda ditolerir, dan yang kedua anda berdosa.”
(M. Quraish Shihab 1995, 173)

Berdasarkan konteks ayat dalam pembahasan menundukkan pandangan, ayat ini menutup pengecualinnya dengan kalimat *أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ* (atau pelayan lak-laki yang sudah tidak ada keinginan terhadap perempuan) dan kalimat *أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ* (anak-anak yang belum mengerti tentang aurat perempuan). Dengan demikian ayat ini menunjukkan bahwa perempuan aman dari dua subyek tersebut, hanya saja indikator yang menunjukkan apakah seorang laki-laki *ghairu ulil irbah* dan anak-anak *lam yazharu ‘ala ‘aurāt al-nisa* sifatnya adalah abstark, sehingga setiap pihak masih berkewajiban menjaga keamanan diri masing-masing. Namun, Al-Qur’an tidak memberi aturan keamanan melebihi batas kemampuan manusia, sehingga tahapan perintah dari menundukkan pandangan, menjaga farji, hingga menutup anggota tubuh yang berpotensi mengundang fitnah adalah upaya yang ditempuh Al-Qur’an sebagai enkripsi atau keamanan ganda apabila salah satu di antara perintah tersebut tidak dapat dipenuhi.

Pokok permasalahan dalam linguistik Syahrur adalah tafsir lafal *juyūb*, yang ia artikan sebagai *farji*. Hal ini terjadi karena *juyub* adalah jamak dari kata *jayb*, sebuah kata yang sering digunakan untuk menyebut kantung saku pakaian atau sesuatu yang memiliki katup (Abdul Mustaqim 2012, 275). Namun kemudian Syahrur menggunakan kata tersebut untuk menyebut bagian tubuh manusia yang juga memiliki katup, yakni *farji*, dubur, bagian antara dua payudara, dan bagian bawah ketiak. Bagian-bagian inilah yang kemudian dijadikan sebagai batas minimal bagi seseorang untuk menutup auratnya. Dalam hal ini penulis tidak sepakat dengan Syahrur, karena perintah menutup *juyūb* adalah dengan *khumur*, bukan *libās*, sehingga katup yang dimaksud lebih tepat kepada katup yang ada pada kerah pakaian perempuan.

Adapun dalam surat Al-Ahzāb ayat 59, perintah mengenakan jilbab berkaitan dengan “identitas” dan “keamanan” diri perempuan yang

disebutkan pada kalimat *ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفَ فَلَا يُؤْذِنَ* (yang demikian itu adalah supaya kalian mudah dikenali dan maka tidak disakiti). Identitas seorang perempuan –dan laki-laki– merupakan suatu penggambaran eksistensinya sekaligus pembeda dengan yang lain. Eksistensi atau keberadaan seseorang ada yang bersifat material dan ada juga yang imaterial (ruhani). Hal-hal yang bersifat material di antaranya tergambar dalam pakaian yang dikenakannya (M. Quraish Shihab 1995, 168). Sebagaimana pepatah dalam bahasa Jawa, “ajining raga saka busana” yang berarti berharganya tubuh (raga) seseorang dapat dilihat dari cara berpakaianya. Dari ayat tersebut terdapat indikasi bahwa pada masanya perempuan pernah disakiti ataupun diganggu, sebab identitasnya yang tidak diketahui.

2). Analisis Konteks Sosio-Historis

Analisis konteks dilakukan dengan melihat *asbābun nuzūl* makro dan *asbābun nuzūl* mikro.

a). Membaca *Asbābun Nuzūl* Mikro

Asbabūn Nuzūl mikro merupakan peristiwa khusus dan spesifik yang melatarbelakangi turunnya ayat. Dalam banyak tempat, ayat Al-Qur'an tidak selalu turun berdasarkan relasi kausalitas asbab nuzul, sehingga meskipun tidak terjadi sebuah peristiwa ayat Al-Qur'an akan tetap turun. Begitu pula dengan ayat yang berkaitan dengan kisah-kisah seperti kisah ashabul kahfi dan kaum tsamud tidak dapat dikatakan sebagai *asbabūn nuzūl* karena jangkauan ayat dengan peristiwa terjadi dalam jarak waktu yang sangat lama (Nur Rofiah 2020, 7). Termasuk kategori tersebut adalah ayat-ayat tentang pakaian dan menutup aurat yang ada dalam kisah Adam dan Hawa sebagaimana disebutkan di atas, kecuali surat Al-A'rāf ayat 26. Ayat ini secara spesifik turun untuk meminta umat Islam agar mengenakan pakaian yang pantas dan menutupi aurat ketika hendak memasuki masjid, meninggalkan kebiasaan sebagian kaum musyrik yang bertawaf tanpa busana. Berdasarkan riwayat, Ibnu Abbas berkata, “Dulu ada seorang wanita bertawaf dalam keadaan telanjang. Ia berkata, *Siapa yang mau meminjamiku kain untuk tawaf?* – dimaksudkan untuk menutupi farjinya –. Ia berkata demikian sambil bersyair, *Hari ini auratku tampak*

sebagian, bahkan seluruhnya, namun aku tidak menghalalkan apa yang tampak darinya. (Menanggapi peristiwa ini) maka turunlah ayat *khudzu zinatakum 'inda kulli masjid.*" (Muslim Ibn Hajjaj 1991, 2320).

b). Membaca *AsbabūN Nuzū* Makro

Pada saat awal Islam di Madinah, wanita-wanita muslim memakai pakaian yang sama – secara garis besar dalam model dan bentuk – dengan pakaian-pakaian yang dikenakan oleh kebanyakan wanita-wanita Arab, yang di dalamnya termasuk wanita-wanita tuna susila atau hamba sahaya. Secara umum, mereka memakai baju dan kerudung bahkan jilbab, tetapi leher dan dada mereka mudah terlihat. Tidak jarang mereka memakai kerudung namun ujungnya dikebelakangkan sehingga telinga, leher dan sebagian dada mereka terbuka. Keadaan demikian digunakan oleh orang-orang munafik untuk menggoda dan mengganggu wanita-wanita, termasuk wanita *mu'minah*. Dan apabila mereka ditegur menyangkut gangguannya terhadap *mu'minah*, mereka berkata: "Kami mengira mereka hamba sahaya". Ini tentu terjadi karena saat itu identitas mereka sebagai perempuan muslimah tidak terlihat secara jelas. Kemudian dalam situasi tersebut Allah menurunkan petunjuknya kepada Nabi sebagaimana dalam surat Al-Ahzab ayat 59 (M. Quraish Shihab 1995, 170).

Ayat tersebut diturunkan di tengah budaya patriarkhi, dimana perempuan seringkali dijadikan objek seks dan dipandang seolah menginginkan dijadikan objek seks. Perempuan yang berpakaian terbuka sering diganggu dan digoda karena dianggap sengaja menarik perhatian (Abdul Mustaqim 2012, 270). Maka perintah mengulurkan jilbabnya adalah supaya mereka mudah dikenali, dikenali sebagai perempuan baik yang tidak sedang menarik perhatian. Seolah cara berpakaian telah mewakili bahasa lisan. Mereka yang berpakaian terbuka seakan menawarkan diri, dan sebaliknya perempuan yang mengenakan jilbab menegaskan bahwa mereka tidak ingin diganggu. Adapun tata cara menutup aurat dalam sebuah wilayah berbeda antara satu sama lain, sesuai tradisi yang ada. Bahkan modernitas juga mempengaruhi *fashion* hijab saat ini.

3). Analisis Had Teks dan Ideal Moral

Berdasarkan analisis teks dan konteks di atas, ada beberapa had dalam teks dan had dalam ideal moral yang dapat disimpulkan dari kumpulan ayat di atas adalah, di antaranya;

- a) Batas minimal fungsi pakaian adalah untuk menutup aurat sebagaimana tabiat dasar Adam dan Hawa yang berusaha menutup auratnya saat terbuka meski hanya dengan bahan berupa daun-daun dari surga. Seseorang tidak diperkenankan mengenakan pakaian hanya untuk memperindah penampilan sedangkan fungsi utamanya sebagai penutup aurat ditinggalkan. Akan tetapi, apabila fungsi utama telah terpenuhi maka tidak ada dosa bagi seseorang untuk memakai pakaian sebagai perlindungan fisik, seperti pakaian musim panas ataupun dingin. Begitu pula pakaian indah sesuai *trend* yang berlaku selama tidak berlebihan dan memberi kesan mencolok.
- b) Batas minimal aurat perempuan saat di dalam rumah bergantung pada batas minimal orang yang boleh melihatnya (QS. Al-Nur : 31), yakni suami, ayah, ayah mertua, anak laki-laki (anak laki-laki kandung), anak laki-laki suami (anak laki-laki tiri), saudara laki-laki, keponakan laki-laki, sesama perempuan, dan hamba sahaya. Orang-orang yang disebutkan dalam kelompok tersebut hanyalah batas minimal orang yang jumlahnya boleh melebihi dari yang telah disebutkan. Sedangkan batas minimal aurat di hadapan suami, ayah, ayah mertua, dan lainnya dapat berbeda sesuai kepantasan dengan syarat batas dan jumlah tersebut ada dalam wilayah “yang sudah tidak ada keinginan terhadap perempuan” dan “yang belum mengerti tentang aurat perempuan”.
- c) Menutup aurat dan menundukkan pandangan adalah hubungan ketersalingan antara laki-laki dan perempuan yang sifatnya adalah kerjasama.
- d) Batas minimal aurat bergantung pada kondisi sosial bahkan kesiapan ekonomi masing-masing. Tidak bisa dipungkiri, kapasitas ekonomi dan profesi juga menjadi penentu kesanggupan seseorang dalam memilih pakaian. Dikutip dari Abu Hanifah, bahwa kedua kaki tidak dihitung sebagai aurat, beliau mengajukan alasan bahwa ini lebih menyulitkan dibanding dengan tangan, terlebih bagi wanita-wanita

miskin di pedesaan yang (saat itu) seringkali berjalan (tanpa alas kaki) untuk memenuhi kebutuhan (M. Quraish Shihab 1995, 174). Maka dari itu, fenomena perempuan-perempuan yang bekerja sebagai petani dengan memakai baju gamis dan cadar sebenarnya merupakan hal yang menyulitkan, sedangkan ajaran Islam sendiri selalu mengharapkan kemudahan bagi pemeluknya.

- e) Jika melihat riwayat Al-Biqā'i tentang keyakinan Khadijah atas kedatangan malaikat kepada Nabi Muhammad, maka antara perempuan maupun laki-laki juga “lebih baik” tetap mengenakan *libas* yang dapat menutup aurat besarnya meskipun saat sendirian.
- f) Batas aurat perempuan dalam shalat tidak dapat dijadikan patokan batas maksimal sebagaimana yang dikehendaki Syahrur. Artinya atas nama keamanan dan perindungan diri, seseorang yang menutup bagian tubuhnya melebihi batas aurat dalam shalat tidak dapat dikatakan telah keluar dari *hududūllah*. Dalam kondisi pandemi saat ini, mengenakan masker ataupun cadar merupakan bagian dari fungsi pakaian sebagai pemeliharaan diri.
- g) Al-Qur'an memerintahkan setiap muslim mengenakan pakaian yang sopan dan bersahaja sekaligus memberi identitas bagi pemakainya.

Dari seluruh pemaparan di atas, dapat diketahui bahwa sejak semula perempuan Arab telah mengenakan jilbab di kepalanya, akan tetapi ia dijulurkan ke belakang dan tidak menutup dada. Kebijakan Al-Qur'an terlihat di sini, ayatnya tidak menyebut bahwa perempuan harus melepas jilbab di kepalanya dan dipindahkan ke dadanya, namun Al-Qur'an meng”iya”kan jilbab di kepala sekaligus diperbaiki dengan menyarankan agar jilbab juga dijulurkan ke dapan, bukan hanya ke belakang. Menurut penulis, harus diakui pada proses ini Al-Qur'an memang mengadopsi budaya Arab, namun bukan berarti ketika Al-Qur'an sampai kepada masyarakat non-Arab kemudian budaya tersebut ditinggalkan di Arab begitu saja. Pada beberapa hal perlu pembedaan, ada budaya Arab yang tidak diadopsi Islam dan ada juga budaya Arab yang diadopsi Islam. Misalnya dalam masalah pakaian perempuan, jilbab – dalam makna yang disepakati komunitas Indonesia – diadopsi oleh Islam, namun warna jilbab

tidak harus hitam dengan model dan *fashion* yang boleh berbeda dari perempuan Arab.

Termasuk pembahasan jilbab, ayat-ayat di atas tidak bermaksud sebagai pembatasan dan pemisahan perempuan dari ruang publik. Terbukti oleh lafal *ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ* yang menunjukkan akan keberadaan perempuan di luar rumah, bahkan dalam keadaan sendirian yang harus menampakkan identitasnya sebagai perempuan muslimah, terhormat, dan bersahaja.

2. Kepemimpinan Non Muslim

Dalam konsep ajaran Islam, pemimpin merupakan sosok fundamental yang menempati posisi tertinggi dalam bangunan dan sistem umat dengan memegang peranan strategis untuk mengatur pola dan gerakan keberagamaan. Seorang pemimpin bertanggungjawab atas kesejahteraan yang dipimpinnya sehingga ia harus memiliki kecakapan dalam memimpin. Di antara problem yang sering muncul dari tema kepemimpinan adalah hak bagi seorang non-muslim sebagai pemimpin seorang muslim. Dalam sebuah negara demokrasi, kepemimpinan non-muslim ini masih menempati kontestasi tema utama arus perpolitikan dunia, termasuk Indonesia. Berdasarkan catatan H.M. Mujar Ibnu Syarif, sebagian besar negara di dunia dengan warganya yang mayoritas muslim mengharuskan presidennya juga seorang muslim, seperti negara Tunisia, Bangladesh, Mesir, Yordania, Al-Jazair, dan Malaysia. Sedangkan negara mayoritas muslim yang membolehkan presidennya seorang non-muslim dapat dicontohkan oleh negara Nigeria, Senegal, dan Libanon. Nigeria dengan populasi muslim mencapai 76% pernah dipimpin seorang presiden beragama Kristen bernama Olusegun Obasanjo selama 10 tahun, sejak periode tahun 1976-1979, periode 1999-2004, dan periode 2004-2007. Bahkan pada periode yang ketiga (2004-2007) Olusegun Obasanjo memenangkan pemilihan dari lawan politiknya, Muhammad Buhari (Abu Thalib Khalik 2014, 62).

Dalam pandangan mayoritas negara di atas, kepemimpinan non-muslim masih menjadi sesuatu yang terlarang. Sebagai pemeluk agama Islam, yang mana di dalamnya diajarkan kepasrahan dan kepatuhan total seorang hamba pada aturan Tuhan, maka seorang yang merasa dirinya muslim akan menghadirkan Islam dalam segala lini kehidupannya, secara suka rela maupun

terpaksa. Begitu pula dalam kehidupan politik, seorang muslim tidak akan melepaskan dirinya dari petunjuk Al-Qur'an, termasuk dalam hal memilih sosok pemimpin. Dengan berangkat dari ayat Al-Qur'an yang sama, masing-masing ulama memberi pernyataan yang berbeda terhadap pemilihan kepemimpinan non-muslim, sebagian ulama melarang atau menolaknya dan sebagian ulama yang lain membolehkan atau mendukungnya. Perbedaan tersebut terjadi karena perbedaan cara baca terhadap ayat Al-Qur'an, selain dari faktor pengalaman dan ideologi politik.

Buya Hamka menjadi salah satu ulama yang mau menerima adanya relasi dengan non-muslim namun dengan batas tertentu. Beliau adalah salah satu mufassir Nusantara yang pada awal kemerdekaan menerima Pancasila sebagai dasar negara. Sikap tersebut tidak lain adalah salah satu kesadaran akan pluralitas bangsa Indonesia yang tidak dapat dibentuk menjadi negara Islam. Hanya saja dalam hal kepemimpinan Buya Hamka memaknai kata *waliy* pada surat al-Ma'idah ayat 51 sebagai *pemimpin-pemimpin*, sedangkan Yahudi dan Nasrani di artikan sebagai ahli kitab dalam pembahasan tersendiri. Menurut Hamka, hubungan politik dengan pemimpin non-muslim secara baik dan adil tidak dilarang selama mereka melakukan sikap yang sama. Berbeda halnya jika dalam konteks perang, maka dalam keadaan terdesak umat Islam diperbolehkan melakukan siasat politik. Adapun untuk ulama yang paling keras menolak interaksi dengan non-muslim adalah Sayyid Quthb. Sekedar menolong atau membuat perjanjian damai dengan non-muslim sangat tidak beliau perbolehkan. Umat Islam memang diperintahkan bertoleransi dan menciptakan kedamaian, akan tetapi hal itu bukan berarti memberikan loyalitas terhadap mereka. Toleransi dapat berupa hubungan muamalah, akan tetapi loyalitas adalah bentuk lain seperti membina hubungan, tolong-menolong, dan menunjukkan kasih-sayang (Abu Thalib Khalik 2014, 67). Lebih dari itu, maka sesungguhnya Sayyid Quthb menolak kepemimpinan non-muslim. Selain Sayyid Quthb, Ulama yang menolak kepemimpinan non-muslim di antaranya adalah Abdul Wahhab Khallaf, Ibnu 'Arabi, Hassan Al-Bana, Ibnu Katsir, al-Zamakhshyari, dan lainnya. penolakan tersebut didasarkan pada surat Ali Imran ayat 28, al-Mumtahanah ayat 1, al-Ma'idah ayat 51, alAnfal ayat 73, dan masih banyak lagi.

Berbeda dari Hamka dan Sayyid Quthb, Ibnu Taimiyah, salah satu ulama besar bermadzhab Hanbali memaknai esensi kepemimpinan sebagai kemampuan dan kapasitas memimpin tanpa terikat pada suku dan agama. Bahkan, Ibnu Taimiyah ini memiliki pemikiran yang sangat kontroversi dengan pernyataannya bahwa sebuah negeri lebih baik dipimpin oleh pemimpin kafir yang adil daripada dipimpin pemimpin muslim yang dzalim (Abu Thalib Khalik 2014, 62) Bagi Ibnu Taimiyah, hal utama yang harus selalu dipelihara dalam mewujudkan ajaran Islam adalah keadilan dan mempromosikan kebaikan sekaligus mencegah kemunkaran. Dalam aspek kenegaraan, atas dasar *amar ma'ruf nahi munkar* dan *maqashid syari'ah* itulah Ibnu Taimiyah menyatakan pemikirannya bahwa sebagai warga negara setiap orang memiliki hak yang sama, sebagai individu merdeka yang tidak terikat suku, ras, dan agama. Tujuan utama kepemimpinan adalah keadilan universal sebagai penegak keadilan *syari'at* (Abu Thalib Khalik 2014, 73).

Penulis sendiri juga berpendapat terkait penafsiran tentang larangan non-muslim menjadi pemimpin, yang mana hal tersebut terkesan bertentangan dengan sejarah dimana Nabi dan Abu Bakar pernah membuat kesepakatan dengan seorang kafir bernama Abdullah bin Uraiqat Laitsi untuk menjadi pemandu jalan hijrah ke Madinah. Beberapa contoh yang lain tentang kepemimpinan non-muslim juga terekam baik dalam Al-Qur'an maupun riwayat hadits Nabi saw. Jenis kepemimpinan tersebut terbagi menjadi dua kategori, yakni kepemimpinan yang membenci Islam dan kepemimpinan yang netral, tidak memusuhi Islam. Berkaitan dengan sejarah kepemimpinan non-muslim dalam Al-Qur'an, pernah suatu kali para sahabat berhijrah ke negeri Habasyah, dimana Nabi Muhammad berhubungan baik dengan Raja tersebut dan meminta perlindungan dari siksaan kaum Quraisy. Pada kesempatan yang lain, Al-Qur'an juga telah mengisahkan kepemimpinan Ratu Saba yang negerinya subur dan makmur sekalipun pada saat itu ia belum beriman. Raja Habasyah dan Ratu Saba tersebut merupakan contoh kepemimpinan non-muslim yang tidak memusuhi Islam dan netral terhadap Islam. Adapun kepemimpinan non-muslim yang diskriminatif dicontohkan oleh Al-Qur'an dalam kisah *Ashabul Kahfi* yang hidup dibawah tekanan dan siksaan raja

dzalim, kisah kepemimpinan Fir'aun, Namrud, Jalut, dan pemimpin dzalim lainnya.

a. Analisis Penafsiran

1). Analisis Linguistik Ayat

Di antara ayat-ayat tentang *awliya* yang sering dijadikan argumentasi untuk menolak kepemimpinan non-muslim adalah sebagai berikut;

No.	Nama Surat	Kalimat
1	Ali Imran : 28	لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ
2	Al-Ma'idah : 51	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ
3	Al-Ma'idah : 57	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرَ أَوْلِيَاءَ
4	Al-Anfal : 73	وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِعَظْمِهِمْ أَوْلِيَاءَ بَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةً فِي الْأَرْضِ وَفَسَادًا كَبِيرًا
5	Al-Taubah : 71	وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ
6	Al-Mumtahanah : 1	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمُودَةِ

Apabila dilihat struktur kalimat masing-masing ayat di atas, maka dapat kita lihat bahwa konteks pembicaraannya adalah sama antara satu dengan yang lainnya, yakni larangan kepada seorang muslim dan mu'min untuk menjadikan Yahudi, Nasrani, dan musuh Islam sebagai *awliya*, yang mana ayat tersebut turun dalam masa peperangan. Pada ke-enam ayat di atas,

masing-masing memiliki struktur kalimat tersendiri yang menunjukkan alasan larangan mengangkat non-muslim sebagai *awliya*. Pada penelitian ini, ayat yang dipilih menjadi central pembahasan adalah ayat 51 surat Al-Mā'idah –yang cakupan redaksinya mewakili ke-enam ayat di atas– kemudian dilakukan kajian intertekstual menggunakan ayat 7-9 surat Al-Mumtahanah –yang mengklarifikasi anggapan sebagian umat Islam tentang larangan menjadikan non-muslim sebagai *awliya*–. Surat Al-Mā'idah ayat 51 berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

“Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menjadikan orang Yahudi dan Nasrani sebagai *awliya*’, mereka satu sama lain saling melindungi. Barangsiapa di antara kamu yang menjadikan mereka *awliya*’, maka sesungguhnya dia termasuk golongan mereka. Sungguh, Allah tidak memberi petunjuk pada orang-orang yang dzalim”.

Secara literal ayat tersebut masih harus dianalisis terlebih dahulu pada lafal *awliya*’. Pengertian *awliya*’ itu sendiri memiliki banyak variasi, di antaranya adalah bermakna teman setia, aliansi, kekasih, pelindung dan pemimpin. Terkait dengan gramatika, lafal *awliya*’ merupakan jamak dari mufrad *waliy* yang memiliki kata dasar *wilāyah* atau *walāyah*. Sedangkan menurut Ibnu Manzur, dalam Lisānul ‘Arab beliau menjelaskan dua makna *waliy*;

وَكَانَ الْوَالِيَةَ تُشْعِرُ بِالتَّدْبِيرِ وَالْقُدْرَةِ وَالْفِعْلِ، وَمَا لَمْ يَجْتَمِعْ ذَلِكَ فِيهَا لَمْ يَنْطَلِقْ عَلَيْهِ اسْمُ الْوَالِي

Pengertian di atas menunjukkan bahwa *waliy* memiliki makna ‘*imārah*, yakni hal-hal yang berkaitan dengan pelaku *tadbir* (pengaturan), *qudrah* (kekuasaan), dan *fi’il* (tindakan). Sedangkan makna yang kedua adalah *nusrah* atau penolong, hal ini sebagaimana salah satu dari sembilan puluh sembilan nama Allah, *al-Wāliyy* (الْمُتَوَلِّي لِأُمُورِ الْعَالَمِ وَالْخَلَائِقِ الْقَائِمُ بِهَا). Pada dasarnya makna pertama dan makna kedua tersebut memiliki keterkaitan fungsional. Ketika *waliy* bermakna ‘*imārah*, maka secara bersamaan kekuasaan untuk mengatur dan bertindak memberikana perlindungan dan kesejahteraan adalah implikasi dari makna *nusrah*.

Selanjutnya, untuk menentukan makna asli teks tersebut adalah dengan menyesuaikan konteks historis dan konotasi penggunaan kata *waliy* pada masa ayat tersebut diturunkan. Sebagai pembanding, terdapat hadits qudsi yang dapat membantu pemahaman terhadap kata *waliy* ini;

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِنَّ اللَّهَ قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ

“Rasulullah saw bersabda: Sesungguhnya Allah berfirman, barangsiapa memusuhi waliy-Ku maka aku proklamirkan perang kepadanya” (Abu Abdillah Ibn Isma’il Al-Bukhari 2002, 1617).

Kata *waliy* pada hadits di atas memiliki makna yang sama dengan bentuk mufrad dari kata *awliya*’ pada surat Yūnus ayat 62, dimana keduanya disandarkan kepemilikannya kepada Allah. Dalam ayat tersebut dikatakan:

أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

“Ingatlah, Sesungguhnya wali-wali Allah itu, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati”

Dari ke-dua nash di atas, kata *awliya*’ tidak bermakna sebagai pemimpin, namun lebih tepat dengan makna kekasih, sebab ke-duanya disandarkan kepemilikannya kepada Allah, dan tidak mungkin seorang makhluk menjadi pemimpin atas Allah sebagai penciptanya. Akan tetapi, meski lafal “awliya” dalam struktur kalimat-kalimat *naṣ* di atas bermakna teman setia, aliansi, dan kekasih, secara tekstual tetap akan memunculkan pernyataan bahwa menjadikan mereka teman setia saja tidak boleh, tentu lebih tidak boleh lagi jika menjadikan mereka sebagai pemimpin. Dalam keadaan ini batas minimal makna *awliya* adalah teman setia, dan batas maksimal maknanya adalah pemimpin.

Analisis di atas bukan untuk mendiskriminasi masyarakat non-muslim, karena analisis linguistiknya tidak berhenti pada pengertian lafal *waliy* semata. Lebih jauh pada redaksi *بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ* ini menunjukkan bahwa bentuk “awliya” hanya terjadi pada sebagian saja bukan keseluruhan, yang artinya ia dimaksudkan pada personal golongan Yahudi dan Nashrani. Diperkuat oleh bukti pada kata sebelumnya, yakni *Al-Yahūd* dan *Al-Naṣārā* yang menggunakan perangkat kaidah isim makrifat *li al-ma’hud al-dzihni*,

yakni huruf alif lam yang berfungsi untuk mewakili sesuatu yang sudah ada pemahamannya dalam pikiran si pembaca (Ahmad Khusnul Hakim 2019, 6). Artinya, larangan untuk dijadikan “awliya” pada ayat tersebut tidak berlaku bagi non-muslim secara keseluruhan. Terlebih jika kita melakukan kajian intertekstual –dalam istilah Syahrur disebut *tartil*– dengan surat Al-Mumtahanah ayat 7-9 yang berbunyi:

عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوَدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (7) لَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (8) إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (9)

“Bisa jadi Allah menjadikan antara kamu dan antar mereka –orang-orang yang telah kamu musuhi dari mereka –kasih sayang yang melimpah, dan Allah Mahakuasa dan Maha Pengampun. Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu dalam urusan agama dan tidak mengusir kamu dari kampung halamanmu. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil. Allah hanya melarang kamu menyangkut orang-orang yang memerangi kamu dalam agama dan mengusir kamu dari negeri kamu dan membantu dalam pengusiran kamu—untuk menjadikan mereka teman akrab, dan barangsiapa menjadikan mereka teman akrab, maka mereka adalah orang yang dzalim.”

Kata ‘*asā*’ pada permulaan ayat ke-tujuh di atas menunjukkan adanya sebuah harapan dari Allah terhadap hati umat Islam untuk tetap menumbuhkan rasa kasih sayang antar sesama manusia. Upaya untuk mewujudkan harapan tersebut diinformasikan melalui ayat ke-delapan dan sembilan, bahwa Allah tidak pernah melarang umat Islam untuk berhubungan dan saling mengasihi dengan non-muslim, Allah hanya memberi larangan yang berlaku pada kondisi tertentu saja, seperti ketika umat Islam diperangi dan dikhianati.

2). Analisa Konteks Sosio-Historis

Kajian ini dapat diperoleh melalui cara sebagai berikut:

a). Membaca *AsbabūN Nuzū* Mikro

Disebutkan bahwa salah satu kebiasaan masyarakat Madinah sebelum hijrah adalah menjalin persekutuan antara beberapa pihak untuk saling membantu bila salah satu pihak menyerang atau diserang kelompok di luar persekutuan itu. Setelah Rasulullah datang, kebiasaan ini masih berlangsung hingga tidak jarang ditemukan beberapa muslim yang masih terikat kesepakatan semacam itu dengan kaum Yahudi atau Nasrani. Termasuk di dalamnya adalah kesepakatan-kesepakatan yang dibuat di dalam Piagam Madinah yang pada akhirnya terdapat pengkhianatan dari sebagian pihak Yahudi dan Nasrani.

Pada surat Al-Mā'idah ayat 51 ini terdapat banyak riwayat terkait *asbabun nuzūl* ayat tersebut;

- 1) Riwayat pertama mengatakan ayat tersebut turun kepada 'Ubadah bin Samit yang tidak lagi mempercayai Yahudi dan Nasrani sebagai aliansi dalam peperangan dan 'Abdullāh bin Ubay bin Salūl yang masih mempercayai mereka. 'Ubādah (tokoh muslim dari Bani 'Auf bin Khazraj) bercerita bahwa dirinya dan 'Abdullāh bin Ubay (tokoh munafik di Madinah) sama-sama terikat perjanjian untuk saling membela dengan kaum Yahudi Bani Qainuqa. Ketika Bani Qainuqa melakukan pemberontakan melawan Rasulullah, 'Abdullāh melibatkan diri dan memberi dukungan pada mereka, sedangkan 'Ubādah menghadap Rasulullah untuk menyatakan keberpihakannya kepada Allah dan Rasul-Nya, bukan lagi kepada Bani Qainuqa. Ia berkata, "Aku berpihak kepada Allah, Rasul-Nya, dan kaum mukmin. Aku menyatakan tidak lagi mendukung dan terikat perjanjian dengan orang-orang kafir itu" (Ibnu Hisyam 1990, 10–11).
- 2) Riwayat kedua mengatakan bahwa ayat tersebut berkenaan dengan Abu Lubābah yang diutus Rasulullah kepada pelaku perusakan perjanjian damai dari Bani Quraidzhah.
- 3) Riwayat ketiga mengatakan berkaitan dengan kekhawatiran umat Islam saat hendak menghadapi perang Uhud sehingga banyak di antara mereka yang mencoba meminta bantuan pada kaum Yahudi dan Nasrani (Sahiron Syamsuddin 2017, 182).

Terlepas dari perbedaan riwayat di atas, pada dasarnya konteks utama ayat tersebut adalah peperangan yang mengharuskan adanya kehati-hatian dan strategi yang baik harus diutamakan. Sehingga dalam keadaan damai ayat tersebut bukan menunjuk pada perintah permusuhan. Hal ini ditegaskan oleh surat Al-Mumtahanah ayat 7-9, bahkan Allah mengisyaratkan kepada umat Islam bahwa Dia mengharapkan perdamaian dan kasih sayang umat Islam kepada kaum yang pernah menjadi musuhnya dan tidak memerangi mereka apabila mereka tidak memerangi umat Islam. Kasih sayang tersebut tentunya diwujudkan pada aktivitas berbuat baik dan saling tolong-menolong dalam urusan kemanusiaan.

Dikisahkan bahwa surat Al-Mumtahanah tersebut secara khusus diturunkan kepada Ipar Nabi, Asma' binti Abu Bakr yang mempertanyakan bolehnya ia menerima kunjungan ibunya yang saat itu masih kafir. Kemudian Allah menurunkan ayat ini untuk menjawab pertanyaannya. Asma' berkata, "Ketika Nabi saw masih hidup, ibuku (yang masih kafir) datang ke rumahku karena rindu padaku. Lalu aku bertanya kepada beliau, Bolehkah aku menerima kunjungannya?, Nabi menjawab boleh. Ibnu 'Uyainah—perawi hadis ini—berkata bahwa kemudian Allah menurunkan firman-Nya, *la yanhākumullāhu' anillazīna lam yuqātilūkum fid-dīn.*" (Abu Abdillah Ibn Isma'il Al-Bukhari 2002, 1502).

b). Membaca *Asbābun nuzūl* Makro

Asbābun nuzūl makro atau konteks sosio-historis masyarakat masa lalu secara luas yang di dalamnya terdapat sejarah turunnya ayat 51 surat Al-Māidah menunjukkan baha ayat tersebut turun setelah hijrah Nabi dan kaum muhajirin ke Madinah, sehingga tergolong sebagai ayat *madaniyyah*. Kondisi masyarakat Madinah yang plural, baik dari sisi agama maupun suku, menjadikan Nabi Muhammad sadar akan pentingnya persatuan. Dari sini Nabi berinisiatif untuk membentuk *The Medinan Charter* (Piagam Madinah). Dengan piagam ini, semua komponen dapat saling menjaga, tolong-menolong, dan saling membangun peradaban (Sahiron Syamsuddin 2017, 181). Akan tetapi, kurang lebih setelah dua tahun berjalan, hubungan Muslim dan Yahudi mulai merenggang, terlebih setelah terjadinya perang Badar, dimana kaum Yahudi dari Bani Nadhir, Qaynuqa', dan Quraydzah

melakukan pengkhianatan terhadap perjanjian damai. Seorang pemimpin Bani Nadhir, Ka'ab bin Asyraf merupakan ahli sya'ir yang sangat membenci Islam. Ia membuat puisi-puisi yang berisi ajakan untuk memerangi umat Islam di Madinah dan puisi duka untuk para kaum musyrik Makkah setelah terbunuh dalam perang Badar.

Selain itu, Bani Qainuqa juga menghasut umat Islam saat perang Badar dan menarik diri dari perjanjian damai. Disebutkan pula dalam riwayat lain bahwa mereka mengganggu dan merampas kehormatan seorang muslimah saat di pasar. Sehingga ada seorang laki-laki muslim yang marah dan membunuh seorang Yahudi, dan akhirnya laki-laki muslim tersebut dibunuh pula oleh Yahudi yang lain. Akhirnya peristiwa tersebut menjadikan umat Islam kehilangan kepercayaan pada umat Yahudi dan dirasa telah merusak perjanjian damai dalam piagam Madinah.

3). Analisis Had Teks dan Ideal Moral Ayat

Berdasarkan analisis teks dan konteks di atas, ada beberapa had dalam teks dan had dalam ideal moral yang dapat disimpulkan dari surat Al-Ma'idah ayat 51, di antaranya;

- a) Dalam berhubungan dengan non-muslim, batas minimal hingga batas maksimal yang dilarang adalah menjadikan mereka teman, aliansi, kekasih/kepercayaan, dan kemudian pemimpin.
- b) Batas maksimal yang tidak boleh dilewati dalam menentukan "siapa" non-muslim tersebut adalah golongan yang memusuhi Islam (*la yanhākumullāhu'anillāzīna lam yuqātilūkum fid-dīn*), sehingga non-muslim yang berada dalam batas tersebut berhak mendapat perlakuan yang baik sebagaimana disebutkan surat Al-Mumtahanah ayat 7-9.
- c) Anjuran atau perintah untuk berteman dengan orang yang dapat dipercaya terlebih dalam urusan yang sangat penting. Apabila seorang teman atau aliansi telah berkhianat, maka dianjurkan untuk tidak memberikan lagi kepercayaan kepadanya, kecuali ia telah bertaubat dengan sebenar-benarnya.
- d) Perintah untuk menjaga komitmen, perjanjian, dan kesepakatan. Apabila ada pengkhianatan sepihak maka hal itu menyebabkan hilangnya

kepercayaan pada pihak pengkhianat sebagaimana yang dialami umat Islam terhadap kaum Yahudi dan Nasrani.

Selanjutnya, hal yang dapat disimpulkan setelah melewati analisis-analisis di atas adalah pembicaraan tentang kepemimpinan non-muslim dalam urusan politik negara, maka surat al-Ma'idah ayat 51 tidak dapat dibenarkan semata-mata murni sebagai argumen larangan memilih pemimpin non-muslim. Karena pada dasarnya, selain ayat tersebut sedang berbicara tentang strategi perang, non-muslim yang dimaksud dalam ayat tersebut juga bersifat personal berdasarkan kasus tertentu. Dalam sejarahnya, Nabi Muhammad juga mencontohkan sebuah kerjasama yang baik dengan pemimpin non-muslim. Kaitannya dengan itu, spirit Islam telah mengajarkan cara memilih pemimpin negara adalah sebaiknya kepada mereka yang dapat berlaku adil, jujur, dan memiliki kapasitas yang memadai dan memiliki rekam-jejak pengalaman kepemimpinan dengan baik.

Dengan memperhatikan konteks sosio-historis mikro, maka larangan mengambil aliansi dan memberi kepercayaan bukan hanya kepada non-muslim saja, namun ditujukan kepada siapapun yang merusak perjanjian dan menentang konstitusi negara yang telah disepakati tanpa melihat apa agamanya. Sedangkan berdasarkan konteks sosio-historis makro yang mana ayat tersebut diturunkan pada masyarakat dalam negara Islam, maka normatifnya memilih pemimpin non-muslim adalah sama saja dengan memilih orang asing yang tidak memahami Islam. Dalam konteks Indonesia, sebagai negara republik maka pemimpin harus dipilih dari anak bangsa Indonesia itu sendiri, bukan memilih orang dari negara lain yang tidak mengenal Indonesia untuk menjadi pemimpin Indonesia.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan seluruh analisis konstruksi pemikiran Muhammad Syahrur dan Fazlur Rahman yang telah peneliti lakukan dengan kajian terhadap berbagai literatur dan perangkat teori integrasi, maka dapat disimpulkan beberapa poin utama sebagai berikut:

1. Konstruksi Hermeneutika Muhammad Syahrur dan Hermeneutika Fazlur Rahman

a. Konstruksi Hermeneutika Muhammad Syahrur

Muhammad Syahrur adalah sosok pemikir muslim yang memilih jalan tekstualis dalam menafsirkan Al-Qur'an. Menariknya, meskipun Syahrur sangat mengandalkan teks, ia tidak terjebak dalam kungkungan teks. Syahrur menggunakan analisis struktural (konteks kalimat) dengan memperhatikan historisitas pembentukan kata. Dampak dari analisis ini adalah penolakannya terhadap sinonimitas dalam bahasa Arab yang digunakan Al-Qur'an, sehingga ia banyak membedakan term-term tertentu dalam Al-Qur'an yang selama ini dianggap sebagai sinonim. Sebagai muslim yang ahli dalam bidang teknik sipil, Syahrur telah mengupayakan ilmu sains modern sebagai alat bantu memahami Al-Qur'an sehingga penafsirannya lebih objektif dan ilmiah. Sumbangan orisinal Syahrur yang dihasilkan dari kerjasama analisis ilmu matematis dengan analisis oposisi biner antara *istiqamah* dan *hanifyyah* adalah teori hudud yang sangat berbeda dari teori hudud konvensional. Teori hudud versi Syahrur memberikan kesadaran bahwa peraturan-peraturan dalam Al-Qur'an bersifat fleksibel, dinamis, opsional, dan humanis. Meskipun begitu, Syahrur seringkali memasukkan gagasan non-Qur'ani dalam metode maupun penafsirannya. Hal ini disebabkan oleh penolakannya terhadap konteks sosio-historis atau asbabun nuzul yang dirasanya hanya sebagai perkara politik.

b. Konstruksi Hermeneutika Fazlur Rahman

Berbeda dari Syahrur, Rahman menempuh jalan kontekstualis dengan mengamini pendekatan sejarah untuk menemukan *original meaning* dan spirit Al-

Qur'an. Rahman melakukan pembedaan terhadap dualisme teks Al-Qur'an, antara makna universal dengan teks lokal dan temporal, ideal moral dengan legal-formal. Pendekatan sejarah menjadi jembatan bagi Rahman untuk mencari makna ayat di masa lalu bersamaan dengan tujuan asli dari diturunkannya ayat tersebut. Ketika kedua hal tersebut ditemukan, maka selanjutnya adalah untuk dibawa pulang ke masa sekarang dan diproyeksikan kembali dengan konteks kekinian.

2. Persamaan dan Perbedaan Hermeneutika Muhammad Syahrur dan Hermeneutika Fazlur Rahman

a. Persamaan

Syahrur dan Rahman memiliki semangat yang sama untuk membuktikan bahwa Al-Qur'an – dengan teks yang statis – selalu *shalihun likulli zaman wa makan* (kompatibel dalam segala ruang dan waktu) – dengan perkembangannya yang dinamis – sehingga keduanya sepakat bahwa pembacaan terhadap Al-Qur'an membutuhkan analisis dan metode yang kreatif agar pesan-pesan Al-Qur'an tersampaikan kepada masyarakat dan memberi solusi problem kekinian manusia. Syahrur mengusung metode *tartil*, yakni sebuah metode penafsiran intertekstualis yang mencarikan relasi suatu ayat dengan ayat lain. Metode ini mirip dengan metode yang ditawarkan Rahman, yaitu metode *maudhu'i* yang melakukan penafsiran dengan cara mengumpulkan ayat-ayat dalam satu tema yang sama. Apabila dilihat dari perspektif ulumul Qur'an, kedua metode tersebut termasuk dalam ranah kajian munasabah beserta pengembangannya.

b. Perbedaan

Untuk mencapai *shalihun li kulli zaman wa makan*, Syahrur dan Rahman memiliki perbedaan yang sangat signifikan. Aplikasi teori hudud Syahrur menjadikan sakralitas teks tetap terjaga namun hasil penafsirannya bersifat positivistik dan kurang berorientasi pada spirit Al-Qur'an, bahkan seringkali harus memaksakan gagasan non-Qur'ani dalam penafsirannya. Sedangkan Rahman lebih bersemangat untuk menghidupkan spirit Al-Qur'an dan mengontrol diri dari pemaksaan gagasan non-Qur'ani. Hanya saja, bagi pendekatan Rahman, bunyi teks dikesampingkan dan penafsirannya sangat relatif sesuai prasangka pembaca, apabila tidak berpijak pada kontrol teks maka dapat mengarah pada spekulasi-spekulasi penafsiran.

3. Teori Penafsiran Integrasi

Hakikatnya, integrasi merupakan upaya untuk menunjukkan berbagai bidang keilmuan yang saling memiliki keterkaitan, karena pada dasarnya yang dibidik oleh disiplin ilmu tersebut ada dalam semesta yang sama, hanya saja pada dimensi dan fokus yang berbeda. Persamaan dan keterkaitan metode *tartil* Syahrur dengan metode *maudhu'i* Rahman laksana sebuah medan perjalanan yang ditempuh keduanya menuju wilayah *shalihun li kulli zaman wa makan*. Namun dalam praktiknya mereka berdua memilih transportasi yang berbeda, yakni tekstualis dan kontekstualis, teori hudud dan hermeneutika double movement.

Melalui tiga karakter integrasi corak dialogis, yakni *semipermeable* (hubungan saling menembus) dan *creative imagination* (imajinasi kreatif) penulis merumuskan teori pembacaan baru yang mempertahankan peran teks dan konteks dengan porsi yang seimbang. Dengan meminjam analisis konteks Fazlur Rahman, ini menjadi alat bantu menemukan makna teks dan evolusinya, sedangkan analisis linguistik struktural dalam teori hudud menjadi alat bantu meminimalisir spekulasi mufassir saat menentukan ideal moral. Langkah-langkah tersebut dimulai dengan menentukan tema dan corak penafsiran, menganalisis teks (semantik, isyitiqaq, dan struktur ayat), menganalisis konteks (*asbābun nuzūl* mikro dan makro), menentukan had teks (batas minimal dan batas maksimal berdasarkan bunyi teks), serta menentukan had ideal moral dalam opsi teks (nilai-nilai kemanusiaan, kesetaraan, keadilan, atau pun demokrasi yang dikandung dari keseluruhan analisis pertama hingga ketiga).

B. Saran-saran

Setelah mencermati pemikiran Syahrur dan Rahman, kemudian mengintegrasikannya, penulis menyarankan hal-hal sebagai berikut:

1. Sesuai dengan motto penelitian, karya ini – mempertemukan corak keilmuan yang seringkali dianggap sebagai oposisi biner – merupakan upaya melebur ego berupa perasaan mengunggulkan satu keilmuan di atas keilmuan lain. Al-Qur'an adalah lautan ilmu yang mengairi bukan hanya bagi umat Islam, namun seluruh umat manusia yang mau mendekatinya. Menilai ilmu Islam hanya berasal dari Timur seolah telah membatasi keluasan rahmat Allah yang bisa jadi Dia juga menebarkan rahasia-rahasia ilmu-Nya di Barat. Akan tetapi, bukan berarti penerimaan terhadap setiap ilmu harus totalitas, setiap muslim harus

kritis terhadap apa yang datang dan tidak meninggalkan warisan-warisan ilmu Timur yang lahir sebaga anak kandung Islam.

2. Sebagai sebuah penelitian akademis, tentunya kekurangan dalam tulisan ini akan selalu ada, baik analisis pembahasan maupun unsur subyektivitas penulis. Oleh karena itu, untuk terus melakukan perbaikan, kritik dan saran kepada penulis sangat diharapkan. Semoga tulisan ini dan yang terkait dapat terus ditindaklanjuti, baik oleh penulis maupun pembaca.



IAIN PURWOKERTO

DAFTAR PUSTAKA

- Abad Badruzaman. 2018. *Dialektika Langit dan Bumi: Mengkaji Historistas Al-Qur'an Melalui Studi Ayat-ayat Makki-Madani dan Asbab Al-Nuzul*. I. Bandung: Mizan.
- Abdul Mustaqim. 2012. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS.
- . 2017. "Teori Hudûd Muhammad Syahrur dan Kontribusinya dalam Penafsiran Alquran." Vol. 1, no 1.
- . 2019. "Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam." Dalam *Rapat Senat Terbuka*, UIN Sunan Kalijaga.
- Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed). 2003. *Mempertimbangkan Metodologi Tafsir Muhammad Syahrur, Hermeneutika Al-Qur'an, Madzhab Yogy*. Yogyakarta: Forstudia Islamika.
- Abdullah Ahmed an-Naim. 1997. *Dekonstruksi Syariah*, terj. Ahmad Suhaedy dan Nuruddin Arrani. Yogyakarta: LKiS.
- Abu Abdillah Ibn Isma'il Al-Bukhari. 2002. *Shahih Al-Bukhari*. I. Beirut: Dar Ibnu Katsir.
- Abu Thalib Khalik. 2014. "Pemimpin Non-Muslim Dalam Perspektif Ibnu Taimiyah." 14(1).
- Ahmad Hasan Ridwan. 2016. "Implikasi Hermeneutika Dalam Reinterpretasi Teks-Teks Hukum Islam." XIII(1).
- Ahmad Ibn Faris Ibn Zakariya. 1979a. Juz I *Mu'jam Maqayis Al-Lughah*. Dar al-Fikr.
- . 1979b. Juz III *Mu'jam Maqayis Al-Lughah*. Dar al-Fikr.
- . 1979c. Juz II *Mu'jam Maqayis Al-Lughah*. Dar al-Fikr.
- Ahmad Khusnul Hakim. 2019. *Kaidah Tafsir Berbasis Terapan*. Cet. I. Depok: Yayasan Elsiq Tabarok Ar-Rahman.
- Ahmad Nadhifuddin. 2009. "Studi Analisis Teori Hudud Dalam Aspek Tindak Pidana Pencurian Menurut Pemikiran Muhammad Syahrur dan Relevansinya di Era Modern." Skripsi. Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel.
- Ahmad Zaki Mubarak. 2007. *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Kajian Tafsir Al-Qur'an Kontemporer 'Ala' M. Syahrur*. Yogyakarta: eLSAQ dan TH Press.
- Ahmadi. 2017. "HERMENEUTIKA AL-QUR'AN; Kajian atas pemikiran Fazlur Rahman dan Naşr Hāmid Abū Zayd tentang Hermeneutika al-Qur'an." 1, No. 1.

- Aji Damanuri. 2010. *Metodologi Penelitian Mu'amalah*. STAIN Po PRESS.
- Alif Jabal Kurdi dan Saipul Hamzah. 2018. "Menelaah Teori Anti-Sinonimitas Bintu Al-Syathi' sebagai Kritik terhadap Digital Literate Muslims Generation." 3 No. 2.
- Anwar Mujahidin. 2012. "SUBYEKTIVITAS DAN OBYEKTIVITAS DALAM STUDI AL-QUR'AN (Menimbang Pemikiran Paul Ricoeur dan Muhammad Syahrur)." 6(2).
- Baiq Raudatussolihah. 2016. "Analisis Linguistik dalam al-Qur'an; Studi Semantik terhadap Q.S. al-'Alaq." UIN Alaudin Makasar,.
- Ben Abid Mukhtariyah. 2011. "Al-Ta'shil Al-Isytiqaqi Fi Tafsiri Ibnu Qutaibah li Dalalati Gharib Al-Qur'an." Tesis Magister. Universite d'Oran.
- Burhanudin dan Sahiron Syamsuddin (ed). 2003. *Artikulasi Teori Batas (Nazariyyah Al-Hudud) Muhammad Syahrur Dalam Pengembangan Epistemologi Hukum Islam di Indonesia*. I. Yogyakarta: Forstudia Islamika.
- Charlez Kurzman. 2003. "Islam Liberal dan Konteks Islaminya." *Wacana Islam Liberal*.
- Didin Saefudin. 2003. *Biografi Intelektual 17 Tokoh Pemikiran Modern dan Postmodern Islam*. Jakarta: PT Grasindo.
- Elya Munfarida. 2015. "Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Menurut Fazlur Rahman." 9(2).
- F. Budi Hardiman. 2015. *Seni Memahami*. Yogyakarta: PT Kanisius.
- Fazlur Rahman. 1979. "Toward Reformulating the Methodology of Islamic Law." 12.
- . 1982. *Islam and Modernity; Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hasani Ahmad Said. 2015. *Diskursus Munasabah Al-Qur'an Dalam Tafsir Al-Msbah*. I. Jakarta: AMZAH.
- Hastriana, Umniyatis Sholihah. 2018. "ANALISIS PENAFSIRAN FAZLURRAHMAN DAN MASDAR F. MAS'UDI TENTANG ZAKAT DAN PAJAK." *ILTIZAM Journal of Sharia Economic Research* 2(1): 84.
- Ian G. Barbour. 2002. *Juru Bicara Tuhan; Antara Sans dan Agama*, terj. E.R Muhammad. II. Bandung: Mizan.
- Ibnu Hisyam. 1990. *Sirah Nabawiyah*. 3 ed. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabiyy.
- Jalaludin Al-Suyuthi. 1951. *Al Itqan Fii Uluumil Quran jilid I*. Beirut: Daar al Fikr.
- Koentjaraningrat. 1997. *Metode-metode Penelitian Masyarakat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

- Komaruddin Hidayat. 1996. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. I. Jakarta: Paramadina.
- Kuntowijoyo. 1991. *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*. I. Bandung: Mizan.
- M. Ali Mubarak. 2019. "Sinonimitas Dalam Al-Qur'an (Analisis Semantik Lafadz Zauj dan Imrā'ah)." IAIN Salatiga.
- M. Amin Abdullah, dkk. 2014. "Praksis Paradigma Integrasi-Interkoneksi dan Transformasi Islamic Studies di UIN Sunan Kalijaga." *Praksis Paradigma Integrasi-Interkoneksi dan Transformasi Islamic Studies di UIN Sunan Kalijaga*.
- M. Ilham. 2017. "HERMENEUTIKA AL-QUR'AN: STUDI PEMBACAAN KONTEMPORER MUHAMMAD SHAHRUR." 11.
- M. Quraish Shihab. 1995. *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*. 13 ed. Bandung: Mizan.
- . 2021. "Tantangan Mufassir Al-Qur'an Era Kontemporer." Dipresentasikan pada Studium General Pembukaan Program Pasca Tahfidz Bayt Al-Qur'an Virtual XXIII, Zoom Meeting.
- Maktabah Syamilah*. 2020.
- Mia Fitria Elkarimah. 2017. "Kajian Asinonimitas al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah." 9 No I.
- Mia Fitriah Elkarimah. 2016. "SINTAGMATIK-PARADIGMATIK SYAHRUR DALAM TEKS AL-QUR'AN." 11.
- Mohamad Nuryansah. 2016. "Aplikasi Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zaid terhadap Hadits Nabi (Studi pada Hadits 'Perintah Memerangi Manusia sampai Mereka Mengucapkan Tiada Tuhan Selain Allah')." 1.
- Muhammad. 2011. *Metode Penelitian Bahasa*. I. Jogjakarta: Ar-Ruzz Media.
- Muhammad al-Jurjani. 2009. *Mu'jam al-Ta'rifat*. Beirut: Dar al-Kotob al-'Ilmiyah.
- Muhammad Syahrur. 1990. *Al-Kitab wa Al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*. II. Damaskus: Al-Ahali li al-Tiba'ah wa al-Nashr wa al-Tauzi'.
- Muhammad Syahrur. 2007. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin Dzikri. 2 ed. Yogyakarta: eLSAQ Press.
- . 2015. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*. Yogyakarta: Kalimedia.
- Muhlis M. Hanafi. 2009. "Urgensi Memahami Ilmu Munasabat." Dipresentasikan pada Workshop Para Penyusun Tafsir Tiga Serangkai, TOT Medan, Jakarta: Pusat Studi Al-Qur'an.

- Munawir. 2016. "Pandangan Dunia Al-Qur'an (Telaah Prinsip-prinsip Universal Al-Qur'an)." 17(1).
- . 2020. *Arah Baru Pengembangan Ulumul Qur'an; Konstruksi, Dekonstruksi, dan Rekonstruksi*. I. Banyumas: Rizquna.
- Muslim Ibn Hajjaj. 1991. *Shahih Muslim*. Kairo: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyya.
- Nashr Hamid Abu Zaid. 1984. *Naqd al-Khitab al-Dini*. Kairo: Sina li al-Nasir.
- Nur Kholis Setiawan. 2006. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: eLSAQ Press.
- Nur Rofiah. 2020. "ASBABUN NUZUL: URGENSI KONTEKS DALAM PEMBACAAN TEKS." Dipresentasikan pada rah Tafsir, Jakarta: Pusat Studi Al-Qur'an.
- Rahmazani. 2017. "Pakaian Perempuan Dalam Pandangan Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur." Skripsi. Universitas Islam Negeri Ar-Raniri.
- Sahiron Syamsuddin. 2017. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press.
- Sahiron Syamsuddin, dkk. 2003. *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Forstudies Islamika.
- Sandi Wahid Rahmat Nugraha dan Irwan Abdurrohman. 2020. "Makna Qira'ah dan Tilawah Dalam Al-Qur'an Perspektif Teori Anti Sinonimitas Muhammad Syahrur." V no 2.
- Soni Zakaria. 2018. "Analisis Pemikiran Muhammad Syahrur Tentang Konsep Hudud Dalam Perspektif Teori Mashlahah." Universitas Muhammadiyah Malang.
- Stanley Fish. 1980. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Sujono dan Abdurrahman. 1998. *Metode Penelitian dan Penerapan*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Sutrisno Hadi. 2001. *Metodologi Research Jilid I*. Yogyakarta: Andi Offset.
- Syaraf Al-Din Husain Ibn Abdillah Ibn Muhammad Al-Thibi. 1997. *Syarh al-Misykat*. 1 ed. Riyadh: Maktabah Nizar Mushthafa al-Baz.
- Taufik Adnan Amal. 1996. *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlurrahman*. Bandung: Mizan.
- Taufiq Adnan Amal (Peny). 1992. *Metode dan Alternatif Neo-modernisme Islam Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan.
- Wael B. Hallaq. 2001. *Sejarah Teori Hukum Islam*, terj. E. Kusnadinigrat dan Abdul Haris bin Wahid II. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.

Waryani Fajar Riyanto. 2014. "Antisnonimitas Tafsir Sufi Kontemporer." 9, No. 1.

Zahrani. 2012. "PERKEMBANGAN MAKNA BAHASA ARAB (Analisis Semantik terhadap Istilah-istilah Syariat dalam Al-Qur'an)." Program Pascasarjana. UIN Alauddin.



IAIN PURWOKERTO