

BAB II

M. SHAHRÜR DAN *AL-KITĀB WA AL-QUR'ĀN: QIRĀ'AH MU'ĀSIRAH*

A. Profil Muḥammad Shaḥrūr

1. Biografi Muḥammad Shaḥrūr

Nama Muḥammad Shaḥrūr belakangan mulai menjadi viral dikalangan cendekiawan timur maupun barat setelah diterbitkannya karya fenomenal *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āsirah* yang telah menuai banyak pro dan kontra, hingga membuatnya menjadi selebritis intelektual Islam kontemporer. Muḥammad Shaḥrūr sendiri dilahirkan di Damaskus (Syiria)¹³ pada 11 April 1938¹⁴ dari pasangan Deib ibn Deib Shaḥrūr dan Siddiqah Bint Salih Filyun yang mana Ia adalah anak yang kelima. Di masa kecilnya Deib ibn Deib tidak menyekolahkan Shaḥrūr di madrasah atau pondok sebagaimana yang dilakukan orang tua saat itu, namun justru memasukan Shaḥrūr di sekolah dasar umum

¹³ Kota Syiria dengan ibukota Damaskus, tercatat sebagai negara yang memiliki pengaruh luar biasa dalam belantika pemikiran di dunia Islam, baik sosial, politik, budaya dan intelektual. Kota yang sempat menjadi wilayah kekuasaan ibukota Bani Umayyah ini, terbukti melahirkan banyak figur pemikir dari berbagai ragam disiplin ilmu pengetahuan, termasuk yang paling mutakhir adalah Muḥammad Shaḥrūr. Lihat dalam. Ahmad Zaki Mubarak, Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir Kontemporer Ala Shaḥrūr (Yogyakarta : ElsaQ,2007),181.

¹⁴Abdul Malik, "Tafsir Alqur'an Paradigma Integratif: Studi Atas *Qira'ah al-thaniyah* Muḥammad Shaḥrūr", *Al A'raf Jurnal Pemikiran Islam Dan Filsafat*, No.1(1, Januari – Juni 2017),120. Sumber lain mengatakan bahwa ia lahir di bulan Maret tanggal 11. Lihat dalam Lindra Darnela, Menggali Teks, Meninggalkan Makna: Pemikiran Singkat Muḥammad Shaḥrūr Tentang Poligami, *Jurnal Asy-Syir'ah*, I (2008),207. Namun banyak sumber menyatakan bahwa ia lahir pada bulan April, bahkan Ahmad Syarqawi Ismail menyalahkan anggapan bahwa Shaḥrūr lahir di bulan Maret. Achmad Syarqawi Ismail, *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muḥammad Shaḥrūr* (Yogyakarta :elSaq Press,2003),43

yang berada di Midan, yakni pinggiran kota sebelah selatan kota Damaskus.¹⁵

Shahrūr dikaruniai oleh lima orang anak dan dua cucu, tiga anaknya yang telah menikah adalah Tāriq (beristri Rihab), Layis (beristikan Olga) dan Rima (bersuamikan Luis), sedangkan dua anak lainnya ialah Basil dan Masun. Adapun cucunya bernama Muḥammad dan Kinan. Menariknya, Shahrūr dikenal sebagai seorang ayah yang sangat menyayangi keluarganya, setidaknya hal ini ditunjukkan dari lembaran persembahan disetiap karya-karyanya yang selalu mencantumkan nama keluarganya.¹⁶

Masa dewasa Shahrūr tidak lepas dari sejarah masa kecilnya yang dibesarkan dalam lingkungan keluarga yang berfikir rasional dalam beragama, hal ini bisa digambarkan dari wejangan ayahnya "*Jika kamu ingin menghangatkan tubuh, jangan membaca al-Qur'an, tapi nyalakan api di tungku*". Ilustrasi ayahnya inilah yang nantinya dijadikan prinsip kesadaran berpikir oleh Shahrūr, termasuk juga ketika akhirnya ia mulai menggeluti kajian al-Qur'an.¹⁷ Bermula dari cara didik dari keluarganya tersebut tradisi berfikir logis dan rasional terbentuk hingga dalam karir intelektualnya ia banyak mengenyam pendidikan eksakta.

¹⁵ Auliya Murfi'atul Khoiriyyah, "Studi Komparatif Tentang Poligami Prespektif Muḥammad Shahrūr Dan Quraish Shihab", (Skripsi, Institut Agama Islam, Ponorogo, 2017), 42.

¹⁶ Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik Dalam Tafsir Kontemporer Ala Shahrūr* (Yogyakarta, Elsaq Press, 2007), 137.

¹⁷ Ibid, 121.

2. Latar belakang intelektual

Jenjang pendidikan Shaḥrūr dimulai di *Madrasah ‘Abd al-Rahman al-Kawakibi* yang merupakan lembaga pendidikan tingkat dasar dan menengah di tempat kelahirannya. Shaḥrūr menyelesaikan studi di madrasah ini pada tahun 1957 di saat ia berusia 19 tahun. Selanjutnya, pada bulan Maret 1958 ia berangkat ke Moskow, Uni Soviet (sekarang Rusia), untuk mengambil studi teknik sipil (*al-Handasah al-Madāniyah*) atas beasiswa dari pemerintah. Setelah meraih gelar diploma pada tahun 1961, ia kemudian kembali ke negara asalnya dan pada tahun 1965 ia mengajar di Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus.¹⁸ Tidak lama kemudian ia melanjutkan studinya di Universitas Irlandia tepatnya *Ireland National University (al-Jāmi’ah al-Qaumiyah al-Irilandiyah)* untuk menempuh program Magister dan Doktoral dalam bidang Mekanika Pertanahan dan Pondasi (*Mikānika Turbāt wa Asasāt*) hingga akhirnya pada tahun 1972, ia menyelesaikan program Doktoralnya.¹⁹

Di dalam proses pengembaraan pengetahuan itu, Shaḥrūr sangat memiliki minat dalam bidang keilmuan filsafat dan *fiqh al-Lughāh* (filologi), ia juga telah menguasai beberapa bahasa asing, diantaranya bahasa inggris dan bahasa Rusia. Kemudian, keahlian dibidang filsafat dan linguistik tersebut banyak mendasari pemikiran-

¹⁸ Aunul ‘Abied Shah, *Islam Garda Depan Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001), 273.

¹⁹ Fikria Najitama, “Jilbab Dalam Konstruksi Pembacaan Kontemporer Muḥammad Shaḥrūr”, *Musawa*, 1(Januari 2014),13.

pemikirannya yang dekonstruktif. Shaḥrūr adalah pemikir yang memiliki pengalaman yang mendalam berkaitan dengan ilmu yang ditekuninya. Karir intelektualnya dimulai sejak ia mengajar mata kuliah mekanika tanah di Fakultas Teknik, pada Universitas Damaskus di tahun 1964 hingga 1968. Selepas menempuh program pascasarjana di Irlandia (1968-1972), ia diangkat menjadi profesor mekanika tanah dan teknik bangunan sejak 1972 hingga 1999 pada Fakultas dan Universitas yang sama. Bersamaan dengan hal itu, sejak 1972 hingga 2000, ia pun juga tercatat sebagai konsultan senior pada asosiasi insinyur di Damaskus.

Sedangkan bidang keIslaman, Shaḥrūr tidak memiliki pengalaman pelatihan resmi atau sertifikat dalam ilmu-ilmu keIslaman. Hal inilah yang kemudian menjadi sorotan dan sasaran kritik para ilmuan lain. Musuh-musuh intelektualnya kerap menyerang secara keras akibat ia tidak mempunyai latar belakang pendidikan formal di bidang Islam. Shaḥrūr dianggap sebagai intelektual yang tidak mumpuni pada pengetahuan keagamaan. Stigma negatif itulah yang pada akhirnya membuatnya kehilangan kesempatan untuk berbicara di forum-forum publik. Sangat jarang ia didaulat menjadi pembicara di mimbar-mimbar agama, pengajian di masjid-masjid, jurnal Islam atau program televisi. Akibatnya, Shaḥrūr hanya dihadapkan pada satu pilihan, yaitu dengan menulis buku untuk menyuarakan gagasannya.²⁰

²⁰ M Ali Khoiri, "Rekontruksi Konsep Aurat", *Universum*, 2 (Juli,2015),153.

Dilihat dari potret pendidikan formalnya, tampak Shaḥrūr tidak pernah mengenyam pendidikan keIslaman (*Islamic Studies*), ia hanya terfokus pada bidang teknik sipil dan ilmu-ilmu eksak. Karena itulah belakangan muncul kritik, bahwa ia tidak memiliki penguasaan ilmu bahasa Arab dan ilmu-ilmu keIslaman yang memadai. Namun, sebagian peneliti lain beranggapan bahwa latar belakang pendidikannya sangat mempengaruhi pola pikir dan pilihan metodologi dalam memahami teks keagamaan. Antara lain diindikasikan dengan berbagai analogi dan metafora yang diambil dari dunia sains, disamping itu juga gagasannya untuk mengintegrasikan berbagai teori matematis, seperti konsep limit, diferensial, integral, parabola dan lain sebagainya.²¹ Hal inilah yang menurut penulis, justru membentuk gagasan baru, baik paradigma, metode ataupun pendekatannya dalam studi al-Qur'an yang belum pernah ada sebelumnya.

Lantas bagaimana Shaḥrūr dapat membangun pemikirannya dalam studi al-Qur'an ?. hal itu tidak lepas dari andil guru sekaligus sahabatnya Ja'far Dakk al-Bab. Di dalam pendahuluan bukunya *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*), ia mengaku mendapat banyak pencerahan dari gurunya setelah mengalami kebuntuan dalam penelitiannya. Ia dan gurunya lantas membincang banyak persoalan tentang linguistik Arab di dalam teori Abdul Qāhir al-Jurjāni dan Ibnu Jinni. Perbincangan ini menghasilkan banyak kesimpulan-kesimpulan

²¹ Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik*, 139.

yang menginspirasi Shahrūr untuk melanjutkan penelitiannya. Bahwa sebenarnya bahasa Arab adalah bahasa otentik yang berdiri sendiri dan tidak bersumber dari bahasa semit yang lain. Ia juga berkesimpulan bahwa dalam linguistik Arab tidak terdapat sinonim, kata-kata yang dianggap sinonim, bagi Shahrūr hanyalah tipuan belaka. Berangkat dari prespektif itulah Shahrūr kembali melakukan kajiannya secara intensif tentang konsep *al-Dhikr* dan istilah-istilah pokok, meliputi *al-kitāb*, *al-Qur'an*, *al-Furqān*, *Ummul Kitāb*, *lauḥul maḥfūz*, *al Imām al mubin*, *al-hadis* dan *ahsan al-hadis*.²²

Selain dari Ja'far Dakk al-Bab, ia juga banyak belajar tentang filsafat bahasa, khususnya linguistik modern seperti teori strukturalisme linguistik yang digagas oleh Mongin Ferdinand De Saussure. Selain itu, ia pun juga banyak belajar tentang filsafat Marxis (sekalipun ia tidak mengklaim sebagai penganut marxisme) dan Filsafat Humanisme.²³ Dari cuplikan pengembaraan intelektual yang dialami oleh Shahrūr, dapat dilihat bahwa terdapat banyak hal yang membangun pemikiran Shahrūr, hingga ia dapat menelurkan banyak teori, seperti teori *limit*, *differensial*, *integral*, *ta'wil saintifik* dan yang paling populer yaitu teori limit (*nazāriat al-hudūd*). Dimana semua pemikirannya telah dituangkan dalam karya-karyanya.

²² Muḥammad Shahrūr, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, Tetj Sahiron (Sleman :Kalimedia, 2015),61.

²³ Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik*,138.

3. Karya-karya Muḥammad Shaḥrūr

Diantara sisi unik Shaḥrūr yang tidak dimiliki oleh para intelektual muslim liberal lainnya ialah sisi latar belakang akademiknya. Ia sama sekali tidak memiliki latar belakang keilmuan Islam secara dalam pendidikan formal. Pendidikan formal keagamaannya hanya diperoleh saat ia duduk di tingkat SD hingga SMU. Betapapun demikian, Shaḥrūr telah membuktikan pada kita dengan karya-karyanya yang monumental di bidang ilmu-ilmu keagamaan. Diantara karya Shaḥrūr yang populer dalam kajian keagamaan ialah

a. *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*.²⁴

Buku ini menjelaskan banyak tentang istilah-istilah kunci dalam al-Qur'an, dialektika manusia (*jadāl al-insān*), konsep sunnah, persolan fiqih dan lain sebagainya.

b. *Dirāsah Islamiyyah Mu'āshirah fi Daulah wal Mujtama*²⁵

Buku ini berisi tentang berbagai tema sosial politik yang terkait dengan masyarakat (*civil*) dan negara (*state*) dengan tetap berpijak pada tawaran metodologisnya dalam memahami al-Qur'an, sebagaimana teori yang dihasilkan di karya pertamanya. Selain itu, Shaḥrūr juga banyak menjelaskan tentang proses terbentuknya

²⁴Dua bab awal buku ini telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia oleh Burhanudin dan Sahiron yang berjudul prinsip dan dasar hermeneutika al Qur'an kontemporer(Yogyakarta : Kalimedia, 2015), adapun bab kedua telah diterjemahkan oleh M Firdaus dengan Judul *Epistemologi Qur'ani : Tafsir Kontemporer Ayat-Ayat Al Qur'an Berbasis Materialisme-Dealektika-Historis*,(Bandung : Penerbit Marja, 2015).

²⁵ Buku ini telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia oleh Saifudin Zuhri Qudsi, dengan judul *Tirani Islam :Geneologi Masyarakat dan Negara*(Yogyakarta :LKis, 2003).

sebuah negara mulai dari keluarga (*'usrah*), masyarakat (*ummah*), bangsa (*qaumiyyah*) dan demokrasi.

c. *Al-Imān wa al-Islām : Manzūmat al-Qiyām*²⁶

Buku ini mengurai tentang konsepsi rukun iman dan rukun Islam, yang jauh berbeda dengan konsepsi rukun iman dan Islam dalam pemikiran mayoritas muslim. Misalnya, lima rukun Islam yang telah diyakini oleh umat Islam bersumber dari al-Qur'an dan Hadis, ternyata bagi Shaḥrūr, hanya kesaksian kepada Allah yang merupakan rukun Islam disamping dua rukun Islam lainnya, yaitu percaya pada hari akhir dan beramal shalih. Sementara kesaksian kepada Nabi Muḥammad utusan Allah dan empat rukun Islam sisanya bagi Shaḥrūr merupakan rukun iman, bukan rukun Islam.²⁷

d. *Nahwa Usul Jadidiyyah lil Fiqh al-Islām : Fiqih Mar'ah* :²⁸

Buku ini lebih spesifik dalam kajian metodologi fiqh Islam yang merupakan lanjutan dari konsepsi yang telah diformulasikan dalam buku *al-Kitāb wa al-Qur'an : Qirā'ah Mu'āṣrah*.

e. Jurnal dan artikel ilmiah

Reading the Religious Text a new Approach “the devine Text and Pluralism in Moslem Societies” dalam Muslim Politic Report(14 Agustus 1997) “ Islam and the 1995 Beijing World Conference on

²⁶ Buku ini telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia oleh M. Zaid Su'di dengan judul Islam dan Iman : Aturan-Aturan Pokok (Yogyakarta :Jendela,2002).

²⁷ Achmad Syarqowi Ismail, *Rekontruksi Konsep Wahyu Muḥammad Shaḥrūr*(Yogyakarta :elSaq Press,2003),50.

²⁸ Edisi dalam bahasa indonesia berjudul Metodologi Fiqh Islam Kontemporer, oleh Sahiron dan Burhanudin(Yogyakarta : Elsaq,2004).

Women” dalam Kuwaiti Newspaper yang kemudian diterbitkan dalam buku *Liberal Islam*, Charles Kurzman (New York dan Oxford University press,1998). Dari karya-karya inilah Shaḥrūr dikenal sebagai cendekiawan yang pro-aktif dalam berkarya maupun mengisi agenda-agenda seminar Internasional.²⁹

B. *Al-Kitāb wa Al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āṣirah*

1. Latar belakang penyusunan *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āṣirah*

Pada dasarnya setiap buah pemikiran seseorang, tidak bisa lepas dari berbagai peristiwa sosial budaya (historikalitas) yang melingkupinya.³⁰ Artinya, suatu konstruksi pemikiran tertentu muncul, merupakan buah dari dialektika antara pemikiran dan realitas yang merupakan respon dari fenomena-fenomena yang tengah terjadi di masyarakat. Demikian halnya dengan karya Shaḥrūr *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āṣirah*, yang lahir karena berbagai problem, baik problem filosofis, epistemologis maupun aksiologis. Seperti yang telah diuraikan di atas, bahwa Shaḥrūr hidup di abad dan lingkungan dimana terdapat banyak fenomena masyarakat muslim yang sedang berada dalam situasi kebekuan pemikiran dan merebaknya praktik *taqlid* terhadap warisan teks keagamaan klasik (*al-Turāth*). Karena itu pada

²⁹ Achmad Syarqowi Ismail, *Rekonstruksi Konsep Wahyu*, 51

³⁰ Kesadaran historikalitas dalam pemahaman merupakan konsep hermeneutika yang dibangun oleh gadamer yang menganggap bahwa pemahaman merupakan buah dari interaksi penafsir dengan teks, konteks sejarah, bahasa dan kultur yang melingkupi penafsir. Dengan pemahaman tersebut, gadamer menolak pemahaman yang repetitif, justru baginya pemahaman merupakan hal yang produktif. Konsep dasar dari gadamer inilah yang penulis gunakan dalam membaca pemikiran Muḥammad shahrur. Maulidin, *Menafsirkan Hermeneutika* (Surabaya, Elsad,2003),26.

bagian ini penting untuk dielaborasi secara lebih mendalam hal-ihwal yang mendorong Shaḥrūr melahirkan karyanya *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*.

Di bagian *muqādimah* pada karyanya Shaḥrūr telah menjelaskan beberapa alasan mendasar yang melatar-belakangi kajiannya. Shaḥrūr menganggap bahwa peradaban Islam mengalami stagnasi dan tidak mampu memecahkan problem fundamental pemikiran keIslaman. Peradaban Islam menurutnya juga tidak mampu menghasilkan pemikiran baru dalam Islam dengan mengadopsi nilai-nilai modernitas, baik dari bentuk maupun isinya tanpa menyimpang dari rambu-rambu akidah Islam. Bahkan ia juga menyatakan bahwa peradaban Islam mengalami kejumudan dimana peradaban Islam sejak abad ke 15 M tidak ada perkembangan yang signifikan, ia menganggap bahwa Islam hingga saat ini masih menyuguhkan Islam sebagai akidah dan etika tanpa menyentuh dimensi filosofis dalam akidah Islam.

"لقد دخل العقد الثاني من القرن الخامس عشر الهجري والعقد الأخير من القرن العشرين الميلادي، والأدبيات الإسلامية منذ مطلع القرن العشرين تطرح الإسلام عقيدة و سلوكا دون أن تدخل في العمق الفلسفي للعقيدة الإسلامية"³¹

Persoalan lain yang menjadi kegelisahan bagi Shaḥrūr ialah realitas masyarakat kontemporer yang kini terpolarisasi menjadi dua kubu yang saling bersebrangan. Pertama, kubu skripturalis-literalis

³¹ Muḥammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah* (Damaskus: al Ahaly,1990),30

adalah mereka yang berpegang secara ketat dan eksklusif kepada *al-Turāth* yang mereka yakini memiliki kebenaran yang absolut di setiap tempat dan waktu. Kedua, kubu yang mengkampanyekan ajaran sekularisme dan modernitas dimana mereka menolak semua warisan Islam termasuk al-Qur'an sebagai bagian dari tradisi yang mereka anggap hanya sebagai candu di atas agama. Bagi Shaḥrūr kedua kubu ini memiliki kelemahan-kelemahan yang mendasar. Aliran skripturalis-literalis telah mengubah pesan universalitas al-Qur'an menjadi sebuah pesan yang sempit, bersifat lokal dan hanya diperuntukan bagi kaum muslim disekitar mereka. Artinya mereka memaksakan ajaran yang sempit itu agar di universalkan, akhirnya cara seperti itu tidak memecahkan masalah, justru sebaliknya malah menimbulkan masalah baru. Keterpakuan tersebut cenderung membuat mereka mempertahankan status quo dan akhirnya tenggelam dalam arus dinamika sejarah. Sementara aliran sekularis memahami agama dengan sangat terpaku pada pandangan agamawan dan institusi agama serta menolak seluruh warisan keagamaan Islam. Hal tersebut yang akhirnya membuat mereka tercerabut pada akar historitasnya, padahal historitas yang merupakan sebuah keniscayaan.³²

Adapun persoalan pemikiran kontemporer bagi Shaḥrūr juga memiliki problem mendasar tersendiri yang ia klasifikasikan menjadi lima poin.

³² Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik.....*,143.

- a. Shaḥrūr menganggap tidak ada pegangan ilmiah berupa metode yang objektif dalam mengkaji al-Qur'an yang dapat membebaskan peneliti dari bias subjektivitas. Padahal menurut Shaḥrūr, syarat utama kajian ilmiah adalah mengadakan studi ilmiah secara objektif tanpa melibatkan sentimen apapun.
- b. Adanya prakonsepsi terhadap sebuah masalah tertentu sebelum kajian dilakukan. Sehingga, prakonsepsi tersebut yang akhirnya membawa peneliti untuk memaksakan penelitiannya sebagai justifikasi atas argumentasinya yang kemudian diklaim sebagai studi ilmiah, padahal kesimpulan-kesimpulan yang dihasilkan berawal dari *pre-judice* yang tidak berdasar.
- c. Tidak adanya pemanfaatan sekaligus interaksi terhadap kajian filsafat humaniora, karena dianggap sebagai ilmu yang bukan berasal dari tradisi Islam atau ilmu yang tidak Islami, apologi yang digunakan untuk membenarkan sikap ini ialah demi proteksi diri dari pengaruh-pengaruh luar, sehingga identitas dan nilai Islam yang agung bisa tetap terjaga.³³ padahal yang terpenting saat ini ialah bagaimana agar umat Islam secara selektif mampu mengambil dan berinteraksi terhadap produk-produk pemikiran humaniora yang berasal dari manapun, sehingga umat Islam tidak terjebak dalam jurang logosentrisme.

³³ Muhammad Shahrur, *Epistemologi Qur'ani*, Terj M Firdaus (Bandung : Marja, 2015),17.

- d. Tidak adanya kerangka epistemik dalam kajian kontemporer yang disarikan langsung dari al-Qur'an sehingga menyebabkan terjadinya pembusukan pemikiran (*tafakkuk al-fikri*), fanatisme *madhhāb* (*ta'ssub al-madhhāb*), terjebak pada pemikiran yang stagnan dan mewarisi kekacauan politik yang berlangsung selama ratusan tahun.
- e. Terdapat krisis ilmu fiqh pada umat Islam yang disebabkan adanya tuntutan dari modernitas yang memiliki banyak problem yang kompleks. Artinya, bahwa produk dari ilmu fiqh saat ini bagi Shaḥrūr sudah tidak lagi relevan dengan nalar kontemporer, sehingga menurut Shaḥrūr, perlu diadakannya dekonstruksi, sekaligus rekonstruksi atas warisan fiqh yang telah dihasilkan oleh 'ulama' terdahulu.³⁴

Berangkat dari lima hal di atas, Shaḥrūr menyerukan agar umat Islam dalam memahami al-Qur'an hendaknya memposisikan dirinya sebagaimana generasi awal yakni "perlakukanlah al-Quran seolah-olah Nabi baru meninggal kemarin".³⁵ Pemahaman seperti ini telah meniscayakan umat Islam agar memahami pesan-pesan al-Qur'an yang sesuai dengan konteks dimana mereka hidup dan juga akan membebaskan mereka dari kungkungan produk pemikiran 'ulama' terdahulu. Karena memang pada kenyataannya realitas sejarah menunjukkan bahwa setiap generasi memberikan interpretasi al-Qur'an

³⁴ Muḥammad Shaḥrūr, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika.....*,41.

³⁵ Muḥammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, 44.

yang memancar dari realitas yang muncul dan relevan dengan kondisi dan situasi dimana mereka hidup. Demikian halnya, pada umat Islam kontemporer harus memberikan interpretasi al-Qur'an yang lebih progresif dan relevan dengan kompleksitas problematika di era kontemporer.

Shahrūr juga berpendapat bahwa tiap-tiap generasi harus mampu memberikan interpretasi pada al-Qur'an yang memancar dari realitas yang muncul dan sesuai dengan kondisi dimana mereka hidup. Model penafsiran yang aktual seperti itu, membuat Shahrūr berasumsi bahwa hasil dari interpretasi muslim generasi awal tidaklah mengikat masyarakat muslim modern. Bahkan, lebih keras, Shahrūr mengatakan bahwa penafsiran terdahulu memiliki kelemahan pada aspek metodologis yang tidak memperhatikan karakteristik dan fleksibilitas pengertian teks-teks al-Qur'an, sehingga membebani umat dan tidak sesuai dengan kemajuan ilmu pengetahuan serta situasi dan kondisi di abad 20. Dengan percaya diri Shahrūr mengatakan bahwa pemikir muslim modern memiliki kapabilitas dan perangkat pemahaman metodologis yang lebih baik dibandingkan dengan '*ulama*' terdahulu dalam memahami pesan-pesan al-Qur'an.³⁶

2. *Al-Turāth, al-Mu'āshirah* dan *al-Aṣālah* dalam pembacaan dialektis

Sebagai konsekuensi logis dari kegelisahan-kegelisahan yang telah diuraikan di atas, selanjutnya Shahrūr mengelaborasi secara

³⁶ Amnad khoir " Metodologi Penafsiran Muḥammad Shahrur (Studi Karya Shahrur Dalam *Al Kitab Wa Al-Qur'ān: Qira'ah Mu'ashirah*", (Skripsi, STAIN kediri),50.

dialektis tiga terma fundamental antara *al-Turāth* (tradisi), *al-mu'āshirah* (modernitas) dan *al-Aṣālah* (otentitas) dalam menyikapi kemandekan pemikiran muslim di era kontemporer. Dalam karyanya sendiri Shaḥrūr telah mendefinisikan *al-Turāth* dan *al-mu'āshirah*, sebagai berikut :

التراث هو النتاج المادي والفكري الذي تركه السلف للخلف والذي يؤدي دورا اسسيا في تكوين شخصية الخلف في عقله الباطن (نمط التفكير) وسلوكه الظاهر هكذا يفهم التراث علي أنه من صنع الإنسان و النتاج النشاط الإنساني الواعي في مراحل تاريخية متعاقبةز والمعاصرة هي تفاعل الإنسان المعاصر مع النتاج المادي والفكري، الذي هو ايضا من نتاج الإنسان"³⁷

Al-Turāth (tradisi) diartikan oleh Shaḥrūr sebagai produk material dan pemikiran yang diwariskan oleh generasi terdahulu kepada generasi sesudahnya. Produk ini memainkan peranan fundamental bagi generasi baru dalam pembentukan karakter, nalar dan perilaku sehari-hari. Tradisi dipahami sebagai hasil cipta manusia dan produk kreativitas sadar manusia dalam episode sejarah yang silih berganti. Karenanya menurut Shaḥrūr kita dianjurkan untuk menghormati tradisi tanpa harus mengkultuskannya, seperti halnya pada ayat yang dikuti Shaḥrūr pada surat al-Mu'minun : 24 dan al-Zuhruf : 22 .

Sedangkan *al-Mu'āshirah* (modernitas) adalah interaksi manusia dengan produk material dan pemikiran kontemporer yang diciptakan manusia. Dengan demikian, tradisi dan modernitas

³⁷ Muḥammad Shaḥrūr , *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*,32

merupakan dua konsep yang saling berkaitan satu sama lain, keduanya dipisahkan oleh batas dimensi waktu yang bergerak secara simultan. Dalam hal ini umat Islam harus mampu mengadopsi secara selektif dan kritis perkembangan-perkembangan pengetahuan modern, sehingga mereka tidak terjebak dalam pembacaan yang repetitif. Interaksi dialektis seperti ini bagi Shaḥrūr akan memungkinkan adanya pengayaan perangkat metodologi dalam mengembangkan pengetahuan keagamaan yang sejalan dengan fenomena dan problematika di era millennial.

Sedangkan *al-Aṣālah* (otentitas) Shaḥrūr menjelaskan dengan definisi berikut.

"الأصالة : للأصالة عنصران متتمان يفهم كل واحد منهما حسب الموضوع المطروح تحت عنوان الأصالة. فإذا قلنا "إن اللسان العربي لسان أصيل، فهذا يعني أنه لسان له جذور غارقة في القدم، وهذا هو العنصر الأول، وأنه مازال حيا مثمرا إلي يومنا هذا، وهذا هو العنصر الثاني".³⁸

Dari penjelasan yang telah diuraikan oleh Shaḥrūr, dapat dipahami bahwa di dalam otentitas (*al-Aṣālah*) terdapat dua unsur yang saling melengkapi yakni akar dan rantingnya. Ia mengibaratkan bahwa akar dari pohon menghujam di tanah, sedangkan rantingnya menghasilkan buah. Kaitan dengan otentitas dalam konteks penelitian/penemuan ialah bahwa pertama, harus berakar artinya dianggap sebagai pengetahuan yang otentik bila mana pengetahuan tersebut bersumber dari akumulasi

³⁸ Ibid,33.

dari pengetahuan-pengetahuan sebelumnya. Dan yang kedua, pengetahuan tersebut juga harus berbuah, yakni dapat terealisasi secara kontekstual dan aktual. Proses seperti inilah yang disebut Shahrūr sebagai *al-haḍārah al-hayyah* (peradaban yang hidup). Dengan pemahaman tentang otentitas seperti ini, lantas Shahrūr menganggap bahwa peradaban Islam saat ini memiliki akar yang banyak namun tidak berbuah dan bahkan telah kering.

3. Dasar-dasar linguistik *al-Kitāb wa al-Qurʿān: Qirāʿah Muʿāṣirah*

Telaah linguistik merupakan salah satu komponen yang dijadikan Shahrūr sebagai alat bantu dalam melakukan pembacaan atas al-Qurʿān. Ia sendiri mengatakan bahwa dalam analisis linguistik, ia lebih memaksimalkan seluruh potensi karakter linguistik arab dengan bersandar pada tiga pondasi, yaitu metode linguistik Abu Ali al-Fārisi³⁹, yang merupakan sintesa dari prespektif linguistik Ibnu Jinni⁴⁰ dan

³⁹ Nama lengkapnya ialah Abu Ali al-Hasan Bin Ahmad Abdul Ghaffar al-Fasawi al-Farisi al-Syairazi. Lihat Ahmad Zaki Mubarak, 193. Sedangkan referensi lain yang penulis temukan menyatakan tidak ada kejelasan tentang kapan dan dimana ia lahir. Bahkan, nama aslinyapun ditemukan perbedaan. Ibnu Qayyim al-Jauzi menyatakan bahwa nama aslinya adalah Ahmad Ibn Zakariyya Ibn Faris, sedangkan M Alim Khoiri menyatakan bahwa Ibn Farisi bernama Abu al-Husain Ahmad Ibnu Faris Ibn Zakariya Ibn Habib Ar Razi. Lihat dalam M Alim Khoiri, *Fiqh Busana : Telaah kritis Pemikiran Muḥammad Shahrūr* (Yogyakarta : Kalimedia, 2016),130.

⁴⁰ Nama lengkapnya ialah Abu al-Fath Ustman bin Jinni, dilahirkan di Mosul pada tahun 330 H (ada yang mengatakan ia lahir pada 320H) ia adalah ‘ulama’ bahasa yang kaya akan karya. Diantara karya dalam ilmu nahwu ialah kitab *Taʿaqub Fi Al ʿArabiyyah, Kitab Muʿrab, Kitab Talqin, Kitab Lam, Kitab Alfadz Min Mahmuz, Kitab Mudzakar Wal Muʿanast, Kitab Khasaʿis, Kitab Sirr Sinaʿatul Iʿrab, Kitab Syarah Maqsur Wal Mamdu, Kitab Idzal Qad, Kitab Mahasinil Arabiyah, Kitab Khatiriyat, Kitab Tanbih* dan lain sebagainya. Selain itu ia juga banyak mengarang puisi dan sastra, diantaranya : *Kitab Syiʿir (Syarah Diwan Al-Mutanabbi), Kitab al-Farq Baina Kalām Khas wal ʿAm, Kitab Mirath at-Thalathah, Qashidah Ar-Ruiyah Li Syarif Ar-Ridha* dan lain sebagainya. Lihat dalam M Alim Khoiri, *Fiqh Busana : Telaah kritis Pemikiran Muḥammad Shahrūr* (Yogyakarta : Kalimedia, 2016),125.

Abdul Qāhir al-Jurjā⁴¹.⁴² Apa yang diutarakan oleh Shaḥrūr sebenarnya telah banyak diuraikan oleh gurunya pada pengantar yang ia berikan pada buku *al-kitāb wa al-Qur'an : Qirā'ah al Mu'āṣirah*. Karenanya penulis berusaha masuk dalam prinsip-prinsip metodologis yang dijelaskan oleh Ja'far Dakk al-Bab.

a. Prinsip linguistik Ibnu Jinni

Ja'far Dakk telah memetakan teori linguistik Ibnu Jinni dalam tiga prinsip utama. Pertama, Dalam presepektif Ibnu Jinni terfokus pada struktur linguistik. Hal tersebut menurut Ja'far Dakk tampak dalam bahasannya yang berkisar pada wilayah struktur kata tunggal (*bunyat al-kālimah al-mufrādah*). Ibnu Jinni berpedoman pada studi fonetik (*dirāsāt al-Aṣwāt*) yang menyusun kata-kata tersebut dengan cara menyingkap aturan-aturan prinsip yang menghubungkan bentuk-bentuk fonem (*al-Aṣwāt*) dalam sebuah kata. Dalam Kitābnya *al-khaṣaiṣ*, Ibnu Jinni menyatakan bahwa hakikat bahasa ialah *aṣwat yu'abbiru biha kullu qauminan 'an aghraḍihim*⁴³ yang artinya kumpulan bunyi atau suara yang diungkapkan oleh masyarakat untuk menyatakan maksudnya. Ibnu Jinni kemudian menyimpulkan dalam berbagai perubahan bentuk kata tersebut terdapat unsur yang sama, yaitu kesatuan makna.

Konsekuensi dari prinsip tersebut adalah adanya relasi ilmiah yang

⁴¹ Nama lengkapnya adalah Abu Bakar Abdul Qāhir al-Jurjāni (w. 471) ia adalah seorang sastrawan dan juga salah satu tokoh penyusun majaz dalam al Qur'an yang tertuang dalam kitabnya *dala'il al i'jaz*. Lihat dalam M Alim Khoiri, *Fiqih Busana*,127.

⁴² Muḥammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*.,44.

⁴³ Abu al Fath Ibnu Jinni, *al-khasā'ish* (beirut: Alam al Kutub,tt),33.

sesuai antara bunyi (penanda/*signifiant*) dengan objek yang ditunjuk (petanda/*signifie*). Berdasarkan prinsip ini, Ja'far menyimpulkan bahwa Ibnu Jinni berangkat dari studi linguistik diakronik.⁴⁴

Dari prinsip pertama ini, ada dua poin penting yang harus digaris bawahi. Bahwa hakikat bahasa menurut Ibnu Jinni terletak pada sisi fonem, kajian tentang fonem (suara/ujaran) disebut dengan fonetik atau fonologi. Dalam kajian linguistik, fonetik dapat diartikan sebagai subdisiplin linguistik yang mempelajari bunyi bahasa, ia bersifat historis, berubah dan bergerak bersama dengan waktu.⁴⁵ Artinya bahasa merupakan ujaran yang bersifat dinamis, ia bisa berubah seiring dengan perubahan waktu, namun dari perubahan tersebut terdapat unsur yang sama yaitu kesatuan makna(*wihdātul ma'na*). Kedua, analisis diakronis, merupakan analisis yang mengkaji perkembangan objeknya (bahasa) sepanjang masa dan bersifat historis, jenis analisa ini lebih memfokuskan pada perkembangan-perkembangan dan perubahan-perubahan bahasa. Adapun objek pertama dalam analisis ini ialah pada sisi fonetiknya, yang terdapat perubahan-perubahan bersamaan dengan perubahan waktu.⁴⁶

⁴⁴ Muhammad Shahrūr, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika.....*,25.

⁴⁵ Mongin Ferdinand de Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*, Terj Rahayu S. (Yogyakarta, Gajahmada Press, 1996),103.

⁴⁶ *Ibid*,246.

Kedua, Ibnu Jinni memfokuskan studinya pada aturan-aturan umum tata bahasa. Dalam studi tentang sejarah pembentukan bahasa, dia tidak menyentuh teori-teori yang terkait dengan asal-usul kata maupun teori tentang pendefinisian kata, tetapi melampaui keduanya. Karena menurutnya hal itu tidak mempengaruhi hakikat tata bahasa. Dalam hal ini menurut Ja'far Dakk, Ibnu Jinni beranggapan bahwa bahasa tidak tumbuh dalam kurun satu masa, melainkan berkembang dalam kurun waktu yang berkesinambungan. Berikutnya, bahasa mampu menjaga tata bahasanya secara terus menerus.

Ketiga, Ibnu Jinni membahas aturan umum fonologi, dalam studi ini ia merujuk pada karakter fisiologis manusia yang disebut sebagai indra pengucap (*hissul al-Mutakallim*), menurut Ibnu Jinni kajian fonologis ini berlaku antar bahasa, baik bahasa Arab maupun non Arab.⁴⁷

b. Prinsip linguistik Abdul Qāhir al-Jurjāni

Berbeda halnya dengan Ibnu Jinni, menurut Ja'far teori linguistik al-Jurjāni berangkat dari karakter struktur bahasa dan manifestasi fungsi transmisi informasi (*bayānu wazifah al-iblāgh*) yang merupakan sektor studi tata bahasa (*'ilmu nahwu*). Ia bersandar pada relasi antara karakter struktur kata dengan fungsi komunikasinya. Relasi inilah yang menjadikan kata memiliki

⁴⁷ Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik.....*, 161.

makna dalam sebuah kalimat. Prinsip ini berangkat dari segi fungsi bahasa sebagai medium komunikasi.⁴⁸ Dengan demikian, al-Jurjani menggunakan studi sinkronis, yang merupakan kebalikan studi diakronis yang digunakan oleh Ibnu Jinni. Studi sinkronis merupakan analisis yang tidak melibatkan historisitas objek (bahasa) dengan memandangnya pada masa tertentu, artinya suatu sistem bahasa tidak dicari asal usul pembentukan maupun perubahannya, melainkan mencari makna yang digunakan dalam penggal waktu (fase) tertentu sebagai sarana komunikasi.

Berikutnya, al-Jurjāni fokus pada prinsip-prinsip umum tata bahasa dan relasinya dengan pemikiran. Dalam studinya tentang pertumbuhan bahasa ia menguraikan peran pemikiran di dalamnya. Sebagaimana Ibnu Jinni, al-Jurjāni juga sepakat bahwa bahasa merupakan bentukan (*tawadhu'*) sekaligus intuisi (*ilhām*). Namun ia menegaskan bahwa signifikansi kata sejak pembentukannya tidak hanya terbatas pada fungsi identifikasinya (*tasmiyah*), tetapi juga terkait dengan fungsi transmisi atau komunikasinya (*iblāgh*).⁴⁹

Selain itu al-Jurjāni juga menetapkan dua poin penting dalam prinsip-prinsip linguistik umum. Pertama, makna yang melekat pada sebuah kata, tidak mungkin lebih padat dari pada makna kata yang lain, baik dalam bahasa ataupun dalam bahasa

⁴⁸ Ja'far Dakk Al-Bāb, "Taqdim Al-Manhaj Al Lughawi Fi Al-Kitab," Pengantar Dalam Muḥammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mua'āshirah*....,22.

⁴⁹ Ibid,21.

yang berbeda. Kedua, kalimat *khābar* dipengaruhi oleh dua entitas yang berbeda, dua entitas ini berupa kesesuaian (*al-ṣidq*) dan ketidasesuaian (*al-kadhāb*) antara data dan fakta.⁵⁰

kedua prespektif ini menurut Ja'far Dakk dapat disintesis untuk membangun sebuah teori linguistik yang baru. Berangkat dari asumsi tersebut, Ja'far menyatakan dua alasan yang mendasar. Pertama, sintesa antara studi diakronik Ibnu Jinni dan studi sinkronik al-Jurjāni merupakan hal yang signifikan. Kedua, prinsip Ibnu Jinni yang menyatakan bahwa bahasa tidak terbentuk seketika dan prinsip al-Jurjāni tentang hubungan anatara bahasa dan pertumbuhan pemikiran merupakan dua hal yang saling terkait. Dengan demikian, bahasa dengan segala aturannya tumbuh dan berkembang seiring dengan pertumbuhan pemikiran manusia. Sintesis ini menurut Ja'far tetap bersumber dari aliran linguistik Abu Ali al-Fārisi, secara sederhana karakter linguistik al-Fārisi menurut Ja'far dapat disimpulkan dengan tiga prinsip berikut. Pertama, bahasa pada dasarnya adalah sebetuk sistem. Kedua, bahasa merupakan fenomena sosial dan strukturnya terkait dengan fungsi komunikasi. Ketiga adanya kesesuaian antara bahasa dan pemikiran.

Dari sintesa yang telah dilakukan oleh Ja'far ia membangun sebuah teori yang ia sebut sebagai *al-manhāj al-tārikhi al-ilmi* (metode

⁵⁰ Muḥammad Shahrūr, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika.....*,26.

historis-ilmiah). Metode ini secara spesifik telah dijelaskan sendiri oleh Ja'far menjadi lima prinsip :

1. Bahasa memiliki kesesuaian antara logika, pemikiran dan fungsi komunikasi sejak permulaan pertumbuhan bahasa manusia. Pengetahuan adanya relasi logis antara bunyi yang ditunjukkannya merupakan awal pembentukan pemikiran manusia. Mereka mengeluarkan bunyi-bunyi secara sadar dan memanfaatkannya sebagai sarana untuk menyampaikan idenya kepada orang lain.
2. Pemikiran manusia tidak tumbuh dalam sempurna satu fase. Secara umum fase-fase perkembangannya bermula dari pengetahuan terhadap objek konkrit, kemudian menjadi sempurna dengan transformasi pengetahuan terhadap entitas yang abstrak. Hal ini sama halnya dengan bahasa yang tidak tumbuh sempurna seketika. Namun, secara berangsur-angsur ia mengalami perkembangan seiring dengan berkembangnya pemikiran manusia. Proses ini dapat dilihat dari kesempurnaan bunyi bahasa dan kaidah nahwu dan *şaraf*-nya. *şaraf* menjelaskan bentuk-bentuk perubahan kata, sedangkan *nahwu* menjelaskan perubahan relasi strukturnya.
3. Penolakan terhadap sinonimitas yang selama ini dianggap sebagai keistimewaan bahasa. Konsep ini mengandaikan kekayaan kosa-kata bahasa dan keluasan istilah-istilah di dalamnya.
4. Gramatika bahasa tersusun secara utuh, dalam artian struktur bahasa yang bertingkat-tingkat memiliki hubungan yang saling

mempengaruhī. Sedangkan fonetik merupakan struktur yang paling dasar dibanding struktur yang lainnya. Meski demikian, menurut Ja'far fonetik bukanlah esensi tertinggi dalam bahasa. Karena level tertinggi dari bahasa direfleksikan oleh karakteristik dari tata bahasa itu sendiri.

5. Perlunya analisis sinkronis dan diakronis secara bersamaan. Artinya kandungan materi bahasa yang diketahui saat ini (sinkronis) merupakan bukti ilmiah dan penanda sejarah yang tidak dapat dipungkiri kebenarannya. Studi sejarah bahasa (diakronis) harus bersandar pada materi linguistik yang menjadi bukti historis bahwa keberadaan bahasa mengalami proses dan tidak terbentuk serta merta.

Berangkat dari *manhāj al-tārikhi al-ilmi*, Ja'afar Dakk menyimpulkan bahwa bahasa sebenarnya ialah ucapan logis (*manṭuqah*) berupa lafal yang memuat makna pemikiran manusia sebagai medium komunikasi dalam berinteraksi.⁵¹ Dalam kajian linguistik umum, terdapat perbedaan antara *langue*, *langage*, dan *parole*.⁵² Jika Ja'far berpendapat bahwa bahasa sebenarnya adalah *manṭuqah*, maka dapat diidentifikasi bahwa hakikat bahasa, menurutnya

⁵¹ Muḥammad Shahrūr , *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*,

⁵² *Langue* ialah suatu sistem kode yang diketahui oleh oleh semua anggota masyarakat pemakai bahasa, ia bersifat abstrak. Misalnya ketika ada orang lain mengucapkan “meja”, dalam kepala kita langsung menangkap gambaran tentang meja, gambaran tentang meja tersebutlah yang dinamakan *langue* . Adapun *Parole* ialah objek konkrit yang berwujud ujaran atau ucapan dalam pemakaian bahasa. Seperti contoh diatas maka ucapan “meja” ialah yang dinamakan *parole*. Sedangkan *Langage* ialah gabungan antara *parole* dan *langue*, ia juga bersifat abstrak dan memuat kaidah gramatika. Lihat dalam Ahmad Zaki Mubarak, 74.

ialah terletak pada sisi parole. Hal ini dapat difahami bahwa parole adalah perangkat bahasa yang paling konkrit, nyata dan dapat diamati. Kajian terhadap parole ini dilakukan untuk menghasilkan kaidah-kaidah langue, kemudian dari kaidah langue tersebut pada akhirnya akan diperoleh ketentuan langage yang berlaku secara universal.⁵³

Lantas apa kaitan semua ini dengan pendekatan yang digunakan oleh Shaḥrūr ?. Berangkat dari uraian di atas, Ja'far menyatakan bahwa Shaḥrūr menggunakan pendekatan *manḥāj al-tārikhi al-ilmi*, yang berimplikasi pada landasan teoritis dan metodologis yang digunakannya. Dimana uraian metodologi yang digunakan oleh Shaḥrūr akan penulis jelaskan pada bab berikutnya.

⁵³ Abdul Chair, *Linguistik Umum* (Jakarta: Rineka Cipta,2007),31.