

BAB III

PRINSIP DIFERENSIASI MUḤAMMAD SHAḤRŪR

Pada dasarnya pembahasan yang menjadi fokus pada penelitian ini merupakan upaya dekonstruksi yang dilakukan oleh ShaḤrūr terhadap istilah-istilah kunci dalam al-Qur'an, seperti *al-Kitāb*, *al-Qur'ān*, *al-dhikr*, dan *al-Furqān* yang selama ini, istilah-istilah tersebut cenderung disamakan begitu saja, padahal menurut ShaḤrūr, secara semantik, istilah-istilah tersebut berbeda antara yang satu dengan yang lainnya. Pembedaan (diferensiasi) yang dilakukan oleh ShaḤrūr tidak hanya sebatas nama-nama, namun secara lebih mendalam ShaḤrūr juga menyingkap substansi dari pembedaan tersebut, hingga implikasi yang ditimbulkannya. Agar pembahasan ini lebih sistematis dan skematis alangkah baiknya penulis terlebih dahulu menyajikan dasar epistemologis dan metodologis yang digunakan oleh ShaḤrūr, yang kemudian akan disusul oleh pembahasan inti yakni diferensiasi atas tema-tema al-Qur'an.

A. Dasar Epistemologis dan Metodologis

Epistemologi merupakan asas paling penting dalam membaca pemikiran seorang tokoh intelektual, dimana dengan epistemologi seorang pengkaji akan dapat mengidentifikasi dan memilah-milah dasar, metode dan validitas pengetahuan dari tokoh yang dikaji. Dalam diskursus filsafat epistemologi merupakan cabang keilmuan yang membicarakan tentang

sumber, struktur, metode dan validitas pengetahuan.⁵⁴ Adapun secara etimologi epistemologi merupakan dua kata yang berasal dari bahasa Yunani yaitu *episteme* yang berarti “pengetahuan” dan *logos* yang berarti “teori tentang”. Dari arti kedua kata tersebut, maka secara harfiah epistemologi merupakan teori tentang pengetahuan yang merupakan lawan dari *doxa* (dogma) yang berarti percaya begitu saja tanpa melalui validitas kebenarannya.⁵⁵

Adapun terkait dengan pemikiran Shaḥrūr, Muhyar Fanani mengidentifikasi bahwa Shaḥrūr menggunakan epistemologi kantianisme-plus atau rasionalisme-kritis-plus.⁵⁶ Hal ini dapat dijelaskan pada sumber-sumber pengetahuan yang digunakan oleh Shaḥrūr. Fanani menganggap terdapat kata kunci yang dapat menunjukkan epistemologi yang dianut oleh Shaḥrūr dalam studi keIslamannya yaitu *hāq* dan *bathīl*.⁵⁷ Dimana Shaḥrūr menganggap bahwa dua term tersebut merupakan kata yang secara esensial bertolak belakang dan hal itu menjadi dasar pengetahuan manusia. Oleh karenanya al-Qur’an memperingatkan manusia untuk tidak mencampurkan antara keduanya. Shaḥrūr meyakini bahwa teori pengetahuan manusia menurut al-Qur’an ialah membedakan antara yang *hāq* dan *bathīl* kemudian tidak mencampurkan keduanya. Aktifitas tersebut tidak akan

⁵⁴ Harold H Titus dkk, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, Terj H.M Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984),21.

⁵⁵ Tim MKD, *Pengantar Filsafat*, (Surabaya : UIN Sunan Ampel Press,2013),80.

⁵⁶ Yang dimaksud dengan epistemologi kantianisme ialah perpaduan antara rasionalisme dan empirisme yang merupakan madzhab epistemologi dari filsuf Imanuel kant

⁵⁷ Muhyar Fanani, *Fiqh Madani : Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*,(Yogyakarta : LKis,2009),48.

berhenti sepanjang perkembangan situasi dan problem historis manusia sepanjang masa.

Berangkat dari perbedaan tersebut, kemudian Shaḥrūr mengintrodusir enam poin yang dianggapnya sebagai sumber pengetahuan. Pertama, *al-Hāq* adalah Allah dan kalimatNya. Kedua kalimat Allah adalah segala eksistensi yang diciptakanNya. Ketiga, kalam Allah yang diberikan pada manusia melalui Nabi Muḥammad dalam bentuk wahyu al-Qur'an. Dalam memahami kalimat dan kalamNya tersebut, manusia harus meyakini adanya keselarasan dan tidak adanya kontradiksi antara keduanya. Hal ini karena, baik wahyu maupun kalimatNya (realitas) sama-sama bersumber dari Allah yang Maha mutlak. Keempat, Allah dan segala eksistensi yang diciptakanya yang berada diluar presepsi manusia (*khārij al-wā'iy*). Kelima, realitas diluar presepsi manusia merupakan realitas otentik dan layak menjadi sumber pengetahuan. Keenam, realitas otentik tersebut oleh indra manusia kemudian ditangkap dan dijadikan pijakan untuk membentuk abstraksi rasional (*al-mujarrad al-'aqli*) yang merupakan pengetahuan teoritis-abstrak.⁵⁸

Dari seluruh poin di atas dapat diringkas bahwa sumber pengetahuan yang digunakan oleh Shaḥrūr adalah Allah, kalam Allah, dan kalimat Allah (realitas kealaman dan kemanusiaan). Dimana ketiganya merupakan realitas di luar kesadaran manusia (*khārij al-wā'iy*), realitas otentik dan layak menjadi sumber pengetahuan manusia. berangkat dari

⁵⁸ Muhyar Fanani, *Fiqh Madani*....,48-49

sumber pengetahuan di atas maka Shaḥrūr menjadikan al-Qur'an sebagai pijakan pertama, karena ia menganggap bahwa al-Qur'an adalah realitas otentik yang diciptakan oleh Allah, sebagaimana realitas alam dan manusia. karena itu teks al-Qur'an layak menjadi sumber ilmu pengetahuan.⁵⁹ Adapun terkait sumber pengetahuan manusia yang lain dalam karyanya Shaḥrūr menjelaskan bahwa

العلاقة بين الوعي و الوجود المادي هي المسألة الأساسية في الفلسفة وقد انطلقنا في تحديد تلك العلاقة من ان مصدر المعرفة الإنسانية هو العلم المادي. خارج الذات الإنسانية، و يعني ذلك ان المعرفة الحقيقية "غير الوهمية" ليست مجرد صور ذهنية، بل تقابلها أشياء في الواقع لأن وجود الأشياء خارج الوعي هو عين حقيقتها، لذا فإننا نرفض قول الفلاسفة المثالين : إن المعرفة الإنسانية ما هي إلا استعادة أفكار موجودة مسبقاً⁶⁰

Dari penjelasan yang telah penulis kutip dapat dipahami bahwa Shaḥrūr meyakini bahwa sumber pengetahuan manusia adalah realitas materi yang kongkrit dimana pengetahuan tersebut didapat manusia dari pengindraan. Oleh karena itu Shaḥrūr menolak aliran idealisme yang menyatakan bahwa pengetahuan manusia adalah penggalan kembali atas pengetahuan yang telah ada sebelumnya dalam dunia ide, sekaligus

⁵⁹ Penting untuk dicatat, Shaḥrūr memaknai teks berbeda dengan 'ulama' terdahulu, yang beranggapan bahwa, sunnah ijma' merupakan teks. Namun bagi Shaḥrūr, teks hanyalah al-Qur'an, sementara apa di luar al-Qur'an hanyalah interpretasi atas al-Qur'andan tidak layak dijadikan sumber pengetahuan, karena kebenarannya yang bersifat relatif. Muḥammad Shaḥrūr , *al-Kitāb wa al-Qur'an*.....,36

⁶⁰ Muḥammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mua'āshirah* (Damaskus : al-Ahaly,1990),42

menentang pengetahuan intuitif atau *'irfani*. Keyakinan ini didasarkan pada surat an-Nahl ayat 78

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُم السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ
وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (٧٨)

Artinya : Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam Keadaan tidak mengetahui sesuatupun, dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan dan hati, agar kamu bersyukur.

Dengan dasar empirisisme, maka teori kebenaran pengetahuan yang digunakan adalah teori korespondensi. Dimana teori ini menekankan kesesuaian antara konsepsi pikiran dan realitas yang ada. Teori inilah yang melengkapi basis pengetahuan ilmu-ilmu keagamaan. Selain berpedoman pada realitas empiris, Shaḥrūr juga menekankan potensi rasionalitas manusia. Dalam hal ini Shaḥrūr juga menjelaskan bahwa akal manusia mampu memahami dan mengetahui alam dan tidak ada batas henti bagi akal manusia untuk mengetahuinya. Hal ini berarti Shaḥrūr juga mengakui kebenaran rasionalitas, asalkan sesuai dengan realitas.

Basis epistemologi empirisisme dan rasionalisme yang digunakan Shaḥrūr inilah yang mendasari Fanani mengatakan bahwa ia menganut epistemologi kantianisme atau kritisisme ala Immanuel Kant. Tidak sampai di situ Fanani mengatakan bahwa epistemologi yang digunakan oleh Shaḥrūr adalah kantianisme plus, ini karena tambahan sumber pengetahuan yakni berupa wahyu atau kalam Allah yang digunakan oleh Shaḥrūr disetiap pemikiran-pemikirannya. Bagi Fanani dengan epistemologi kantianisme plus ini, Shaḥrūr berupaya untuk menyerukan sebuah ajaran

filsafat Islam modern yang berpijak pada perpaduan akal, wahyu dan indera untuk mencapai pengetahuan teoritis.⁶¹ Karena hal ini jugalah Shaḥrūr menolak dengan tegas epistemologi *ishrāqiyah-ilhāmīyyah* yang dipakai oleh para ahli *‘irfan* atau mereka yang menamakan dirinya sebagai “ahli *kasyf*”.

Akhirnya, dapat dikatakan bahwa epistemologi yang digunakan oleh Shaḥrūr merupakan epistemologi yang khas. Bila dalam dunia filsafat, perpaduan antara rasionalisme dan empirisisme melahirkan metode ilmiah (*scientific method*), sementara metode ilmiah melahirkan pengetahuan ilmiah (*scientific knowledge*).⁶² Maka, perpaduan antara wahyu, akal dan indera yang diusung oleh Shaḥrūr akan melahirkan pengetahuan keIslaman yang modern dan segar karena selalu melibatkan sejarah prestasi ilmiah di sepanjang waktu.

Adapun secara metodologis dalam mendalami al-Qur’an Shaḥrūr telah menjelaskan beberapa dasar metodologis yang digunakannya. Beberapa diantaranya ialah

1. Memaksimalkan seluruh potensi karakter linguistik Arab dengan bersandar pada tiga pondasi, yaitu metode linguistik Abu Ali al-Fārīsi, kombinasi metode linguistik Ibnu Jinni dan Abdul Qāhir al-Jurjāni dan syair Arab jahiliyyah.

⁶¹ Muhyar Fanani, *Fiqh Madani*.....,55.

⁶² Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum* (Bandung : Remaja Rosdakarya, 2003),25.

2. Shaḥrūr bersandar pada produk akhir ilmu linguistik modern yang menyatakan bahwa bahasa manapun tidak memiliki karakter sinonim dan yang benar adalah sebaliknya. Karena itu, untuk mendukung dasar ini, Shaḥrūr menggunakan kamus *Maqāyis al-Lughāh* karya Ibnu Fāris murid Tha'lab yang menolak sinonimitas dalam bahasa, walaupun Shaḥrūr juga mengaku untuk tidak menafikan keberadaan kamus lainya. Terkait dengan pendekatan linguistik yang pakai oleh Shaḥrūr, di dalam penelitian yang dilakukan oleh Ahmad Zakki Mubarak dikatakan bahwa Shaḥrūr dikategorikan seorang strukturalis karena kedekatan metodologis yang ada dalam kajian strukturalisme Ferdinane de Saussure. Namun Zakki sendiri menganggap gegabah jika Shaḥrūr dikatakan sebagai penganut strukturalisme, karena “isme” dalam konteks tersebut hanyalah sebuah simplifikasi.⁶³
3. Bertolak pada karakteristik ajaran Islam yang senantiasa relevan dengan setiap tempat dan waktu. Maka, Shaḥrūr beranggapan bahwa *al-Kitāb* yang diturunkan kepada Nabi Muḥammad, harus dipahami seolah-olah Nabi baru saja wafat dan telah menyampaikanya pada kita. Karena itu, nalar yang digunakan dalam memahami *al-Kitāb* adalah nalar modern abad dua puluh. Adapun terkait dengan produk *al-Turāth*, Shaḥrūr menganggap bahwa itu semua merupakan hasil interaksi mereka yang direfleksikan dari problematika sosial, ekonomi dan politik pada fase zaman tertentu. Karena itu, *al-Turāth* tidak ada

⁶³ Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer ala Muḥammad Shaḥrūr* (Yogyakarta : Elsaq Press, 2007), 305.

yang bersifat sakral, sehingga kita harus mengkultuskannya, karena sakralitas hanya dimiliki oleh *al-Kitāb* semata.

4. Allah tidak perlu memberi petunjuk untuk diriNya sendiri, melainkan Ia menurunkan *al-Kitāb* untuk manusia. Oleh karena itu, seluruh kandungan *al-Kitāb* pasti dapat dipahami sesuai dengan kemampuan akal. Karena itu, Shaḥrūr menolak pendapat yang menyatakan bahwa terdapat ayat dalam *al-Kitāb* yang tidak dapat dipahami, dan hanya Allah semata yang mengetahui kandungannya.
5. Allah meninggikan posisi akal dengan cara mengungkapkannya dalam firman-firmanNya. Asumsi yang digunakan Shaḥrūr ialah pertama, tidak ada pertentangan antara akal dan wahyu. Kedua, tidak ada pertentangan antara wahyu dan realitas yang berupa kebenaran informasi dan rasionalitas penetapan hukum.⁶⁴

Adapun terkait dengan dasar metodologis diferensiasi atas terma-terma al-Qur'an penulis dapat menggarisbawahi bahwa terdapat metode dan pendekatan yang berpengaruh besar atas kesimpulan-kesimpulan Shaḥrūr yang sangat kontroversial. metode dan pendekatan tersebut ialah intratekstualitas yang dikombinasikan dengan pendekatan antisionimitas.

Metode intratekstualitas yang digunakan Shaḥrūr dalam mendalami makna-makna yang ada di dalam al-Qur'an merupakan sebuah cara yang menggabungkan atau mengkomparasikan seluruh ayat yang memiliki kesamaan tema. Namun pada hakikatnya, metode tersebut bukanlah sesuatu

⁶⁴ Muḥammad Shaḥrūr , *al-Kitāb wa al-Qur'ān*....,44-45

yang baru dalam tradisi penafsiran al-Qur'an, jauh sebelum Shaḥrūr sudah terdapat metode tafsir *Mauḍu'i* yang menafsirkan ayat dengan menganalisis ayat-ayat yang memiliki kesamaan topik.⁶⁵ Hal tersebut didasarkan pada karakteristik daripada al-Qur'an itu sendiri yang "*yufassiru ba'duhu ba'dan*", yakni ayat satu dengan yang lain saling berkaitan dan menafsirkan. Walaupun memiliki kesamaan secara metodologis, dilihat dari segi praktisnya antara mufassir satu dengan yang lainnya terkadang memiliki perbedaan baik pemilahan ayat maupun pendekatannya.⁶⁶

Meskipun secara metode intratektualitas telah dikenal dalam tradisi penafsiran al-Qur'an, namun ada beberapa perbedaan mendasar antara Shaḥrūr dengan *mufassir-mufassir* yang lainnya. Perbedaan tersebut, pertama terletak pada dasar fundamental yang digunakan Shaḥrūr berkaitan dengan metode intratektualitas. Shaḥrūr menganggap bahwa metode yang dikembangkannya tersebut mendapat justifikasi dari al-Qur'an melalui pembacaanya atas Q.S al-Muzammil ayat 4

أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا (٤)

Artinya : atau lebih dari seperdua itu. dan bacalah al-Quran itu dengan perlahan-lahan.

Kata kunci yang digunakan Shaḥrūr dalam memahami ayat tersebut terletak pada kata *tartīl*. Berbeda dengan 'ulama' lain yang mengartikan bahwa *tartīl* ialah melafalkan ayat dengan perlahan atau dibaca dengan tilawah atau

⁶⁵ Arifin Hidayat, "Metode Penafsiran Al-Qur'an Menggunakan Pendekatan Linguistik (Telaah Pemikiran M. Shaḥrūr)", *Jurnal Madaniyyah*, 2 (Agustus, 2014), 214.

memperindah bacaan (*al-tānnuq fi tilāwatihī*). Hal tersebut senada dengan penafsiran Imām Zamakhsahri yang mengartikan “hendaklah seseorang memperindah bacaan al-Qur’an dan penulisan huruf-hurufnya”.⁶⁷ Shaḥrūr justru menganggap bahwa kata tersebut harus dikembalikan pada arti kebahasaanya. Makna *ar-ratl* menurut Shaḥrūr dilihat dari sisi linguistikalitasnya ialah “menyusun dan mengaturnya”. Argumentasi berikutnya yang dijadikan dasar dari pemaknaan ayat di atas ialah terletak pada ayat sesudahnya “*innā sanuḥiqi ‘alaika qaulan thāqīla*) yang menurut Shaḥrūr sama sekali tidak ada kaitanya dengan memperindah bacaan. Alasan yang digunakan ialah karena karakter sulit atau berat pada redaksi “*qaulan thāqīla*” tidak dimaksudkan sebagai kesulitan dalam pengucapan, melainkan kesulitan dalam memahami kandungan ilmu yang ada dalam al-Qur’an. Dengan demikian, ayat “*wa rattilil Qur’āna tartīla*” harus dimaknai dalam konteks yang sama, yakni menyusun ayat-ayat al-Qur’an yang memiliki kesamaan tema dalam sebuah rangkaian, sehingga mudah memahaminya.⁶⁸

Tidak hanya sampai di situ, Shaḥrūr juga menggunakan semantik dengan analisis sintagmatis-paradigmatis untuk mendapatkan ide yang relatif mendekati kebenaran. Analisis paradigmatis ialah suatu analisis pencarian dan pemahaman terhadap sebuah konsep (makna) suatu simbol (kata) dengan cara mengaitkannya dengan konsep dari simbol-simbol lain

⁶⁷ Muḥammad Shaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al Qur’an Kontemporer*, Terj Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri, (Yogyakarta : Kalimedia, 2015),31.

⁶⁸ Muḥammad Shaḥrūr , *al-Kitāb wa al-Qur’ān.....*,197

yang mendekati dan atau yang berlawanan. Dalam hal ini, Shaḥrūr sepakat dengan Ibnu Fāris yang mengatakan bahwa di dalam bahasa Arab tidak terdapat sinonim, sebab setiap kata mempunyai kekhususan makna.⁶⁹

Sementara analisis sintagmatis memandang makna setiap kata pasti dipengaruhi oleh relasinya secara linear dengan kata-kata di sekelilingnya.⁷⁰ Analisa sintagmatik dilakukan melalui pelacakan konteks logis dalam sebuah teks dimana kata tersebut digunakan. Analisa konteks ini didasarkan oleh hubungan antara kata tersebut dengan kata-kata di sekelilingnya. misalnya ketika mengartikan makna *'iṣmah (ma'ṣum)* bagi Nabi Muḥammad dalam QS. al-Ma'idah: 67

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ
يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ (٦٧)

Artinya : Hai rasul, sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu. dan jika tidak kamu kerjakan (apa yang diperintahkan itu, berarti) kamu tidak menyampaikan amanat-Nya. Allah memelihara kamu dari (gangguan) manusia. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang kafir.

Shaḥrūr mendasarkan makna kata tersebut dengan katakata yang berada di sekelilingnya. Karena awal ayat ini berisi tentang perintah agar Nabi menyampaikan risalah yang telah diterima, maka Shaḥrūr membatasi makna *iṣmah* Nabi Muḥammad hanya dalam hal yang telah disebut dalam awal ayat yaitu jaminan Allah bahwa Nabi

⁶⁹ Abdullah Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, *Studi Al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 138-139.

⁷⁰ Sahiron Syamsuddin, "Metode Intratektualitas Muḥammad Shaḥrūr dalam Penafsiran al-Qur'ān" dalam *Studi al-Qur'an Kontemporer* (ed.) Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 137 – 139.

Muhammad adalah *ma'sum* (terpelihara) sebagai pembawa risalah yang jujur dan terbebas dari melakukan distorsi atau reduksi terhadap *al-Tanzil* yang telah diwahyukan kepadanya.⁷¹

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan pada sisi metodologis, berkaitan dengan diferensiasi atas tema-tema al-Qur'an Shaḥrūr berpegang pada beberapa prinsip dan pendekatan. Pertama prinsip intratektelualitas yang mengkaji makna al-Qur'an dengan menganalisis ayat-ayat yang memiliki kesamaan topik, kemudian Shaḥrūr menganalisisnya dengan pendekatan sintagmatis-paradigmatis. Kemudian prinsip linguistik yang diinspirasi dari Ibnu Fāris terkait dengan penelokanya terhadap sinonim di dalam kata-kata tertentu. Karenanya, Shaḥrūr menggunakan prinsip ant sinonimitas untuk mengurai makna-makna disetiap term dalam al-Qur'an yang dianggap sama oleh 'ulama' lain.

B. Diferensiasi atas Tema-tema Al-Qur'an

Berdasarkan penelusuran yang telah penulis lakukan pada karya Shaḥrūr *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah* terdapat banyak kata kunci (*keyword*) yang terkait diferensiasi atas tema-tema al-Qur'an. Diantaranya Shaḥrūr membedakan antara *al-Kitāb*, *Kitāb*, *al-Qur'an*, *al-dhikr*, *al-Furqān*, *Ummul Qur'ān*, *Muhkāmāt*, *Mutashābihāt*, *Kitāb al-Risālah*, *Kitāb al-Nubuwwah* dan *Tafṣīl al-Kitāb*. Karenanya, agar

⁷¹Nur Mahmudah, "Al-Qur'an Sebagai Sumber Tafsir Dalam Pemikiran Muhammad Shaḥrūr", *Hermeneutik*, 2 (Desember, 2014), 267.

penulisan pada bab ini tidak sporadis, maka penulis akan menyusunnya secara sistematis dan skematis, dimana penulis akan mengambil beberapa tema besar yang mana di dalamnya akan memuat poin-poin terkait dengan pembahasan diferensiasi atas tema-tema al-Qur'an.

1. *Al-Kitāb* dan *al-Qur'ān*

Sebelum menguraikan maksud dari istilah *al-Kitāb* yang ada dalam mushaf, Shaḥrūr terlebih dahulu menelisik arti *al-Kitāb* secara etimologi berdasarkan akar katanya. Kata *al-Kitāb* berasal dari akar kata *ka-ta-ba* yang dalam bahasa Arab berarti pengumpulan sesuatu dengan sesuatu yang lain untuk memperoleh manfaat atau untuk membentuk sebuah tema yang sempurna.⁷² Berdasarkan analisis sinkronis, Shaḥrūr juga menganalogikan dengan istilah-istilah yang digunakan dalam bahasa Arab, seperti ketika seorang mengumpulkan hadis-hadis berdasarkan tema shalat, maka pengumpulan tersebut akan dinamakan dengan "*kitāb al-ṣalāh*" (bab shalat). Demikian juga pengumpulan hadis-hadis yang bertema puasa, maka pengumpulan tersebut akan dinamakan dengan "*kitāb as-ṣaum*" (bab puasa).⁷³

Berdasarkan telaah kebahasaan tersebut, Shaḥrūr beranggapan ketika dalam mushaf disebutkan "*kitāban mutashābihān*" (al-Zumar: 23), maka yang dimaksudkan di dalam ayat tersebut tidak seluruh ayat-ayat yang ada di dalam mushaf, tetapi

⁷²Muḥammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*.....,51.

⁷³Ibid,52.

hanya kumpulan ayat-ayat *mutashābihāt*. Ketika Allah berfirman surat ali-Imran dengan redaksi “*kitāban mua’ajjala*”, berarti yang dimaksudkan hanya kumpulan berbagai unsur yang apabila berkumpul menyebabkan fenomena kematian, bukan seluruh ayat dalam mushaf.

Sebagai konsekuensi dari analisis kebahasaan ini, maka bagi Shaḥrūr merupakan kesalahan besar jika redaksi “*kitāb*” dalam mushaf dimaknai sebagai keseluruhan dari firman Allah. Karena menurutnya, dalam lembaran-lembaran mushaf dari surat al-Fatihah hingga al-Nas terdiri dari berbagai macam *Kitāb* dalam pengertian “tema” dimana di dalam *Kitāb-Kitāb* tersebut terdiri dari berbagai macam sub *Kitāb*. Contohnya, “*kitāb al-‘ibādat*” terdiri dari *kitāb shālat*, *kitāb al-ṣaum*, *kitāb al-zakāt*, *kitāb al-hāji* dan lain sebagainya.

Dari sini kemudian Shaḥrūr membedakan antara “*al-kitāb*” dengan “*Kitāb*”. Ketika kata *al-kitāb* ditulis menggunakan *al* (*ma’rifat/definitive/tertentu*), berarti ia merujuk pada pengertian sekumpulan tema-tema yang diwahyukan Allah kepada Nabi Muḥammad berupa teks (*naṣ*) dan kandungannya (*al-muhtawā*), yang kesemuanya terkumpul dalam mushaf, mulai dari surat al-Fātihah sampai surat al-Nas. Lihat misalnya firman Allah: *dhālika al-kitāb lā raiba fih* (QS. al-Baqarah: 2). Akan tetapi, jika kata *kitāb* ditulis tanpa menggunakan *al*, seperti dalam ayat *kitāban mutashābihan* (QS. al-Zumar : 23), maka ia hanya mencakup satu tema, yakni sekumpulan ayat-ayat *mutashābih*, bukan seluruh ayat al-Qur’an. Demikian pula

dalam ayat yang berbunyi *kitāban mu'ajjalan* (QS. Ali Imran: 145), maka yang dimaksud adalah tema yang hanya berkaitan dengan kematian.⁷⁴

Dalam surat ali-Imran ayat 7 telah disebutkan bahwa *al-Kitāb* terbagi menjadi beberapa *Kitāb*.

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ
مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ
تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ
رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (٧)

Artinya : Dia-lah yang menurunkan Al Kitāb (al-Quran) kepada kamu. di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang Muhkāmaat, Itulah pokok-pokok isi al-Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyaabihaat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, Maka mereka mengikuti sebahagian ayat-ayat yang mutasyaabihaat daripadanya untuk menimbulkan fitnah untuk mencari-cari ta'wilnya, Padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah. dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyaabihaat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami." dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal.

Berangkat dari ayat tersebut, Shahrūr menjelaskan bahwa *al-Kitāb* memuat beberapa Kitāb (tema). Pertama, *al-Kitāb al-Muhkam*. *Kitāb* ini merupakan kumpulan ayat-ayat *Muhkamāt*, yang secara khusus didefinisikan sebagai *umm al-Kitāb*, sebagaimana dalam redaksi “*minhu ayat al-muhakamāt*”. Ayat-ayat *Muhkamāt* merupakan hukum-hukum yang disampaikan kepada Nabi Muḥammad yang memuat prinsip-prinsip perilaku manusia yaitu ibadah, *mua'amalah* dan akhlak.

⁷⁴ Muḥammad Shahrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika*....,68.

Ayat-ayat jenis *Muhkamat* menurut Shaḥrūr berfungsi sebagai pembeda antara yang halal dan haram. Kedua, *al-Kitāb al-Mutashābihāt* adalah kumpulan hakikat yang diberikan oleh Allah kepada Nabi Muḥammad yang sebagian besar darinya bersifat *ghaibiyyat*, yaitu hal-hal yang belum diketahui oleh kesadaran manusia ketika *al-Kitāb* diturunkan. Kitāb ini berfungsi untuk membedakan yang *hāq* dan *bathīl*. Ketiga, Kitāb yang tidak *Muhkam* atau *Mutashābih* (*lā muhkam walā mutashābih*). Penggolongan ini oleh Shaḥrūr didasarkan atas redaksi “*wa ukharu mutashābihāt*” tidak berburnyi “*wal ukharu mutashābihāt*” dengan *al ta’rif* (*ma’rifat*) pada kata “*ukharu*”. Hal ini bagi Shaḥrūr mengindikasikan adanya Kitāb yang tidak *Muhkam* ataupun *Mutashābih*. Istilah ini bagi Shaḥrūr terdapat penamaan khusus di dalam surat Yunus ayat 37 yaitu “*Tafṣīl al-Kitāb* ”.⁷⁵

وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ
وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٣٧)

Artinya : tidaklah mungkin Al Quran ini dibuat oleh selain Allah; akan tetapi (Al Quran itu) membenarkan Kitāb-Kitāb yang sebelumnya dan menjelaskan hukum-hukum yang telah ditetapkannya, tidak ada keraguan di dalamnya, (diturunkan) dari Tuhan semesta alam.

Jika *al kitāb al-Muhkam* ialah *ummul Kitāb* dan Kitāb yang tidak *Muhkam* dan *mutashābih* (*lā muhkam walā mutashābih*) adalah *Tafṣīl al-Kitāb*, lantas bagaimana dengan *al-Kitāb al-Mutashābihāt*. Terkait hal ini, Shaḥrūr merujuk pada Q.S al-Hijr ayat 87.

⁷⁵ Muḥammad Shaḥrūr , *al-Kitāb wa al-Qur’ān*.....,55.

وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ (٨٧)

Artinya : dan Sesungguhnya Kami telah berikan kepadamu tujuh ayat yang dibaca berulang-ulang dan *al-Qur'an* yang agung.

Ayat ini bagi Shaḥrūr mengindikasikan bahwa di dalam *al kitāb al-Mutashābih* terdiri atas *al-Qur'an dan as-sab'u mathāni*. Penggolongan atas tema ini didasarkan karena format dari *Kitāb* tersebut yang informatif (*ikhbariyyah*), tidak mengandung perintah maupun larangan dan seluruhnya terdiri dari ayat-ayat tentang berbagai berita (*amba'*).⁷⁶

Alasan Shaḥrūr memasukan *al-Qur'ān* sebagai *al-Kitāb al-Mutashābihāt* ialah karena *al-Qur'an* memiliki karakter *Tashabbuh*. Dalam pemikirannya *Tashabbuh* ialah bentuk teks yang tetap (absolut), akan tetapi kandungannya bersifat dinamis, ia akan senantiasa membutuhkan penakwilan sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Karakter *tashabbuh* ini bagi Shaḥrūr tidak ada yang dapat menyusunnya, kecuali oleh sesuatu yang mengetahui hakikat absolut.⁷⁷

Sedangkan pada *Sab'u Mathāni* mengambil dasar hadis yang diriwayatkan pada *Jami' al-Ushul* yaitu “ *alā inni utītu hadhā al-Kitāb wa mithlahu ma'ahū*”. maksud dari “sesuatu yang semisal dengannya” bagi Shaḥrūr ialah *Sab'u Mathāni*, karena itulah dalam surat al-Hijr ayat 87 antara *al-Qur'ān* dan *Sab'u Mathāni* disejajarkan. Terkait dengan dasar argumentasi mengapa *al-Qur'ān* dan *Sab'u Mathāni* di sejajarkan pada posisi *tashabbuh* ialah seperti apa yang termuat dalam

⁷⁶ Ibid,56.

⁷⁷ Muḥammad Shaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika....*,77

surat al-Zumar : 23, yakni dalam redaksi “*Allahu nazzala ahsanal hadith kitāban mutashābihā mathāniyā*”

Dari sini telah diketemukan dimana posisi *al-Qur’ān* dalam kerangka berfikir Shaḥrūr, dimana *al-Qur’ān* bagi Shaḥrūr bukanlah seluruh kandungan dari mushaf, seperti yang dipahami oleh umat Islam pada umumnya, melainkan ia hanya memuat ayat-ayat yang mengandung pengetahuan objektif di luar kesadaran manusia. Adapun terkait *Sab’u Mathāni* akan penulis paparkan dalam sub bab tersendiri, karena pembahasan tentang *al-Qur’ān* (dalam prespektif Shaḥrūr) masih kompleks, sehingga harus dipisahkan.

Istilah *al-Qur’ān* menurut Shaḥrūr hanya merujuk pada pengertian sebagian dari isi *al-Kitāb*, berupa ayat-ayat *mutashābihāt*, yaitu ayat-ayat yang berisi tentang hakikat kebenaran objektif di luar kesadaran manusia.⁷⁸ Dengan demikian, *al-Qur’ān* itu tidak sama dengan *al-Kitāb*. Hal ini didasarkan pada salah satu ayat yang menyatakan *tilka āyāt al-kitāb wa qur’ānin muḥinin* (QS. al-Hijr : 1). Kata *Qur’ān* yang di-‘*athaf*-kan pada kata *al-Kitāb* mengindikasikan bahwa antara *al-Kitāb* dan *al-Qur’ān* adalah berbeda.

Sebagaimana dalam kaidah linguistik Arab, jika terdapat *waw* ‘*athaf* dalam suatu kalimat maka ia memiliki dua fungsi. *Pertama*, fungsi *li al-taghayyur* (membedakan *ma’ṭūf* dan *ma’ṭūf ‘alaih*). Jika dikatakan, misalnya: *jā’a Muḥammad wa Ahmad* (Muḥammad dan

⁷⁸ Muḥammad Shaḥrūr , *al-Kitāb wa al-Qur’ān*.....,57.

Ahmad telah datang). Kalimat tersebut berarti bahwa Muḥammad berbeda dengan Ahmad, Muḥammad bukanlah Ahmad, dan demikian sebaliknya, Ahmad bukanlah Muḥammad. *Kedua*, fungsi *'athf al-khāsh 'ala al-'āmm* (meng-'*athaf*-kan yang khusus pada yang umum). Artinya, yang disebut secara khusus itu memiliki nilai penting dan ia merupakan bagian dari yang umum. Seperti dalam firman Allah, *tanazzal al-malā'ikah wa ar-rūh* (para malaikat dan *ar-rūh* turun). Dengan demikian, *ar-rūh* dalam kalimat tersebut merupakan bagian dari kelompok malaikat.⁷⁹

Dengan analisis linguistik tersebut, Shaḥrūr sampai pada kesimpulan bahwa *al-Qur'ān* itu berbeda dari *al-Kitāb*. Istilah *al-Kitāb* adalah keseluruhan tema-tema yang terkandung dalam mushaf, mulai dari surat al-Fatihah hingga surat an-Nās dan ia lebih luas cakupannya daripada *al-Qur'ān*.

2. Kandungan *al-Qur'ān* dan *Sab'u Mathāni*

a. Kandungan *al-Qur'ān*

Setelah pembedaan (diferensiasi) atas terma-terma kunci dalam kerangka berfikir yang digunakan oleh Shaḥrūr, maka langkah selanjutnya ialah mendalami kandungan yang termuat dalam *al-Qur'ān* dan *Sab'u Mathāni* sesuai dengan prespektif yang digunakannya. Pasalnya, pembedaan (diferensiasi) yang telah

⁷⁹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta : LKiS,2010),143

dilakukan oleh Shaḥrūr bukan hanya pada dataran penggolongan jenis Kitāb, melain pembedaan tersebut juga memiliki kedalaman makna dan implikasi-implikasi metode penafsiran yang harus dilakukan. Karena itu pembahasan ini disendirikan.

Di awal telah penulis uraikan bahwa *al-Kitāb al-Mutashābih* terdiri atas *al-Qur'ān* dan *Sab'u Mathāni*. *Al-Qur'ān* bagi Shaḥrūr, merupakan kumpulan aturan hukum objektif yang mengatur segala eksistensi fenomena perubahan alam dan peristiwa partikular yang terjadi pada manusia. Keobjektifan (*al-Hāq*) pada karakter *al-Qur'ān* telah tersirat dalam surat al-Aḥqaf ayat 7 dimana orang kafir menyebutkan *al-Qur'ān* sebagai *al-Hāq* “*qāla alladhīna kafarū lilhaqqi*”

Pada terma *al-Qur'ān* hal yang harus diperhatikan ialah pembedaan terkait penyebutan *al-Qur'ān* dalam mushaf baik yang menggunakan *lām ta'rīf (ma'rifat)* maupun yang tidak (*nākirah*), karena keduanya memiliki implikasi pemaknaan yang berbeda secara substansial.

Bagi Shaḥrūr ketika *al-Qur'ān* disebut dengan atribut *lām ta'rīf (ma'rifat)*, sehingga menjadi kata benda tertentu, maka ia merujuk pada dirinya sendiri. Seperti dalam surat Yasin ayat 2

وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ (٢)

Adapun jika *al-Qur'ān* disebut dengan redaksi *nākirah*,

maka ada kemungkinan ia merujuk pada bagian tertentu dari al-Qur'an, bukan keseluruhannya.⁸⁰ Seperti dalam surat al-Buruj ayat 21-22

بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ (٢١) فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ (٢٢)

Berangkat dari diferensiasi atas atribut penyebutan *al-Qur'ān* dalam *al-Kitāb* di atas lantas kemudian Shahrūr merinci beberapa kandungan yang termuat dalam *al-Qur'an*. Diantaranya ialah :

(1) Bagian *al-Qur'ān* yang tetap (*al-Juz al-thābit*)

Terdapat pada *lauḥ al-Mahfūz* (al-Buruj : 22). Bagian ini bagi Shahrūr merupakan aturan-aturan universal yang mengatur segala eksistensi sejak penciptaan alam semesta. Bagian ini berisi aturan objektif seperti hukum evolusi, gravitasi, kematian, kiamat dan hari kebangkitan. Dimana dalam hukum-hukum tersebut tidak dapat berubah demiki kepentingan seseorang, dan bagian ini bukan merupakan wilayah permohonan do'a, karena ketetapanannya yang tidak bisa berubah.⁸¹

Pada bagian ini dalam *al-Kitāb* oleh Allah diistilahkan dengan *kalimātullah* dengan redaksi "*lā mubaddila likālimatih*" (al-Kahfi: 27) kalimat Allah merupakan hakikat segala eksistensi yang ketetapanannya tidak dapat dirubah. Bagi

⁸⁰ Muḥammad Shahrūr , *Prinsip dan Dasar Hermeneutika*.....,96.

⁸¹ Muḥammad Shahrūr , *al-Kitāb wa al-Qur'ān*.....,74

Shahrūr wilayah ini merupakan ranah keilmuan filsafat yang mempelajari kosmologi atau hakikat segala eksistensi, karena filsafat merupakan induk segala ilmu pengetahuan.⁸²

(2) Bagian *al-Qur'ān* yang berubah

terdapat pada *imām al-mubīn*. Seperti yang tersirat pada surat Yasin : 12

إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ
فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ (١٢)

Artinya : Sesungguhnya Kami menghidupkan orang-orang mati dan Kami menuliskan apa yang telah mereka kerjakan dan bekas-bekas yang mereka tinggalkan. dan segala sesuatu Kami kumpulkan dalam Imām mubin.

Dalam bagian ini terbagi menjadi dua yaitu hukum partikular atau peristiwa dan kisah-kisah historis (*al-Qaṣaṣ*). Pertama, terkait peristiwa atau hukum partikular sebagai contohnya peristiwa hujan, perubahan angin, keragaman warna kulit dan lain sebagainya. Hujan merupakan peristiwa alam yang objektif, namun ketetapannya tidak bersifat *qādim*, peristiwa tersebut masih berpeluang untuk berubah. Karena itu, bagian ini merupakan wilayah permohonan do'a.⁸³

Bagian ini dalam *al-Kitāb* diistilah dengan *ayatullah* seperti firmannya *wa min ayātihi khalqu al-samāwāti wa al-ard...*(al-Rum :22). Di sisi lain, pada bagian ini merupakan

⁸² Ibid.

⁸³ Muḥammad Shahrūr , *al-Kitāb wa al-Qur'ān*.....,74-75

ranah eksplorasi bagi para ilmuwan untuk memahami peristiwa dan hukum partikular yang Allah ciptakan (*ayātullah*).

Sedangkan yang kedua ialah *al-Qaṣaṣ* atau kisah-kisah historis. Pada bagian ini terdapat dua penjelasan yaitu argumentasi *al-Qaṣaṣ* merupakan bagian dari *al-Qur'ān* dan *al-Qaṣaṣ* merupakan bagian dari *imām al-mubīn*. Pertama, penegasan *al-Qaṣaṣ* adalah bagian dari *al-Qur'ān* ialah pada surat Yusuf : 3

نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْعَافِينَ (٣)

Artinya : Kami menceritakan kepadamu kisah yang paling baik dengan mewahyukan al-Quran ini kepadamu, dan Sesungguhnya kamu sebelum (kami mewahyukan) nya adalah Termasuk orang-orang yang belum mengetahui.

Adapun penegasan bahwa *al-Qaṣaṣ* merupakan bagian dari *imām al-mubīn*, tersirat pada surat yang memuat kisah-kisah dalam *al-Qur'ān* diantaranya : surat Yusuf “*alim lam ra, tilka ayat al-Kitāb al-Mubīn*, surat Syu'ara “*thā, sin mim, tilka ayāt al-Kitāb al-mubīn*, dan surat *al-Qaṣaṣ* “*thā sīn mīm, tilka ayat al-Kitāb al-Mubīn*”.⁸⁴ Berangkat dari dasar tersebut Shahrūr menyimpulkan bahwa *al-Qaṣaṣ* (kisah historis) merupakan bagian dari *al-Qur'ān* yang berubah (*al-imām al-Mubīn*), perubahan ini terletak pada perkembangan sejarah manusia dan perkembangan ilmu pengetahuan

⁸⁴ Muḥammad Shahrūr , *al-Kitāb wa al-Qur'ān*.....,76

manusia, setiap kali pengetahuan manusia meningkat maka semakin mantaplah *ta'wil* atau pembuktian terhadap ayat-ayat yang berbicara tentang kisah (*Qaṣas*).

Dua bagian antara *lauḥ al-Maḥfūz* dengan *imām al-Mubīn* merupakan karakter materi objektif dan keduanya disebut dengan *al-Qur'ān*. Hal tersebut bagi Shahrūr juga senada dengan artinya, yakni “membandingkan” antara hukum umum pada eksistensi dengan hukum khusus, juga dengan garis perjalanan sejarah manusia. Demikianlah Shharur memahami bahwa *al-Qur'ān* adalah dimensi objektif yang riil dalam *al-Kitāb*.

Poin berikutnya yang menarik dari pemikiran Shahrūr ialah terkait dengan konsekuensi dari tesis yang menyatakan bahwa *al-Qur'ān* adalah realitas objektif yang berada di luar kesadaran manusia. Hal tersebut berimplikasi bahwa dalam *al-Kitāb* hanya *al-Qur'ān* saja yang mengandung sisi kemukjizatan, sedangkan *ummul Kitāb* sama sekali tidak memiliki sisi kemukjizatan, karena muatannya yang bersifat subjektif.⁸⁵

Implikasi lain dari tesis Shahrūr yang menyatakan bahwa *al-Qur'ān* memuat realitas objektif di luar kesadaran manusia ialah terkait dengan tidak adanya *Asbābun Nuzūl*

⁸⁵ Muḥammad Shahrūr , *Prinsip dan Dasar Hermeneutika....*,100.

dalam *al-Qur'ān*.⁸⁶ *Asbābun Nuzūl* menurut Shaḥrūr hanya terdapat pada ayat-ayat hukum dan *Tafṣīl al-Kitāb*. Hal tersebut juga di dasarkan atas ketetapan daripada *al-Qur'ān* yang termuat dalam *lauḥ al-Maḥfūz* (ketetapan) dan *Imām al-Mubīn* (peristiwa dan hukum partikular). Karena itu dalam *al-Qur'ān* tidak terdapat *Asbābun Nuzūl*.

b. Kandungan Sab'u Mathāni

Satu tema dalam *al-Kitāb al-Mutashābih* ialah *Sab'u Mathāni*, pembedaan (diferensiasi) antara *al-Qur'ān* dan *Sab'u Mathāni* diinkasikan oleh surat al-Hijr ayat 87 :

وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ (١٧)

Artinya : dan Sesungguhnya Kami telah berikan kepadamu tujuh ayat yang dibaca berulang-ulang dan al-Quran yang agung.

Ada beberapa poin penting yang di petik oleh Shaḥrūr dari ayat tersebut. Pertama, pemisahan antara *Sab'u Mathāni* dan *al-Qur'ān* dengan huruf '*athaf*' mengindikasikan bahwa antara keduanya berbeda, dan *Sab'u Mathāni* bukanlah bagian dari *al-Qur'ān*. Kedua, adanya kesetaraan antara keduanya, dalam hal ini Shaḥrūr berkesimpulan kesetaraan antar keduanya (*Sab'u Mathāni dan al-Qur'ān*) ialah terletak pada sisi *Kitāb al-Nubuwwah* yang di dalamnya mengandung ilmu.⁸⁷

Setelah pembedaan tersebut dilakukan, langkah

⁸⁶ Muḥammad Shaḥrūr , *al-Kitāb wa al-Qur'ān*.....,92.

⁸⁷ Muḥammad Shaḥrūr , *al-Kitāb wa al-Qur'ān*....., 96

selanjutnya yang digunakan oleh Shahrūr ialah menguraikan arti kebahasaanya berdasarkan kamus *maqāyis fi al-Lughāh*. Berdasar kamus tersebut disebutkan bahwa huruf *tsa*, *nun* dan *ya* adalah satu kata dasar yang berarti “dua kali pengulangan sesuatu” atau “menjadikan sesuatu dua hal yang saling berurutan”. Kata *al misnātu* artinya *ṭarfū al-zimān fi al-hias* “pengulangan sesuatu ujung tali pengikat berawal dari ujungnya”.⁸⁸ Berdasarkan analisis sinkronis seperti ini Shahrūr menyimpulkan bahwa *al-mathāni* berarti ujung (*ṭarfū*) tiap-tiap sesuatu. Maka, dalam konteks al-Kitāb dapat dipahami bahwa *mathāni* ialah ujung (*misnāh*) dari tiap-tiap surat (*fawāti as-suwār*). Akhirnya sampailah pada kesimpulan bahwa *Sab’u Mathāni* ialah tujuh ayat yang masing-masing berkedudukan sebagai pembuka surat.

Bentuk konkret dari *Sab’u Mathāni* dalam *al-Kitāb* menurut Shahrūr ialah (1) *alif lām mīm* (2) *Alif Lām Mīm Shād* (3) *Kaf Hā Yā ‘Aīn Shād* (4) *Yāsīn* (5) *Thā ha* (6) *Thā Sīn Mīm* (7) *Hā Mīm*.⁸⁹ Adapun terkait dengan huruf *muqāṭa’ah* yang lain seperti *alif lām mīm rā*, *alif lām mīm rā*, *thā sīn*, *nūn*, *qāf*, atau *shād* bagi sharur bukanlah pembuka surat, melainkan bagian ayat dari pembuka surat.

Selanjutnya huruf-huruf yang berkedudukan sebagai *Sab’u*

⁸⁸ Ibid,97.

⁸⁹ Ibid,97.

Mathāni tersebut, Shaḥrūr kemudian menjelaskan bagaimana kesitimewaan huruf-huruf tersebut. Bagi Shaḥrūr huruf-huruf tersebut merupakan rangkaian fonem yang membentuk *jawāmi' al-kalim* yang selama ini dipahami sebagai keindahan sastra Nabi (*al-balāghah al-nabawiyah*)⁹⁰. Dari pernyataan tersebut lantas kemudian Shaḥrūr menyimpulkan bahwa (1) *Sab'u Mathāni* memberikan dasar-dasar akustika fonetis yang membentuk asal-usul bahasa manusia, bukan hanya bahasa Arab. (2) Kesebelas fonem pada *Sab'u Mathāni* merupakan batas minimal pada bahasa manusia. (3) Kesebelas fonem yang terdapat dalam *Sab'u Mathāni* merupakan fonem yang universal, dari sini Shaḥrūr berpendapat bahwa kesebelas fonem tersebut merupakan titik temu seluruh bahasa manusia yang dipahami oleh akal.⁹¹

3. *Kitāb al-Risālah dan Kitāb al-Nubuwwah*

Setelah membedakan istilah *al-Kitāb* dan *al-Qur'ān*, Shaḥrūr lantas membagi kandungan *al-Kitāb* atau *Tanzīl al-Hakīm* (dalam bahasa Shaḥrūr) menjadi dua hal pokok, yaitu *Kitāb al-Risālah* dan *Kitāb al-Nubuwwah*. Perbedaan ini dikaitkan dengan kedudukan dan posisi Nabi Muḥammad, karena baginya *al-Kitāb* tidak bisa lepas dari Nabi Muḥammad sebagai penerima wahyu.

⁹⁰ Istilah *jawāmi' al-kalim* merupakan istilah yang muncul dari hadis Nabi yaitu "*uthītu jawāmi'a al-kalim wa ukhtushira li al-kalamu ikhtisāran*". Dari pemahaman yang perlu dicatat disini ialah bagaimana Shaḥrūr memahami *al-kalām* sebagai *al-aṣwāt* (himpunan berbagai fonem) dan setiap *kalam* manusia di muka bumi terdiri dari susunan fonem pada *jawāmi' al-kalim* (huruf-huruf *Sab'u Mathāni*).

⁹¹ Muḥammad Shaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika....*, 125-127.

Kitāb al-Risālah sebagai kedudukan Muḥammad sebagai Rasul berisi kaidah-kaidah bertindak bagi umat manusia, baik berupa *syā'ā'ir* (ibadah murni), mu'amalah, maupun akhlak yang tercakup dalam ayat-ayat *Muhkamāt* atau disebut *Umm al-Kitāb*. Sedangkan *Kitāb al-Nubuwwah* berisi sekumpulan pengetahuan tentang alam, sejarah, kisah-kisah, dan ayat-ayat yang berusaha menjelaskan hakikat wujud objektif (*hāqīqah al-wujūd al-mauḍu'ī*). *Kitāb al-Nubuwwah* termasuk kategori ayat-ayat *mutashābihāt* (*al-Qur'an*, *Sab'u Mathāni*, dan *tafṣīl al-kitāb*), dimana dalam *Kitāb* ini Muḥammad berposisi sebagai Nabi. Dalam *Kitāb al-Nubuwwah* ini tidak terdapat perintah ataupun larangan karena kesemuanya berisi tentang informasi atau berita. Ayat-ayat *al-Qur'ān* (*Kitāb al-Nubuwwah*) berisi hukum-hukum alam dan pengetahuan objektif yang berada di luar kesadaran manusia. Ayat-ayat tersebut turun tanpa *sabāb al-nuzūl*. Ayat-ayat ini berfungsi menjelaskan tentang hakikat wujud objektif dan membedakan antara yang *hāq* dan *batīl*.⁹²

Wujud objektif yang dimaksud di sini adalah sesuatu yang benar-benar wujud secara objektif, baik kita mengetahuinya ataupun tidak, baik kita mengimani ataupun mendustakannya. Sebagai contoh adalah informasi tentang kematian, hari kiamat, hari kebangkitan, surga, dan neraka. Semua itu merupakan wujud objektif dan benar-

⁹² Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*.....,56.

benar ada (*hāq*).⁹³ Kematian dan hari kebangkitan adalah sesuatu yang hak dan pasti terjadi, baik kita mempercayainya ataupun tidak. Oleh karena itu, ungkapan yang digunakan adalah *al-mautu hāq wa al-ba'thu hāq* (kematian itu benar adanya dan kebangkitan juga benar), dan bukan ungkapan *al-mautu ḥalāl wa al-ba'thu ḥalāl* (kematian itu halal dan kebangkitan adalah juga halal).

Jika *Kitāb al-Risalah* berisi kaidah-kaidah bertindak bagi umat manusia maka *Kitāb al-Risalah* berisi tentang *tashri'* (perundang-undangan), yakni kaidah-kaidah bertindak bagi umat manusia yang meliputi tiga hal pokok: (1) *asy-sya'ā'ir* (syi'ar-syi'ar agama), seperti zakat, shalat, puasa, dan haji; (2) *al-akhlāq* (moral atau etik); dan (3) ayat-ayat *tashr'i wa al-ahkām* yang di dalamnya berisi masalah *hudūd* (batas-batas hukum). Jika *Kitāb al-Nubuwwah* membedakan yang *hāq* dan *baṭīl*, maka *Kitāb al-Risalah* berfungsi untuk membedakan antara yang halal dan haram.⁹⁴ Menurut Shaḥrūr, *tashri'* tersebut bisa berubah sesuai dengan tuntutan perubahan situasi dan kondisi serta zaman dan tempat. Perubahan ini menuntut adanya metodologi untuk mengetahui batas-batas hukum yang harus diterapkan, karenanya Shaḥrūr juga menawarkan sebuah metodologi terkait persoalan ini yaitu *naẓariatul hudūd*.

Dalam pandangan Shaḥrūr, *Kitāb al-Risalah* bersifat subjektif,

⁹³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir...*, 145.

⁹⁴ *Ibid.*, 146

dalam arti tidak ada wujud di luar kesadaran manusia.⁹⁵ Sebagai contoh adalah wasiat Allah kepada umat manusia supaya berbakti kepada kedua orang tua. Dalam hal ini, seseorang mungkin saja mau berbakti kepada kedua orang tuanya, namun mungkin juga dia tidak mau berbakti kepada kedua orang tuanya. Demikian pula tentang perintah shalat. Manusia boleh jadi melaksanakan shalat, namun bisa juga dia tidak melaksanakannya. Oleh karena itu, ungkapan yang digunakan dalam *Kitāb al-Risālah (Umm al-Kitāb)* tidak menggunakan istilah *al-hāq* sebab ia berisi kaidah perilaku manusia. Ia bukanlah wujud objektif sebab manusia dalam hal ini diberi hak untuk memilih. Dengan lain ungkapan, *Kitāb al-Risālah* adalah sasaran bagi diterapkannya tugas-tugas syari'at, di mana manusia diberi hak untuk memilih, apakah akan mengerjakan perintah syari'at tersebut atau tidak.

Muḥammad sebagai Rasul diberi otoritas oleh Allah untuk melakukan ijtihad terhadap isi *Kitāb al-Risālah* dalam menerapkan hukum-hukum sesuai dengan konteks sosio-historisnya. Ini mengandung arti bahwa ijtihad rasul juga tidak terlepas dari konteks ruang dan waktu sehingga ia tentunya bukanlah sesuatu yang final dan tidak bisa diubah. Bagi Shaḥrūr, selain faktor ruang dan waktu, perubahan *tashri'* juga dapat disebabkan oleh perubahan sistem pengetahuan (epistemologi). Jika selama ini ada adagium yang berbunyi: *taghayyur al-ahkām bi taghayyur al-azmān wa al-amkān* (perubahan

⁹⁵ Muḥammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*.....,105.

hukum bisa disebabkan oleh perubahan waktu dan tempat), maka Shahrūr menyatakan: *anna al-ahkām tataghayyar bi taghayyur nuzūm al-ma'rifi* (sesungguhnya hukum bisa berubah karena perubahan sistem pengetahuan). Jika adagium ini ditarik ke wilayah interpretasi teks-teks *al-Qur'ān* maka perbedaan penafsiran juga sangat tergantung pada basis epistemologinya. Oleh karena itu, salah dan benar dalam penafsiran sebenarnya juga sangat tergantung pada basis pengetahuan dan epistemologi yang dipakai untuk menilainya.⁹⁶

Jika diperhatikan lebih cermat, kerangka analisis yang berupa diferensiasi antara *al-Kitāb* dan sesungguhnya memiliki implikasi yang sangat besar, terutama terkait dengan cara “membaca” *Tanzīl al-Hakīm. Al-Kitāb* yang berupa *Kitāb al-Risalah* dibaca dengan metode ijtihad, sedangkan *al-Qur'ān* yang berupa *Kitāb al-Nubuwwah (mutashābihāt)* dibaca dengan metode *ta'wil* saintifik. Jika untuk memahami *al-Kitāb* yang di dalamnya terdapat ayat-ayat *Muhkamāt* (ayat-ayat hukum sebagai *Kitāb al-Risālah*) harus menggunakan metode ijtihad sesuai dengan konteks dan perkembangan zaman dan pengetahuan manusia.

4. *al-Dhikr dan al-Furqān*

a. *al-Dhikr*

Terkait dengan terma *al-dhikr* Shahrūr mengambil beberapa ayat yang menggunakan redaksi ini kemudian menganalisisnya dan memberi kesimpulan yang berbeda

⁹⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir.....*,147.

pemaknaannya dengan *mainstream* umat Islam. Diantara ayat-ayat tersebut ialah

QS. Al-hijr: 9

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (٩)

Artinya : Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan Al Quran, dan Sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya.

QS Al-hijr:6

وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ (٦)

Artinya: mereka berkata: "Hai orang yang diturunkan Al Quran kepadanya, Sesungguhnya kamu benar-benar orang yang gila.

QS. Shad:1

ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ (١)

Artinya: *Shaad*, demi al-Qur'ān yang mempunyai keagungan.

Dari ayat-ayat tersebut lantas kemudian Shaḥrūr memperhatikan pada redaksi *al-dhikr* yang berbentuk *definitive* atau *ma'rifat* (tertentu) yang diindikasikan dengan *lām ta'rif*. Kemudian analisis berikutnya yang dilakukan Shaḥrūr terletak pada surat *Shād* ayat 1 yang terletak pada redaksi *al-dhikr* yang didahului dengan atribut *dhi*. Bagi Shaḥrūr atribut tersebut menandakan pada sifat sesuatu (memiliki sebuah sifat tertentu) bukan pada entitas itu sendiri. Maka dalam konteks ini kata berkedudukan sebagai yang disifati, sedangkan *al-dhikr* adalah kata sifat yang disandangnya. Jadi redaksi ayat *wa al-Qur'ān dhi*

dhikri berarti ”dan *al-Qur’ān* adalah pemilik *al-dhikr* ”. Artinya *al-Qur’an* tidak sama dengan *al-dhikr*.⁹⁷

Oleh karenanya pada ayat *innā nahnu nazzalnā al-dhikra* yang dimaksud bukan *al-Qur’ān*. Lantas apakah yang dimaksud dengan *al-dhikr* dalam konteks ini?

Setelah Shaḥrūr mengajak untuk membedakan antara *al-Qur’ān* dan *al-dhikr*. Langkah selanjutnya Shaḥrūr memberikan definisi terkait terma *al-dhikr* tersebut. Menurut Shaḥrūr *al-dhikr* dapat didefinisikan sebagai pengubahan (*al-Qur’ān*) menjadi bentuk bahasa manusiawi yang secara literal berupa linguistik arab.⁹⁸ Bentuk bahasa Arab itulah yang digunakan manusia menjadi media untuk membaca dan memahami *al-Qur’ān*. Argumentasi Shaḥrūr yang digunakan dasar untuk menyimpulkan bahwa *al-dhikr* merupakan pengubahan bentuk *al-Qur’ān* menjadi bahasa arab ialah pada entitas *al-Qur’ān* yang merupakan kumpulan aturan hukum objektif yang mengatur segala eksistensi, fenomena perubahan alam, dan peristiwa partikular yang terjadi pada manusia. Bagi Shaḥrūr *al-Qur’ān* pada bentuk dasarnya tidak berbahasa Arab, kemudian oleh Allah diubah menjadi bentuk linguistik Arab berdasarkan firmanNya pada surat al-Zuhuf ayat 3:

إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (۳)

⁹⁷ Muḥammad Shaḥrūr , *al-Kitāb wa al-Qur’ān*.....,62.

⁹⁸ Ibid.,

Artinya: Sesungguhnya Kami menjadikan Al Quran dalam bahasa Arab supaya kamu memahaminya).

Pemahaman terkait diferensiasi (pembedaan) bahwa *al-dhikr* bukanlah *al-Qur'ān* melainkan sifat (bentuk linguistik) dari *al-Qur'ān* berimplikasi sebagai pemecahan atas perdebatan dalam sejarah intelektual Islam terkait sifat *al-Qur'ān* yang *qādim* dan *hudūs*. Selain itu bentuk *al-Qur'ān* yang *muhdasah* (al-Anbiya':2) menduduki posisi sebagai bentuk wahyu yang bernilai ibadah, dalam artian jika manusia membacanya tanpa mengetahui kandungan isinya aktifitas tersebut dapat bernilai ibadah.⁹⁹

Pada pembahasan yang lalu, Shaḥrūr telah membedakan bahwa terma *al-Qur'ān* bukanlah keseluruhan yang ada di dalam mushaf, namun di dalam mushaf terdapat banyak *Kitāb-kitāb* lain. Lantas bagaimana kedudukan *al-dhikr* sebagai sifat linguistik atas *Kitāb-Kitāb* lain selain *al-Qur'ān* ?.

Terkait hal ini Shaḥrūr mengambil dasar pada surat an-Nahl : 44.

بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ
يَتَفَكَّرُونَ (٤٤)

Artinya : keterangan-keterangan (mukjizat) dan *Kitāb-Kitāb*. dan Kami turunkan kepadamu al-Quran, agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan,

⁹⁹ Muḥammad Shaḥrūr , *Prinsip dan Dasar Hermeneutika....*,82.

Berdasarkan ayat tersebut Shaḥrūr menyimpulkan bahwa *al-dhikr* merupakan bentuk linguistik yang terucapkan pada *al-Kitāb* secara keselurūhan (seluruh ayat dalam mushaf), dan *al-dhikr* adalah bentuk yang bernilai ibadah jika dibaca walaupun tanpa pemahaman atas kandungannya.

b. *Al-Furqān*

Terma lain yang sering disamakan dengan *al-Qur'ān* oleh mainstream umat Islam ialah *al-Furqān* yang diartikan sebagai *Kitāb* pembeda antara yang benar dan salah. Berbeda halnya dengan Shaḥrūr, dalam karyanya *al-Kitāb wa al-Qur'ān : Qirā'ah Mu'āṣirah* ia mencoba mengurai ayat-ayat yang memuat redaksi "*al-Furqān*". Diantara ayat-ayat yang dikumpulkannya ialah

Q.S Al-Baqarah : 53

وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (٥٣)

Artinya : dan (ingatlah), ketika Kami berikan kepada Musa al-Kitāb (Taurat) dan keterangan yang membedakan antara yang benar dan yang salah, agar kamu mendapat petunjuk.

Q.S Al-Baqarah : 185

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى
وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ
فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا
الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (١٨٥)

Artinya : (Beberapa hari yang ditentukan itu ialah) bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) al-

Quran sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang bathil). karena itu, Barangsiapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, Maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu, dan Barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), Maka (wajiblah baginya berpuasa), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain. Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. dan hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan hendaklah kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu, supaya kamu bersyukur.

Q.S Ali Imran : 3-4

نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ
(۳) مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ
عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ (۴)

Artinya : (3) Dia menurunkan al-Kitāb (al-Quran) kepadamu dengan sebenarnya; membenarkan Kitāb yang telah diturunkan sebelumnya dan menurunkan Taurat dan. (4). sebelum (al-Quran), menjadi petunjuk bagi manusia, dan Dia menurunkan al-Furqaan. Sesungguhnya orang-orang yang kafir terhadap ayat-ayat Allah akan memperoleh siksa yang berat; dan Allah Maha Perkasa lagi mempunyai Balasan (siksa).

Q.S Al-Anbiya' :48

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ (۴۸)

Artinya : dan Sesungguhnya telah Kami berikan kepada Musa dan Harun Kitāb Taurat dan penerangan serta pengajaran bagi orang-orang yang bertakwa.

Al-Furqan :1

تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا (۱)

Artinya : Maha suci Allah yang telah menurunkan al-Furqan (al-Quran) kepada hamba-Nya, agar Dia menjadi pemberi peringatan kepada seluruh alam.

Q.S Al-Anfal :41

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ حُصْمَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ
وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ
عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانَ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٤١)

ketahuilah, Sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, Maka Sesungguhnya seperlima untuk Allah, rasul, kerabat rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibnussabil, jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang Kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad) di hari Furqaan, Yaitu di hari bertemunya dua pasukan. dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.

Dari ayat-ayat tersebut, kemudian Shaḥrūr menjelaskan bahwa kata *al-Furqān* dalam bentuk *ma'rifat (definitive)* disebutkan enam kali dalam *al-Kitāb*. Terma *al-Furqān* diturunkan pertama kali kepada Nabi Musa bersamaan diturunkannya *al-Kitāb*, dalam artian *al-Furqān* diturunkan secara terpisah dengan *al-Kitāb*. Allah menyatakan dalam surat Ali Imran bahwa *al-Furqān*, Taurat dan Injil diturunkan sebelum *al-Kitāb* diturunkan kepada Nabi Muhammad. *Al-Furqān* yang diturunkan kepada Nabi Musa adalah *al-Furqān* yang sama, yang diturunkan kepada Nabi Muhammad dalam bulan Ramadhan sebagaimana yang difirmankan Allah dalam surat al-Baqarah :185. Karena, dalam redaksi ayat tersebut *al-Furqān* disebut sejajar (*ma'ṭuf*) dengan dengan *al-Qur'ān*, maka dapat disimpulkan bahwa *al-Furqān* bukanlah *al-Qur'ān*.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Muḥammad Shaḥrūr , *al-Kitāb wa al-Qur'ān*.....,65.

Setelah sampai pada kesimpulan bahwa *al-Furqān* berbeda dengan *al-Qur'ān*, langkah berikutnya yang dilakukan oleh Shaḥrūr ialah menguraikan apa sesungguhnya *al-Furqān* yang ada dalam *al-Kitāb* . Lantas kemudian, Shaḥrūr mengutip surat al-An'am ayat 151-153.

قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (١٥١) وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكَمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (١٥٢) وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكَمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (١٥٣)

Artinya : (151) Katakanlah: "Marilah kubacakan apa yang diharamkan atas kamu oleh Tuhanmu yaitu: janganlah kamu mempersekutukan sesuatu dengan Dia, berbuat baiklah terhadap kedua orang ibu-bapak, dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan, Kami akan memberi rizki kepadamu dan kepada mereka, dan janganlah kamu mendekati perbuatan-perbuatan yang keji, baik yang nampak di antaranya maupun yang tersembunyi, dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar". demikian itu yang diperintahkan kepadamu supaya kamu memahami(nya). (152). dan janganlah kamu dekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat, hingga sampai ia dewasa. dan sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil. Kami tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar kesanggupannya. dan apabila kamu berkata, maka hendaklah kamu berlaku adil, kendatipun ia adalah kerabat(mu), dan penuhilah janji Allah. yang demikian itu diperintahkan Allah kepadamu agar kamu ingat.(153). dan bahwa (yang Kami perintahkan ini) adalah

jalanKu yang lurus, Maka ikutilah Dia, dan janganlah kamu mengikuti jalan-jalan (yang lain), karena jalan-jalan itu mencerai beraikan kamu dari jalanNya. yang demikian itu diperintahkan Allah agar kamu bertakwa.

Dari ketiga ayat ini, Shaḥrūr memilahnya menjadi sepuluh poin berdasarkan kandungannya, diantara ialah¹⁰¹

- ١ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ
- ٢ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا
- ٣ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا
- ٤ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ
- ٥ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ
- ٦ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ
- ٧ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ
- ٨ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ
- ٩ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ
- ١٠ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ

Dengan pemilihan kesepuluh wasiat tersebut, akhirnya dapat disimpulkan bahwa *al-Furqān* ialah 10 wasiat yang diturunkan kepada Nabi Musa, kemudian Nabi Isa dan terakhir ialah Nabi Muḥammad.

Pemilihan ayat ini sebagai *al-Furqān*, oleh Shaḥrūr didasarkan pada ayat 154, “*thumma ātaina mūsa al-Kitāba tamāman ...*” dari redaksi tersebut, maka *al-Kitāb* dengan sepuluh

¹⁰¹ Muḥammad Shaḥrūr , *al-Kitāb wa al-Qur’ān*.....,65.

wasiat di atas berbeda, dan keduanya diturunkan secara terpisah. Karena itulah di surat lain Allah juga menyandingkan antara *al-Kitāb* dan *al-Furqān* pada konteks Nabi Musa “*wa idh ātanaina mūsa al-Kitāba wa al-Furqāna...*”(al-Baqarah:53).

Dengan demikian *al-Furqān* berkedudukan sebagai titik temu tiga agama samawi yang di dalamnya memuat penjelasan tentang ketakwaan sosial atau akhlak. Karena *al-Furqān* bukanlah al-Qur’an, maka oleh Shaḥrūr *al-Furqān* digolongkan sebagai *Ummul Kitāb (al-Kitāb al Muhkām)* yang memuat ajaran moral, bukan realitas objektif yang berada di luar kesadaran manusia. Kerena itulah *al-Furqān* diturunkan pada bulan Ramadhan bertepatan dengan perang badar, karena itu dalam surat al anfal :41 peristiwa ini diabadikan dengan sebutan “hari bertemunya dua pasukan(*yaumal taqal jam’ān*)” Selanjutnya di akhir surat al-an’am di atas disebutkan bahwa sepuluh wasiat tersebut merupakan *siraṭ al-mustaqīm*. Karena itu Shaḥrūr berkesimpulan bahwa maksud “orang-orang yang diberi nikmat” pada surat al-Fatihah ialah adalah umat Nabi Musa, karena merekalah yang pertama kali mendapat sepuluh wasiat tersebut (*siraṭ al-mustaqīm*).¹⁰²

¹⁰² Muḥammad Shaḥrūr , *Prinsip dan Dasar Hermeneutika....*,86.

5. *Tafṣīl al-Kitāb*

Di atas telah dijelaskan terkait adanya penggolongan *Kitāb* yang tidak *Muhkām* ataupun *Mutashābih*, *Kitāb* tersebut adalah *Tafṣīl al-Kitāb* yang berkedudukan sebagai pemerinci atau penjelas dari *al-Kitāb*. Terma ini bagi penulis perlu untuk dijelaskan secara lebih mendalam, karena terma *Tafṣīl al-Kitāb* menyimpan banyak poin yang harus dijelaskan. Diantaranya ialah dasar argumentatif adanya *Tafṣīl al-Kitāb*, definisi *Tafṣīl al-Kitāb*, ayat-ayat apa sajakah yang termasuk *Tafṣīl al-Kitāb*, dan apa gunanya pembagian *Tafṣīl al-Kitāb*.

Terkait dengan dasar argumentatif yang digunakan oleh Shaḥrūr, pada sub bab yang lalu telah dijelaskan bahwa adanya *Tafṣīl al-Kitāb* yang tidak *Muhkām* maupun *Mutashābih* diindikasikan dengan redaksi “*wa ukharu Mutashabihat*” (Q.S). Bagi Shaḥrūr , tidak adanya *lam ta’rif* pada kata “*ukharu*”, meniscayakan adanya *Kitāb* yang tidak *Muhkām* maupun *Mutashābih*.¹⁰³ Sebagai lanjutan dari dasar tersebut, pada bagian lain dalam karyanya *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āṣirah*, Shaḥrūr juga mengutip ayat-ayat lain untuk memperkuat argumentasinya. Diantaranya ialah :

Q.S Yunus : 37

وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ
وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٣٧)

Artinya : tidaklah mungkin al-Quran ini dibuat oleh selain Allah; akan tetapi (al-Quran itu) membenarkan *Kitāb-Kitāb* yang sebelumnya dan

¹⁰³ Muḥammad Shaḥrūr , *Prinsip dan Dasar Hermeneutika*....,71.

menjelaskan hukum-hukum yang telah ditetapkannya, tidak ada keraguan di dalamnya, (diturunkan) dari Tuhan semesta alam.

Q.S Yusuf : 111

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِن تَصْدِيقَ
الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (١١١)

Artinya : Sesungguhnya pada kisah-kisah mereka itu terdapat pengajaran bagi orang-orang yang mempunyai akal. Al-Quran itu bukanlah cerita yang dibuat-buat, akan tetapi membenarkan (Kitāb-Kitāb) yang sebelumnya dan menjelaskan segala sesuatu, dan sebagai petunjuk dan rahmat bagi kaum yang beriman.

Q.S Hud : 1

الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ (١)

Artinya : Alif laam raa, (inilah) suatu Kitāb yang ayat-ayatnya disusun dengan rapi serta dijelaskan secara terperinci, yang diturunkan dari sisi (Allah) yang Maha Bijaksana lagi Maha tahu.

Q.S al-An'am : 114

أَفَعَيِّرَ اللَّهُ أَتْبَغِي حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ
آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ
(١١٤)

Artinya : Maka Patutkah aku mencari hakim selain daripada Allah, Padahal Dialah yang telah menurunkan Kitāb (al-Quran) kepadamu dengan terperinci? orang-orang yang telah Kami datangkan Kitāb kepada mereka, mereka mengetahui bahwa al-Quran itu diturunkan dari Tuhanmu dengan sebenarnya. Maka janganlah kamu sekali-kali Termasuk orang yang ragu-ragu.

Dari ayat-ayat yang telah dinukil di atas, langkah selanjutnya yang dilakukan oleh Shaḥrūr ialah mendefinisikan *Tafṣīl* dalam arti kebahasaanya dengan kamus Ibnu Fāris. Kata merupakan derivasi dari

kata kerja *fa-ṣa-la*, ia adalah kata asli yang bermakna “pemilahan sesuatu dari yang lain dan menjelaskan sesuatu tentangnya”.¹⁰⁴ Berangkat dari arti kebahasaan ini, Shaḥrūr menyimpulkan bahwa dalam konteks *al-Kitāb, Tafṣīl* mengandung dua sisi pengertian.

- a. Sisi pertama ialah *Tafṣīl* bermakna sebagai penjelasan (*sharḥ*). Ayat-ayat jenis ini bagi Shaḥrūr merupakan ayat yang menjelaskan bagian-bagian yang dikandung oleh *al-Kitāb*.¹⁰⁵ Seperti yang dijelaskan dalam Q.S Yusuf ayat 111 di atas, yakni pada redaksi “*watafṣīla kulla syai’i*”.
- b. Sisi kedua ialah *Tafṣīl* sebagai pemisahan sesuatu secara material, baik pada tempat maupun waktu sesuatu yang dipisah. Dalam konteks *al-Kitāb* bentuk konkret daripada *Tafṣīl al-Kitāb* ialah pemisahan lokasi ayat-ayat *al-Kitāb* yang masing-masing dipilah-pilah menjadi beberapa surat. Seperti halnya tersirat pada surat al-An’am ayat 114 di atas pada redaksi “*anzala ‘alaikum al-Kitāba mufaṣṣalan*”. Maka dapat disimpulkan bahwa pemilahan antara satu ayat dengan ayat yang lain, antara satu surat dengan surat yang lain, jumlah dan susunan ayat pada setiap surat, semuanya merupakan ketetapan Allah yang bersifat *tauqifi*.¹⁰⁶

Adapun pada surat Hud ayat 1 oleh Shaḥrūr dimaknai sebagai ayat yang berbicara penggal lokasi pada *al-Kitāb al-Muhkām* yang

¹⁰⁴ Ibnu Faris, *maqāyis fi al-Lughāh*, Juz iv (*dār al-fikr* : Libanon, tt) 505.

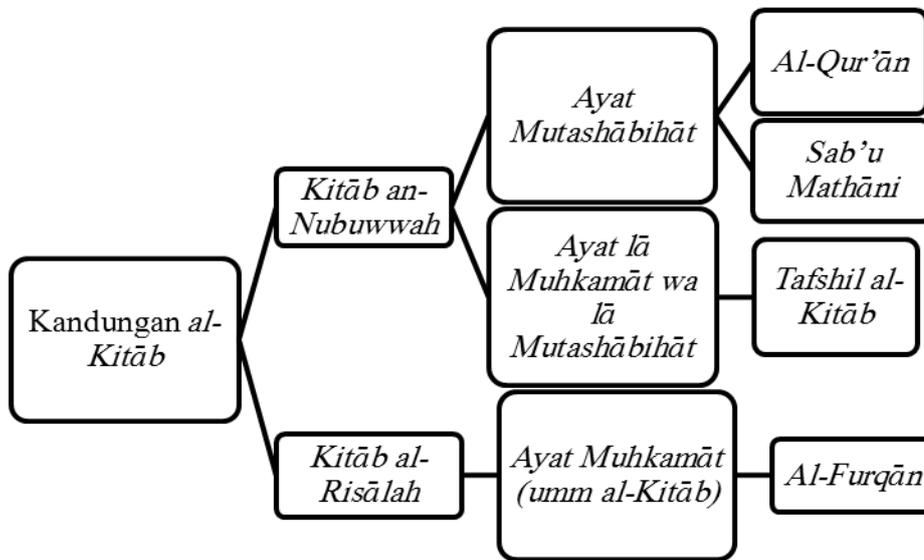
¹⁰⁵ Muḥammad Shaḥrūr , *al-Kitāb wa al-Qur’ān*.....,114.

¹⁰⁶ Ibid,114-115.

muatannya berupa ayat-ayat *Muhkāmat (Ummul Kitāb)*. Alasannya ialah karena redaksi “*Kitāb*” pada ayat tersebut disebut dalam bentuk *nākirah* (tidak tentu/indefinitife) yang kemudian disusul dengan redaksi “*uhkimat ayatuhu*” dalam arti bagian *Kitāb* yang *Muhkam*, bukan keseluruhan *al-Kitāb*.¹⁰⁷ Sedangkan pada surat Yunus ayat 37 mengandung dua pengertian. Pertama ayat tersebut bagi *Shahrūr* merupakan identifikasi terkait *Kitāb* yang tidak *Muhkam* maupun *Mutashabih*, melainkan *Kitāb* yang memberikan penjelasan tentang kandungan-kandungan *al-Kitāb*. Kedua, *Tafṣīl al-Kitāb* merupakan wahyu dari Allah, dalam artian pemilahan jumlah dan susunan serta surat dalam *al-Kitāb* merupakan tauqifi dari Allah. Adapun terkait penggolongan *Tafṣīl al-Kitāb*, oleh *Shahrūr* dimasukkan dalam kategori *Kitāb al-Nubuwwah*, karena seluruh isinya berupa pengajaran (informatif), namun *Kitāb* ini tidak *Muhkam* maupun *Mutashabih*.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Ibid, 115.

¹⁰⁸ Muḥammad *Shahrūr*, *al-Kitāb wa al-Qur’ān*....., 122



Akumulasi skema konsep *al-Kitāb*