

EPISTEMOLOGI TAFSIR KONTEMPORER
MUHAMMAD SYAHRUR
(Studi Analisis Teori Hudud)

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Oleh:
SARMIN
NIM: 202510051

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2023 M. /1444 H.

ABSTRAK

Tesis ini menyimpulkan bahwa penafsiran Muhammad Syahrur terhadap ayat-ayat ahkam dengan pendekatan teori hududnya, berbeda dengan penafsiran mufasir kontemporer lainnya, dalam hal ini, Fazlur Rahman, Quraish Shihab, Nasr Hamid Abu Zayd, dan Abdullah Saeed. Ini dibuktikan dengan interpretasinya terhadap ayat poligami, riba, dan waris menitikberatkan pada aspek kebahasaan (linguistik) dan memfokuskan pada makna teks ayat. Karena menurutnya teks itu *independent* mutlak sehingga mengabaikan konteks sosio-historis serta *asbâb al-nuzûl* suatu ayat. Sedangkan mufasir lainnya sangat memperhatikan sosio-historis, *asbâb al-nuzûl*, dan mempertimbangkan konteks realitas serta sejarah.

Data dalam penelitian ini diperoleh dan diolah dengan studi kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan kualitatif yang bersifat deskriptif-analitik sebagai prosedur pemisahan masalah yang diteliti dengan menggambarkan subjek dan objek penelitian. Sementara metode yang digunakan adalah metode filsafat (*philosophical method*), yaitu berupaya mencari dan menemukan struktur dasar suatu pemikiran, teori serta konsep pemikiran tersebut. Selain itu, pada penelitian ini juga menggunakan metode analisis komparatif karena dalam mengkaji ayat poligami, riba, dan waris dengan pendekatan teori hudud Muhammad Syahrur sangat dibutuhkan perbandingan pemikiran dan mufasir yang lainnya.

Pada kajian terhadap ayat-ayat ahkam, dalam hal ini, ayat poligami, riba, dan waris, umumnya kajian Muhammad Syahrur berbeda dengan mufasir kontemporer yang lainnya (Fazlur Rahman, Quraish Shihab, Nasr Hamid Abu Zayd, dan Abdullah Saeed), kecuali pada kajian waris Nash Hamid Abu Zayd sama dengan hasil kajian Muhammad Syahrur. Keduanya sama-sama menetapkan batas maksimal dan batas minimal serta presentase bagian perempuan bisa saja bergerak mendekati presentase bagian laki-laki, tergantung sejauh mana keterlibatan perempuan dalam mencari nafkah.

Temuan dari penelitian ini adalah bahwa epistemologi penafsiran Muhammad Syahrur terhadap ayat-ayat ahkam berbasis ide-ide kreatif kritis, menggunakan pendekatan linguistik dan menekankan pada makna teks, sehingga pengambilan hukumnya dilakukan secara utuh dan komprehensif. Di samping itu, teori hududnya merupakan suatu paradigma yang menyajikan ruang gerak yang dinamis, fleksibel, dan dialektis serta produk hukumnya masih berada pada batasan *hudûdullâh*. Dengan demikian, model penafsiran Muhammad Syahrur yaitu penafsiran *bi al-ra'yi* yang dapat diterima karena masih berada pada koridor dan perangkat penafsiran yang lazim digunakan oleh mufasir *mu'tabar* lainnya.

Kata Kunci: Epistemologi, Tafsir Kontemporer, Ayat Ahkam, Teori Hudud.

ABSTRACT

This thesis concludes that Muhammad Syahrur's interpretation of laws verses with his limit theory approach is different from the interpretation of other contemporary commentators, in this case, Fazlur Rahman, Quraish Shihab, Nasr Hamid Abu Zayd, and Abdullah Saeed. This is evidenced by his interpretation of polygamy verses, usury, and inheritance emphasize linguistic aspects and focus on the meaning of the text of the verse. Because according to them the text is absolutely independent so that it ignores the socio-historical context and because of the revelation of a verse. Meanwhile, other commentators are very concerned with socio-historical, because of the revelation of a verse, and consider the context of reality and history.

The data in this study were obtained and processed by library research with a qualitative descriptive-analytic approach as a procedure for separating the problems studied by describing the subject and object of the study. While the method used is the philosophical method, which seeks to find and find the basic structure of a thought, theory and concept of thought. In addition, this study also uses a comparative analysis method because in studying the verses of polygamy, usury, and inheritance using Muhammad Syahrur's limit theory approach, a comparison of thoughts and other commentators is needed.

In the study of the verses of laws, in this case, the verses of polygamy, usury, and inheritance, Muhammad Syahrur's studies are generally different from those of other contemporary commentators (Fazlur Rahman, Quraish Shihab, Nasr Hamid Abu Zayd, and Abdullah Saeed), except for the studies Nash Hamid Abu Zayd's inheritance is the same as the results of Muhammad Syahrur's study. Both of them set maximum and minimum limits and the percentage of women's share may move closer to the percentage of men's share, depending on the extent of women's involvement in earning a living.

The findings of this study are that Muhammad Syahrur's epistemology of interpretation of laws verses is based on critical creative ideas, uses a linguistic approach and emphasizes the meaning of the text, so that the legal decision is carried out as a whole and comprehensively. In addition, the theory of limit is a paradigm that provides dynamic, flexible, and dialectical space for movement and its legal products are still within the boundaries of the laws of god. Thus, Muhammad Syahrur's model of interpretation, namely the rational interpretation, is acceptable because it is still in the corridors and interpretation tools commonly used by other recognized commentators.

Keywords: Epistemology, Contemporary Interpretation, Laws Verses, Limits Theory.

خلاصة

خلصت هذه الرسالة إلى أن تفسير محمد شهور لآيات الأحكام باستخدام منهجه لنظرية الحدود يختلف عن تفسيرات المفسرين المعاصرين الآخرين، في هذه الحالة، فزل الرحمن، وقريش شهاب، ونصر حامد أبو زيد، وعبدالله سعيد. وهذا يتضح من تفسيره آيات تعدد الزوجات والربا والميراث تؤكد على الجوانب اللغوية وتركز على معنى نص الآية. لأن النص حسبها مستقل تمامًا بحيث يتجاهل السياق الاجتماعي التاريخي وأسباب النزول للآية. وفي الوقت نفسه، يهتم مفسرون آخرون جدًا بالأمر الاجتماعي والتاريخية، وأسباب النزول، وينظرون في سياق الواقع والتاريخ.

تم الحصول على البيانات الواردة في هذه الدراسة ومعالجتها عن طريق البحث المكتبي باستخدام منهج وصفي-تحليلي نوعي كإجراء لفصل المشكلات المدروسة من خلال وصف موضوع الدراسة وموضوعها. بينما الطريقة المستخدمة هي الطريقة الفلسفية التي تسعى لإيجاد وإيجاد البنية الأساسية للفكر والنظرية ومفهوم الفكر. بالإضافة إلى ذلك، تستخدم هذه الدراسة أيضًا طريقة التحليل المقارن لأنه عند دراسة آيات تعدد الزوجات والربا والميراث باستخدام نهج نظرية الحدود لمحمد شهور، يلزم إجراء مقارنة بين الأفكار والمعلقين الآخرين. في دراسة آيات الأحكام، في هذه الحالة، آيات تعدد الزوجات والربا والميراث، تختلف دراسات محمد شهور بشكل عام عن دراسات المفسرين المعاصرين الآخرين (فزل الرحمن، قريش شهاب، نصر حامد أبو زيد، وعبدالله سعيد)، باستثناء الدراسات، فإن ميراث ناش حميد أبو زيد هو نفسه نتائج دراسة محمد سهارور. كلاهما يضع حدودًا قصوى ودنيا وقد تقترب النسبة المئوية لنصيب المرأة من النسبة المئوية لنصيب الرجل، اعتمادًا على مدى مشاركة المرأة في كسب العيش.

وخلصت هذه الدراسة إلى أن نظرية المعرفة لتفسير الأحكام عند محمد شهور تستند إلى أفكار إبداعية نقدية، وتستخدم منهجًا لغويًا وتؤكد على معنى النص، بحيث يتم تنفيذ القرار القانوني بشكل كامل وشامل. بالإضافة إلى ذلك، فإن نظرية الحدود هي نموذج يوفر مساحة ديناميكية ومرنة وجدلية للحركة، ولا تزال منتجتها القانونية ضمن حدود الله.

وبالتالي، فإن نموذج تفسير محمد شهرور، تفسير الرأي مقبول لأنه لا يزال في الممرات وأدوات التفسير التي يشيع استخدامها من قبل المفسرين الآخرين.

الكلمات المفتاحية: نظرية المعرفة ، التفسير المعاصر ، آيات الأحكام ، نظرية الحدود.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : SARMIN
Nomor Induk Mahasiswa : 202510051
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsetrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Epistemologi Tafsir Kontemporer
Muhammad Syahrur
(Studi Analisis Teori Hudud)

Menyatakan Bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Depok, 30 Mei 2023



SARMIN

TANDA PERSETUJUAN TESIS

EPISTEMOLOGI TAFSIR KONTEMPORER MUHAMMAD SYAHRUR (Studi Analisis Teori Hudud)

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag)

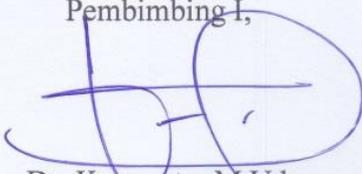
disusun oleh:
S A R M I N
NIM: 202510051

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan.

Jakarta, 30 Mei 2023

Menyetujui:

Pembimbing I,



Dr. Kerwanto, M.Ud.

Pembimbing II,



Dr. Abdul Aziz, M.Pd.I.

Mengetahui,
Ketua Program Studi/Konsentrasi



Dr. Abd. Muid N., M.A.

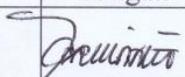
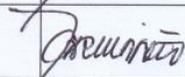
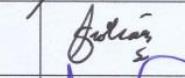
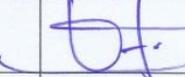
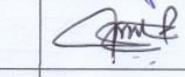
TANDA PENGESAHAN TESIS

EPISTEMOLOGI TAFSIR KONTEMPORER MUHAMMAD SYAHRUR (Studi Analisis Teori Hudud)

Disusun oleh:

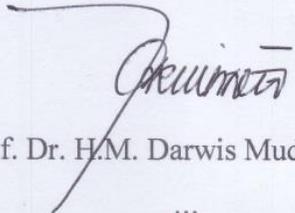
Nama : SARMIN
Nomor Induk Mahasiswa : 202510051
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal: 19 Juni 2023

No	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Mude, M.Si.	Ketua	
2	Prof. Dr. H.M. Darwis Mude, M.Si.	Penguji I	
3	Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Penguji II	
4	Dr. Kerwanto, M.Ud.	Pembimbing I	
5	Dr. Abdul Aziz, M.Pd.I.	Pembimbing II	
6	Dr. Abd. Muid N., M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 19 Juni 2023

Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta,


Prof. Dr. H.M. Darwis Mude, M.Si.

PEDOMAN TRASLITERASI

Penggunaan transliterasi Arab-Indonesia berpedoman pada transliterasi Arab-Indonesia yang dibakukan berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia tanggal 22 Januari 1988.

1. Pedoman Transliterasi Arab-Latin

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	`	ز	z	ق	Q
ب	B	س	s	ك	K
ت	T	ش	sy	ل	L
ث	Ts	ص	sh	م	M
ج	J	ض	dh	ن	n
ح	H	ط	th	و	w
خ	Kh	ظ	zh	ه	h
د	D	ع	‘	ء	a
ذ	Dz	غ	g	ي	y
ر	R	ف	f		

2. Konsonan yang Ber-syaddah

Konsonan yang ber-syaddah ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبَّ ditulis *rabba*.

3. Vokal Panjang (*mad*)

Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.

4. Kata Sandang *alif lam qamariyah* dan *alif lam syamsiyah*

Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*, asalkan konsisten dari awal sampai akhir.

5. *Ta' Marbûthah*

Ta' marbûthah (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال ditulis *zakât al-mâl*, atau سورة النساء ditulis *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji hanyalah milik Allah SWT dengan segala nikmat dan kemudahan dari-Nya, sehingga dapat menyelesaikan berbagai amal shalih, termasuk dalam penulisan tesis ini. Shalawat serta salam semoga tetap tercurah kepada baginda Nabi Muhammad Saw yang merupakan sosok teladan dan penyandang predikat manusia terbaik yang pernah ada di muka bumi ini. Begitu juga dengan keluarganya, para sahabatnya, *tâbi'în*, *atbâ' al-tâbi'în*, dan kepada seluruh umatnya yang selalu istiqamah di atas petunjuk al-Qur'an dan sunah Rasulullah Saw sampai hari kiamat.

Penulis menyadari bahwa selama penulisan tesis ini terdapat tantangan dan hambatan kesulitan-kesulitan yang dihadapi. Akan tetapi, berkat bantuan, motivasi, dan bimbingan dari berbagai pihak sehingga penulisan tesis ini dapat terselesaikan. Oleh karena itu, penulis mengucapkan terima kasih yang tidak terhingga kepada yang terhormat:

1. Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., selaku Rektor Institut PTIQ Jakarta.
2. Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si., selaku Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta.
3. Dr. Abd. Muid N., M.A., selaku Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Institut PTIQ Jakarta, yang selalu memberikan arahan dan motivasi untuk segera menyelesaikan penulisan tesis.
4. Dr. Kerwanto, M.Ud., selaku Dosen Pembimbing I yang telah meluangkan waktunya, memberikan arahan, masukan, dan motivasi dalam penulisan tesis.

5. Dr. Abdul Aziz, M.Pd.I., selaku Dosen Pembimbing II yang telah memberikan kemudahan, ide-ide pemikiran, arahan, motivasi, dan bimbingan dalam penulisan tesis.
6. Dr. Nurbaiti, M.A., selaku penguji Ujian Progres Report I dan II yang telah banyak memberikan arahan dan masukan bermanfaat dalam penulisan dan perbaikan tesis.
7. Segenap Civitas Akademik Institut PTIQ Jakarta dan para dosen yang telah memberikan ilmu dan pencerahan selama menjalani pendidikan.
8. Kepala Perpustakaan Institut PTIQ Jakarta beserta jajarannya yang telah membantu dan memberi kemudahan-kemudahan.
9. Arafah Syarifuddin, S.Pd.I, selaku Pimpinan Yayasan Al-Hijaz Al-Khairiyah Indonesia yang telah memberikan motivasi dan dukungan moril serta materi selama perkuliahan.
10. Orang Tua penulis yang selalu memberi dukungan dan doa terbaiknya selama ini.
11. Teman-teman kuliah Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir angkatan 2020, terima kasih atas kerja samanya, arahan, masukan, dan ilmunya selama masa perkuliahan.

Hanya harapan dan doa terbaik dari penulis untuk semua pihak, semoga Allah SWT senantiasa memberi penjagaan, perlindungan dan kemudahan-kemudahan dalam setiap urusannya, serta balasan terbaik dari Allah atas segala kebaikannya selama ini. Akhirnya, hanya kepada Allah SWT jualah penulis serahkan segala urusan dan dengan mengharap taufik dan ridha dari-Nya, semoga karya tesis ini dapat memberi manfaat bagi penulis dan kepada masyarakat luas pada umumnya.

Depok, 25 Mei 2023

SARMIN

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Tesis.....	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing	xi
Halaman Pengesahan Penguji	xiii
Pedoman Transliterasi	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi.....	xix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	8
C. Batasan dan Rumusan Masalah.....	9
D. Tujuan Penelitian.....	9
E. Manfaat Penelitian.....	9
F. Kerangka Teori.....	10
G. Kajian Pustaka.....	11
H. Metodologi Penelitian	14
1. Jenis dan Metode Penelitian	14
2. Sumber Data	15
3. Teknik Pengumpulan Data	16
4. Analisis Data	16
I. Sistematika Penulisan.....	17
BAB II WACANA UMUM SEPUTAR EPISTEMOLOGI TAFSIR	19
A. Epistemologi dan Filsafat	19

B. Hakikat Tafsir	31
C. Tipologi Pemikiran Tafsir Kontemporer	60
D. Asumsi Paradigma dan Karakteristik Tafsir Kontemporer	63
E. Kontribusi Tafsir Kontemporer	72
BAB III MUHAMMAD SYAHRUR DAN KONSTRUKSI	
EPISTEMOLOGI TAFSIRNYA.....	75
A. Latar Sosial Intelektual Muhammad Syahrur.....	75
B. Metodologi Pemikiran Muhammad Syahrur.....	85
C. Pandangan Muhammad Syahrur terhadap Al-Qur'an, Sunah, dan	
<i>Asbâb al-Nuzûl</i>	89
D. Takwil dalam Perspektif Muhammad Syahrur.....	105
E. Teori Hudud Muhammad Syahrur dengan Metode Ijtihadnya	115
BAB IV KAJIAN ULANG PENAFSIRAN MUHAMMAD SYAHRUR	
TERHADAP AYAT-AYAT AHKAM.....	133
A. Penerapan Epistemologi Tafsir Muhammad Syahrur	133
1. Poligami	133
2. Riba	164
3. Waris	189
B. Penilaian terhadap Validitas Penafsiran Muhammad Syahrur	212
BAB V PENUTUP.....	221
A. Kesimpulan.....	221
B. Saran.....	223
DAFTAR PUSTAKA	225
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Epistemologi merupakan cabang filsafat yang membahas tentang asal usul atau sumber pengetahuan.¹ Dalam telaah epistemologi, sumber pengetahuan ataupun sumber penafsiran merupakan aspek yang sangat penting untuk diketahui dalam membangun konstruksi pemikiran. Seorang penafsir tentu sangat membutuhkan perangkat-perangkat dalam menafsirkan al-Qur'an.² karena perangkat tersebut akan menjadi alat yang membantu mufasir dan proses penafsiran.

Persoalan epistemologi tidak hanya menjadi problem dan objek kajian filsafat, bahkan menjadi problem seluruh disiplin ilmu keislaman, termasuk di dalamnya adalah ilmu tafsir.³ Secara umum pembahasan mengenai epistemologi tidak akan terlepas dari ontologi dan aksiologi, karena ketiganya memiliki interelasi dan interdependensi, atau saling berkaitan dan saling bergantung. Dengan gambaran sederhana dapat dikatakan, ada sesuatu yang dipikirkan (ontologi), lalu mencari tahu cara

¹ Muhammad Alwi H.S., "Epistemologi Tafsir: Mengurai Relasi Filsafat dengan al-Qur'an," dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 21 No. 1 Tahun 2019, hal. 3.

² Didik Saepudin, "Epistemologi Tafsir Nusantara: Studi atas Tafsir Fayd al-Rahman Karya K.H. Shaleh Darat," dalam *Jurnal Diyâ al-Afkâr*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2019, hal. 5.

³ Kerwanto, "Epistemologi Tafsir Mulla Sadra," dalam *Jurnal THEOLOGIA*, Vol. 30 No. 1 Tahun 2019, hal. 25.

memikirkannya (epistemologi), kemudian timbul hasil pemikiran yang memberikan manfaat atau kegunaan (aksiologi).⁴

Epistemologi yang notabenehnya lahir dari ilmu filsafat selalu mengalami perkembangan yang dinamis seiring dengan akselerasi perkembangan kondisi sosial-budaya dan peradaban manusia. Hal ini terbukti dengan munculnya karya-karya tafsir, mulai dari yang klasik hingga kontemporer, dengan berbagai corak, metode, dan pendekatan yang digunakan.⁵ Tuntutan terhadap perkembangan metodologi memang sudah menjadi sebuah keharusan, terutama dalam penafsiran al-Quran. Dunia barat mampu bergerak lebih maju dari pada dunia timur karena selalu berupaya untuk mengembangkan metodologi ilmu pengetahuan.⁶

Intelektual Muslim dari era klasik sampai sekarang sepakat bahwa epistemologi pengetahuan dalam Islam menekankan pada keseluruhan pengetahuan akal, pengalaman, dan realitas serta mendukung sejumlah cara yang berbeda-beda dan saling terkait untuk mengkaji dan memahami objek kajian.⁷

Islam telah memberikan inspirasi agar dibangun suatu epistemologi,⁸ sebagaimana firman Allah SWT:

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ۚ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ
وَأَشَدَّ قُوَّةً وَأَثَارًا فِي الْأَرْضِ فَمَا آغْنَىٰ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ

Apakah mereka tidak mengadakan perjalanan di bumi, lalu mereka memperhatikan bagaimana kesudahan orang-orang yang sebelum mereka? Mereka itu lebih banyak dan lebih hebat kekuatannya serta (lebih banyak) jejak-jejak peradabannya di bumi. Apa yang mereka usahakan itu tidak dapat menolong mereka. (Ghafir/40: 82).

Keinginan umat Islam untuk selalu mendialogkan al-Qur'an sebagai teks yang tidak terbatas dengan problem sosial kemanusiaan merupakan spirit tersendiri bagi dinamika kajian tafsir al-Qur'an. Hal ini karena al-Qur'an meskipun turun di masa lalu, dengan konteks dan lokalitas sosial budaya tertentu, namun mengandung nilai-nilai universal yang akan selalu relevan untuk setiap zaman dan tempat (*shâlih li kulli*

⁴ Mujamil Qomar, *Epistemologi Pendidikan Islam dari Metode Rasional hingga Metode Kritik*, Cet. III, Jakarta: Erlangga, 2007, hal. 1-2.

⁵ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LkiS, 2010, hal. 1.

⁶ Mu'tasim Billah, "Pendekatan Bahasa dalam Teori Batas Muhammad Syahrur," dalam *Jurnal TA'LIMUNA*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2019, hal. 1.

⁷ Mohamad Yasin Yusuf, *et al*, "Epistemologi Sains Islam Perspektif Agus Purwanto", dalam *Jurnal Analisis*, Vol. 1 No 1 Tahun 2017, hal. 68.

⁸ Mujamil Qomar, *Epistemologi Pendidikan Islam dari Metode Kontemporer hingga Metode Kritik*, ..., hal. ix.

zamân wa makân). Karena itu, di era modern-kontemporer dewasa ini, al-Qur'an harus ditafsirkan sesuai dengan tuntutan zaman.⁹

Munculnya tafsir kontemporer dengan epistem yang berbeda dari tafsir-tafsir sebelumnya merupakan keniscayaan sejarah. Kemunculannya tidak bisa dilepaskan dari perkembangan problem sosial kemasyarakatan kontemporer yang semakin kompleks, sehingga memberikan solusi alternatif bagi problem sosial keagamaan yang dihadapi.¹⁰ Abdul Mustaqim, berdasarkan hasil ramuannya dari beberapa teori, memetakan perkembangan epistemologi tafsir menjadi tiga fase. *Pertama*, era formatif dengan nalar mitisnya. *Kedua*, era afirmatif dengan nalar ideologisnya, dan *ketiga*, era reformatif dengan nalar kritisnya.¹¹ Era reformatif yang berbasis pada nalar kritis dan bertujuan transformatif merupakan cerminan dari tradisi tafsir kontemporer.

Berikut ini penjelasan singkat terkait ketiga epistemologi tafsir yang dimaksud:

Pertama, era formatif dengan nalar quasi-kritis adalah sebuah model atau cara berpikir yang kurang memaksimalkan penggunaan rasio (*ra'yi*) dalam menafsirkan al-Qur'an dan juga belum mengemukakan budaya kritisisme. Produk tafsir yang muncul pada era ini adalah model *tafsîr bi al-riwâyah*.¹² *Kedua*, era afirmatif dengan nalar ideologis adalah tradisi penafsiran al-Qur'an yang lebih didominasi oleh kepentingan-kepentingan politik mazhab, atau ideologi keilmuan tertentu, sehingga al-Qur'an acapkali diperlakukan sebagai legitimasi bagi kepentingan-kepentingan tersebut sehingga menghasilkan sektarianisme. Model tafsir yang muncul adalah dengan kecenderungan *ra'yi* antara lain corak hukum, teologis, dan sufi-filosofis.¹³ *Ketiga*, era reformatif dengan nalar kritis adalah model penafsiran al-Qur'an yang berbasis dan bertujuan transformatif, yakni al-Qur'an (*text*), realitas (*context*), dan penafsir (*reader*) berjalan sirkular secara triadik dan dinamis. Pendekatan hermeneutik menjadi *trend-center* pada era ini.¹⁴ Era inilah, dalam analisa penulis menjadi karakteristik epistemologi tafsir kontemporer.

Era reformatif dimulai dengan munculnya tokoh-tokoh pembaharu Islam seperti Sayyid Ahmad Khan, dengan karyanya *Tafhîm al-Qur'ân*, Abduh dan Rasyid Ridha dengan *Tafsîr al-Manâr*-nya, mereka memulai

⁹ Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, Dimasyq: al-Ahâliy li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî', 1990, hal. 33.

¹⁰ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. ix.

¹¹ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, hal. 33.

¹² Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 34-35.

¹³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 46-48.

¹⁴ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 51-53.

dengan melakukan kritik pada produk-produk tafsir klasik yang dirasa tidak relevan lagi. Kemudian dilanjutkan penafsir kontemporer berikutnya, seperti Amin al-Khulliy, Fazlur Rahman, Muhammad Syahrur, Arkoun, dan Hasan Hanafi. Epistemologi baru mulai berdatangan, mereka para pegiat tafsir membangun sebuah epistemologi yang dipandang mampu merespons perkembangan zaman dan kemajuan ilmu pengetahuan yang begitu pesat. Di era inilah posisi al-Qur'an, realitas atau konteks, dan pembaca (*reader*) berjalan dalam sebuah sirkulasi triadik yang dinamis. Di era ini juga hermeneutika menjadi pusat analisa terbaru sebagai pembedah al-Qur'an yang sangat diminati oleh pegiat tafsir.¹⁵

Perkembangan tafsir kontemporer tidak dapat begitu saja dilepaskan dengan perkembangan tafsir di masa modern, yakni diprakarsai oleh Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha yang sangat kritis melihat produk-produk penafsiran al-Qur'an. Paradigma tafsir kontemporer dapat diartikan sebagai sebuah model atau cara pandang, totalitas premis-premis, dan metodologis yang dipergunakan dalam penafsiran al-Qur'an di era kekinian. Karakteristik paradigma tafsir kontemporer adalah memosisikan al-Qur'an sebagai Kitab petunjuk, bernuansa hermeneutis, kontekstual, dan berorientasi pada spirit al-Qur'an, serta ilmiah, kritis dan non-sekterian.¹⁶

Berikut ini adalah penjelasan singkat mengenai karakteristik-karakteristik tafsir kontemporer yang dimaksud:

Pertama, memosisikan al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia (*hudan li al-nâs*)¹⁷ dan sumber petunjuk (*mashdar al-hidâyah*) bukan untuk membela ideologi tertentu.¹⁸ Karena al-Qur'an tidak diwahyukan dalam ruang hampa, tetapi justru hadir dalam zaman dan ruang yang sarat akan budaya-kultur tertentu (*muntaj tsaqâfiy*).¹⁹ *Kedua*, bernuansa hermeneutis, penafsiran al-Qur'an lebih menekankan aspek epistemologis-metodis, yang memberikan hasil pembacaan produktif (*al-qirâ'ah al-muntijah*) atas al-Qur'an, bukan pembacaan repetitif (*al-qirâ'ah al-tikrâriyyah*) atau pembacaan ideologis-tendensis (*al-qirâ'ah al-mugridhah*).²⁰ Kerena hermeneutika merupakan model penafsiran

¹⁵ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, ..., hal. 73.

¹⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 57-58.

¹⁷ Muhammad Abduh, *Fâtihah al-Kitâb*, Kairo: Kitâb al-Tahrîr, 1382 H, hal. 13.

¹⁸ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Musyahir bi Tafsîr al-Manâr*, Jil. 1 Cet. II, Kairo: Dâr al-Manâr, 1947, hal. 17.

¹⁹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Mafhûm al-Nash: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Cet. I, Bairut: al-Markaz al-Tsaqâfiy al-'Arabiy, 2014, hal. 27-28.

²⁰ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir kontemporer*, ..., hal. 61.

terhadap teks tradisonal (klasik), supaya teks tersebut dapat dipahami dalam konteks kekinian.²¹

Ketiga, kontekstual dan berorientasi pada spirit al-Qur'an. Hal ini dilakukan dengan cara mengembangkan dan bahkan tidak segan-segan mengganti metode dan paradigma penafsiran lama, yakni pada aspek analitik-atomistik menuju tematik (*maudhû'iy*) dengan menggunakan pendekatan interdisipliner dan keilmuan modern yang mencakup filsafat bahasa, semantik, semiotik, antropologi, sosiologi, dan sains.²² *Keempat*, ilmiah, kritis, dan non-sekterian. Yakni dapat diuji kebenarannya berdasarkan konsistensi metodologi yang digunakan serta menerima kritik konstruktif. Sementara kritis dan non-sekterian adalah tidak terjebak pada kungkungan mazhab, serta mencoba bersikap kritis terhadap pendapat ulama-ulama klasik yang sudah tidak kompatibel dengan perkembangan zaman.²³

Perkembangan penafsiran pun hingga kini tidak dapat dibendung. Terlebih dengan hadirnya beberapa tokoh yang memiliki karakteristik epistemologi tafsir kontemporer dan menawarkan beragam metodologi. di antar tokoh-tokoh tersebut yaitu:

Amin al-Khulliy mengusung metode tafsir susastra, yang sepakat dengan Muhammad Abduh tentang perlunya mengkritisi tafsir-tafsir klasik yang terlalu menekankan bahasan ilmu kalam dan balaghah serta mengesampingkan tujuan utama al-Qur'an, yakni mendakwahi umat manusia dan membimbing mereka untuk dapat meraih kebahagiaan dunia dan akhirat.²⁴ Muhammad Arkoun menerapkan metode takwil kisah al-Qur'an dengan kajian antropologis, karena seluruh sakralitas itu berproses kepada al-Qur'an dan merupakan kesakralan yang paling tampak di muka bumi serta tidak ada tandingannya. Oleh karenanya, Arkoun mendekonstruksi konsepsi al-Qur'an melalui tiga langkah.²⁵

Fazlur Rahman memandang bahwa al-Qur'an secara keseluruhan merupakan kalam Allah, juga merupakan wahyu Muhammad Saw.²⁶ Dalam *Islam and Moderity*, Rahman menawarkan dua langkah dalam memahami al-Qur'an. *Pertama*, harus memahami makna pernyataan al-Qur'an dengan mengkaji latar belakang historis ketika sebuah ayat

²¹ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, Jakarta: Paramadina, 1996, hal. 161.

²² Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir kontemporer*, ..., hal. 63.

²³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir kontemporer*, ..., hal. 65.

²⁴ Fahmi Salim, *Kritik terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal*, Jakarta: Perspektif, 2010, hal. 346.

²⁵ Fahmi Salim, *Kritik terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal*, ..., hal. 212.

²⁶ Ali Masrur, *Ahlu Kitab dalam al-Qur'an: Model Penafsiran Fazlur Rahman*, dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, *Studi al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002, hal. 47.

diturunkan. *Kedua*, menggeneralisasi respons-respons khusus dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan moral-sosial umum yang dapat disarikan dari ayat-ayat spesifik dan *ratio legis*nya.²⁷ Nashr Hamid Abu Zayd mengkaji teks al-Qur'an dengan berangkat dari sejumlah fakta-fakta di sekitar al-Qur'an itu sendiri yang dibentuk oleh peradaban Arab dan dari konsep-konsep yang ditawarkan teks al-Qur'an. Hal ini menunjukkan bahwa sebelum teks al-Qur'an turun, realitas budaya Arab sudah ada. Dari argumentasi ini kemudian Nashr Hamid menyatakan bahwa al-Qur'an merupakan produk budaya.²⁸

Lain halnya dengan Muhammad Syahrur. Menurutnya, al-Qur'an merupakan kitab berbahasa Arab autentik yang memiliki dua sisi kemukjizatan, yakni sastraawi (*i'jâz al-balâgiy*) dan ilmiah (*i'jâz al-'ilmiy*). Untuk memahami aspek sastraawi al-Qur'an diperlukan pendekatan deskriptif-signifikatif²⁹ (*al-manhaj al-washfiy al-wazhîfiy*), sementara aspek ilmiahnya harus dipahami dengan pendekatan historis ilmiah (*al-manhaj al-târikhiy al-'ilmiy*) yang keduanya diletakkan dalam bingkai studi linguistik.³⁰

Kehadiran Muhammad Syahrur cukup menarik perhatian di dunia pemikiran keislaman kontemporer. Bukan hanya karena latar belakang pendidikannya sebagai seorang insinyur ilmu kealaman dan fisika, tapi juga karena pemikiran-pemikirannya yang relatif baru dan dianggap kontroversial.³¹ Muhammad Syahrur banyak menulis buku dan artikel mengenai kajian-kajian keislaman. Pandangannya yang tajam dengan pisau analisis dan tata bahasa yang kuat serta didukung dengan kemampuannya secara individu. Kecerdasannya dalam memahami maksud (*dalâlah*) dari ayat al-Qur'an maupun hadis menjadikan pandangannya patut untuk diketahui dan dikritisi.³²

Meskipun demikian, Muhammad Syahrur adalah salah seorang pengkaji al-Qur'an yang sering mendapat perhatian banyak dari para

²⁷ Ali Masrur, *Ahlu Kitab dalam al-Qur'an: Model Penafsiran Fazlur Rahman, ...*, hal. 49.

²⁸ Ali Imron, *Hermeneutika al-Qur'an Nashr Hamid Abu Zayd*, dalam Kurdi, *et al*, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010, hal. 122-123.

²⁹ Suatu proses yang memadukan penanda dan petanda sehingga menghasilkan tanda, yang identik dalam ilmu semiotik.

³⁰ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, diterjemahkan oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri dari judul *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, Cet. II, Yogyakarta: SUKSES OFFSET, 2007, hal. xx.

³¹ Moh. Khasan, *Rekonstruksi Fiqh Perempuan: Telaah terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur*, Semarang: AKFI media, 2009, hal. 4.

³² Ardiansyah, "Konsep Sunnah dalam Perspektif Muhammad Syahrur: Suatu Pembacaan Baru dalam Kritik Hadis," dalam *Jurnal MIQOT*, Vol. 33 No. 1 Tahun 2009, hal. 1-2.

pembaca, peneliti, mufassir, dan sebagainya lantaran ia menggunakan pendekatan yang baru dan terkesan *gharib* (*nyeleneh*). Terlebih munculnya gagasan-gagasan Muhammad Syahrur dalam kitab *Al-Kitâb Wa al-Qur'ân: Qirâ'at Mu'âshirah*. hal ini banyak memunculkan respon umat Islam.³³ baik itu berupa pujian ataupun kritikan atas gagasan-gagasannya.

Di antara pemikir Islam yang mengkritik gagasan Muhammad Syahrur yaitu Jamal al-Banna. Pendapat Muhammad Syahrur yang menjadi sorotan Jama al-Banna adalah pandangannya yang mengatakan bahwa al-Qur'an seharusnya ditakwilkan, bukan ditafsirkan. Kemudian, konsep risalah dan nubuwah dan juga metode linguistik Muhammad Syahrur yang terlalu leluasa mengutak-atik sebuah kata dalam al-Qur'an sehingga mengabaikan konteks. Meski demikian, Jamal al-Banna tetap mengapresiasi apa yang dilakukan oleh Muhamad Syahrur. Menurutnya, Muhammad Syahrur mewakili cendekiawan muslim yang berangkat dari keimanan kepada Allah dan Rasul-Nya. Ia telah berusaha keras mengungkap apa yang ada dalam pikirannya tentang al- Qur'an.³⁴

Salim al-Jabiy sebagai seorang pengkaji yang paham betul dengan kajian linguistik Arab merasa gusar dan gelisah ketika Muammad Syahrur mendekonstruksi beberapa term dan istilah pokok dalam al-Qur'an yang selama ini dianggap telah masyhur baik di wilayah penafsiran al-Qur'an sendiri maupun dalam wilayah kajian linguistik Arab secara umum. Selain itu, Salim al-Jabiy juga diminta oleh rekan-rekannya untuk meng-*counter* pemikiran Muhammad Syahrur. menurut Salim al-Jabiy, Muhammad Syahrur terjebak dalam pola-pola pemaknaan istilah yang sempit karena dilatarbelakangi oleh pemahamannya terhadap makna kata bukan secara bahasa (istilah) yang kemudian di bawa ke makna yang mapan (istilah). Hal itu dianggap sebagai suatu kegebalan.³⁵

Selain itu kritikan juga datang dari Abdul Mustaqim, di mana beliau menyorot teori hudud Muhammad Syahrur. Abdul Mustaqim mengatakan bahwa jika dianalisis secara cermat, maka ada perbedaan yang sangat jelas antara teori hudud konvensional dengan teori hudud Muhammad Syahrur dan dalam hal ini tampak bahwa ia memang melakukan penafsiran yang keluar dari kebiasaan umumnya orang.

³³ Syamsul Wathani, "Kritik Salim al-Jabi atas Hermeneutika Muhammad Syahrur", dalam *Jurnal el-Umdah*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2018, hal. 147.

³⁴ Saifuddin dan Habib, "Kritik Epistemologi Tafsir Kontemporer: Studi atas Kritik Jamal al-Banna terhadap Beberapa Pemikir al-Qur'an Kontemporer", dalam *Jurnal Analisis*, Vol. XVI No. 1 Tahun 2016, hal. 113-117.

³⁵ Syamsul Wathani, "Kritik Salim al-Jabi atas Hermeneutika Muhammad Syahrur", ..., hal. 151.

Meskipun tetap perlu dicatat bahwa dalam hal ini Syahrur sebenarnya telah memaksakan gagasan ekstra Qur'ani (*takalluf*) dengan mencocok-cocokkan teori matematika dalam penafsirannya, yang kadang justru mengabaikan konteks internal maupun eksternal ayat.³⁶

Muhammad Syahrur menawarkan dua model penafsiran al-Qur'an. *Pertama*, metode ijtihad dengan pendekatan teori batas (*nazhariyyah al-hudûd*). Metode ini digunakan untuk membaca ayat-ayat *muhkamât* (ayat-ayat hukum). *Kedua*, metode hermeneutika takwil melalui pendekatan linguistik-saintifik yang diaplikasikan untuk menakwilkan ayat-ayat *mutasyâbihât* yang berisi informasi atau isyarat ilmu pengetahuan. Metode takwil ini ingin membuktikan kebenaran informasi teoritis al-Qur'an, agar sesuai dengan realitas empiris sehingga ada harmonisasi antara sifat absolut ayat-ayat al-Qur'an dengan pemahaman relatif para pembaca.³⁷

Terkait dengan teori hudud yang ditawarkan oleh Muhammad Syahrur sebagai pemikir kontemporer kritis dari Arab-Syiria, ini merupakan sebuah teori yang memang orisinal, namun sekaligus kontroversial. Dikatakan orisinal, karena teori tersebut adalah hasil eksperimentasi ilmiah yang mencoba menginterkoneksi keilmuan tafsir dengan teori linguistik modern dan sains modern, terutama teori matematika. Disebut kontroversial, karena bagi sebagian ulama, teori tersebut dinilai menyalahi model penafsiran para ulama terdahulu.

Dalam rangka mengapresiasi gagasan Muhammad Syahrur sekaligus menganalisa atau bahkan mengkritisnya, penulis akan mencoba menjelaskan tentang teori hudud (*the theory of limits*), bagaimana Muhammad Syahrur membangun suatu epistem, mengkonstruksi teorinya, dan mererapkannya terhadap ayat-ayat ahkam. Tidak dipungkiri kalau sudah banyak sarjana yang menulis tentang pemikiran Muhammad Syahrur, namun yang secara khusus mencermati epistemologi dan implikasi teori hudud dalam penafsiran al-Qur'an relatif masih jarang. Maka dari itu, penulis merasa perlu melakukan penelitian mendalam terkait epistemologi tafsir Muhammad Syahrur dan teori hududnya dengan metode ijtihad di dalamnya, untuk kemudian dituangkan hasilnya dalam penelitian ini.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, paling tidak ada identifikasi masalah-masalah yang timbul meliputi beberapa hal berikut:

³⁶ Abdul Mustaqim, "Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Kontribusinya dalam Penafsiran al-Qur'an," dalam *Jurnal AL QUDS*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2017, hal. 23.

³⁷ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. xii.

1. Paradigma tafsir kontemporer dalam menafsirkan al-Qur'an dengan merespons konteks kekinian.
2. Landasan epistemologi tafsir kontemporer Muhammad Syahrur tentang teori hudud.
3. Genealogi pemikiran Muhammad Syahrur.
4. Metodologi tafsir kontemporer Muhammad Syahrur.
5. Teori hudud Muhammad Syahrur dengan metode ijtihad sebagai suatu pendekatan dalam menafsirkan ayat-ayat ahkam.
6. Konsekuensi logis teori hudud Muhammad Syahrur dalam menafsirkan ayat-ayat ahkam.

C. Batasan Rumusan Masalah

1. Batasan Masalah

Sesuai dengan identifikasi masalah di atas, maka peneliti membatasi kajian tesis ini pada penafsiran Muhammad Syahrur terhadap teori hudud pada ayat poligami, riba, dan warisan. Kemudian untuk lebih membedah pemikiran Muhammad Syahrur maka penulis mengkomparasikan dengan penafsiran Fazlur Rahman, Quraish Shihab, Nasr Hamid Abu Zayd, dan Abdullah Saeed.

2. Rumusan Masalah

Berdasarkan identifikasi masalah di atas, maka dapat dirumuskan masalah yaitu; Bagaimana epistemologi tafsir Muhammad Syahrur dalam kajian teori hudud terhadap ayat-ayat ahkam?

D. Tujuan Penelitian

Pada dasarnya tujuan dalam suatu penelitian merupakan hal yang sangat penting untuk menentukan arah atau maksud suatu penelitian. Sedangkan penelitian yang dilakukan itu mencakup teoritis dan praktis ataupun manfaat. Dari rumusan masalah di atas, maka penelitian ini bertujuan Untuk menelaah dan menganalisis epistemologi tafsir Muhammad Syahrur dalam penerapan teori hudud Muhammad Syahrur terhadap ayat-ayat ahkam.

E. Manfaat Penelitian

Adapun manfaat dari penelitian ini yaitu:

1. Secara akademis, untuk memenuhi tugas akhir, guna memperoleh gelar akademik Master Agama dalam bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.

2. Secara teoritis, untuk menambah khazanah keilmuan atas pemikiran tokoh terhadap pemikiran Islam dan penafsiran tafsir kontemporer.
3. Secara praktis, hasil penelitian ini diharapkan dapat memberi kontribusi terkait dengan epistemologi tafsir kontemporer pada umumnya, dan terkhusus terhadap epistemologi tafsir Muhammad Syahrur serta penerapan teori hududnya dalam menafsirkan ayat-ayat ahkam.

F. Kerangka Teori

Untuk menghindari terjadinya kesalahpahaman dan kekeliruan interpretasi yang mungkin saja terjadi terhadap penelitian ini, dan untuk lebih memudahkan operasional penggunaan istilah yang termuat di dalam judul “Epistemologi Tafsir Kontemporer Muhammad Syahrur: Studi Analisis Teori Hudud Muhammad Syahrur”, maka penulis akan memberikan definisi dari masing-masing terminologi yang dianggap penting berkaitan dengan judul penelitian ini.

1. Epistemologi

Makna dari term atau istilah epistemologi adalah teori pengetahuan yang berkaitan dengan hakikat dan lingkup pengetahuan, pengandaian, dan dasar-dasarnya serta pertanggungjawaban atas pernyataan mengenai pengetahuan yang dimiliki.³⁸ Atau sering diistilahkan dengan persoalan bagaimana pengetahuan itu diperoleh manusia melalui akal, indera dan yang lainnya. Metode mendapatkan pengetahuan tersebut, meliputi induktif, deduktif, positivisme, kontemplatif, dan dialektis.³⁹

2. Tafsir Kontemporer

Tafsir kontemporer merupakan sebuah paradigma atau dapat diartikan sebagai sebuah model atau cara pandang, totalitas premis-premis dan metodologis yang dipergunakan dalam penafsiran al-Qur'an di era kekinian. Dengan karakteristik memosisikan al-Qur'an sebagai Kitab petunjuk, bernuansa hermeneutis, kontekstual dan berorientasi pada spirit al-Qur'an, serta ilmiah, kritis, dan non-sekterian.⁴⁰

3. Teori Hudud

Teori hudud merupakan salah satu kontribusi orisinal Syahrur dalam survei selama lebih kurang 20 tahun (1970-1990) ketika

³⁸ Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004, hal. 148.

³⁹ Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu*, ..., hal. 152-156.

⁴⁰ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 59.

menuliskan buku *al-Kitâb wa al-Qur`ân: Qirâ`ah Mu`âshirah*.⁴¹ Teori hudud Syahrur adalah sebuah pendekatan yang digunakan oleh Syahrur dalam memahami ayat-ayat berkaitan dengan hukum dengan memasukkan unsur ijtihad sebagai sebuah metode. Syahrur dengan teori hududnya berusaha memahami ayat-ayat hukum dengan merespons konteks sosio-historis masyarakat kontemporer, sehingga ajaran al-Qur`an tetap dapat kontekstual dan masih pada wilayah batas-batas hukum Allah (*hudûdullâh*).⁴²

Berdasarkan dari definisi istilah di atas, maka yang dimaksud dengan epistemologi tafsir al-Qur`an kontemporer dengan pendekatan teori hudud menurut Muhammad Syahrur adalah sebuah epistem untuk mendapatkan dasar-dasar penafsiran teks al-Qur`an, atau untuk memahami ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum dengan metode ijtihad. Dalam menafsirkan ayat-ayat hukum, Syahrur merespons konteks masyarakat masa kini namun tetap memperhatikan wilayah batasan-batasan Allah.

G. Kajian Pustaka

Salah satu hal yang menjadi bagian penting dalam suatu penelitian yaitu kajian pustaka. Di mana kajian pustaka ini menjadi suatu kebutuhan ilmiah yang berguna sebagai sumber penjelasan dan pembatasan akan informasi yang digunakan dalam penelitian. Selain itu, juga untuk menghindari kesamaan pada tulisan sebelumnya, terutama terhadap inti permasalahan yang akan dibahas.

Dalam kajian terkait paradigma tafsir Muhammad Syahrur telah banyak diteliti dan dikaji oleh para peneliti dan akademisi sebelumnya. Dan hasil kajiannya dapat berupa buku, jurnal dan sebagainya. Karya dari Muhammad Syahrur yang cukup fenomenal selalu menjadi bahan perbincangan, yakni *al-Kitâb wa al-Qur`ân: Qirâ`ah Mu`âshirah*. Akan tetapi dalam mengkaji dan menganalisis epistemologi dan metodologi tafsirnya masih terbatas, khususnya teori hudud dengan metode ijtihad di dalamnya.

Sahiron Syamsuddin⁴³ seorang pemikir kontemporer yang mengkaji pemikiran Muhammad Syahrur dan menerjemahkan buku asli *al-Kitâb wa al-Qur`ân: Qirâ`ah Mu`âshirah*. Kitab tersebut dibagi

⁴¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 186.

⁴² Abdul Mustaqim, "Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Kontribusinya dalam Penafsiran al-Qur`an", ..., hal. 6.

⁴³ Sahiron Syamsuddin menerjemahkan karya Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur`ân: Qirâ`ah Mu`âshirah*. Ke dalam buku, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*.

menjadi beberapa bagian dalam menerjemahkannya, salah satunya diberi judul Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer. Pada bahasan bagian awal buku tersebut, dipaparkan konsep teori hudud dan aplikasinya terhadap ayat-ayat hukum dengan enam formulasi batasan yang telah dirumuskan oleh Muhammad Syahrur. Akan tetapi, Sahiron Syamsuddin belum memberi analisa yang mendalam, apalagi sampai memberi kritikan terhadap pemikiran Muhammad Syahrur atas teori hududnya.

Abdul Mustaqim⁴⁴ dalam karyanya *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, buku ini memaparkan struktur dasar epistemologi tafsir kontemporer. Dan lebih spesifik terkait hakikat tafsir, metode tafsir, serta validitas kebenaran tafsir kontemporer. Lebih daripada itu, Abdul Mustaqim memaparkan apa yang menjadi orisinalitas Muhammad Syahrur yaitu teori hududnya dengan metode ijtihad. Ia mengemukakan bahwa ijtihad dalam teori hudud (*limit theory*) secara konseptual dan aplikatif merupakan paradigma baru yang memberikan ruang gerak yang dinamis, kreatif, dan dialektis di mana penetapan hukum tetap berada dalam wilayah antara batas minimal (*hadd al-adnâ*) dan batas maksimal (*hadd al-a'la*) dan tidak melanggar kedua batas tersebut.⁴⁵ Selain itu, ia juga menyebutkan perbedaan teori hudud Muhammad Syahrur dengan hudud konvensional, kerangka analisis teori hudud Syahrur dan pengaplikasian dari enam prinsip teori hudud Muhammad Syahrur. Hingga sampai pada sebuah kesimpulan bahwa dalam sejarah tradisi penafsiran al-Qur'an semenjak masa nabi Muhammad hingga sekarang telah terjadi pergeseran epistemologi penafsiran, yang mana hal ini merupakan bagian dari perubahan dan kesinambungan.⁴⁶

Mia Fitriah Elkarimah melakukan penelitian dan penganalisaan terhadap teori hudud Muhammad Syahrur. Dari hasil penelitiannya bahwa secara definitif Muhammad Syahrur tidak memberikan pengertian pada teori hudud yang dimunculkannya. Teori itu hanya bersumber dari interpretasi kata hudud dalam al-Qur'an.⁴⁷ Selain itu tampak bahwa kerangka metodologinya Muhammad Syahrur mencoba memformulasikan teori baru dengan dilatarbelakangi oleh epistemologi pengetahuan yang realistik-empiriknya yang dibuktikan dengan

⁴⁴ Abdul Mustaqim menulis buku, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*.

⁴⁵ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 188.

⁴⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. ix-x.

⁴⁷ Mia Fitriah Elkarimah, "Teori Limit dalam Metode Hukum Islam Muhammad Syahrur," dalam *Jurnal Masalah*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2014, hal. 27.

munculnya konsep *al-istiqâmah* dan *al-hanîfiyyah*, dan juga merumuskan teorinya dengan *al-tahliliy al-riyâdhiy* (analisis matematis), khususnya berkaitan dengan persamaan fungsi yang dirumuskan dengan $Y = F(x)$ jika mempunyai satu variabel, atau $Y = F(x,z)$ jika mempunyai dua variabel atau lebih.⁴⁸

M. Zainal Abidin dalam tulisannya berkaitan dengan gagasan teori hudud Muhammad Syahrur dan signifikansinya terhadap pengayaan usul fikih, disebutkan bahwa dalam mengkaji ayat-ayat al-Qur'an, Muhammad Syahrur menggunakan pendekatan filsafat bahasa, ia meneliti mendalam kata-kata kunci yang terdapat dalam topik bahasan, baik melalui pendekatan paradigmatis maupun sigmantis.⁴⁹ Dan pada kesimpulannya bahwa terlepas dari kritikan yang dialamatkan kepada Syahrur, setidaknya dia telah memberikan alternatif pembacaan tekstual-rasional. Tekstual dalam arti tidak melepaskan teks ketika melihat suatu realitas, sehingga ada patokan yang jelas dalam merumuskan suatu pemikiran. Sedangkan rasional, karena meski tetap berpegang pada teks, pada saat yang sama tetap membuka ruang ijtihad yang memungkinkan menghasilkan rumusan hukum yang relevan dengan kebutuhan manusia. Karenanya bisa dikatakan, bahwa Syahrur adalah sosok neo-tekstualitas yang menawarkan pembacaan baru terhadap teks yang berbeda dengan pendahulunya.⁵⁰

Mohammad Rasyid Ridho melakukan penelitian terhadap teori hudud Muhammad Syahrur sekaligus memberi analisa, cara pembacaan teks dan kritikan akan penerapan teori hudud atas ayat-ayat berkaitan dengan hukum. Sebuah teori tidak bisa kokoh untuk selamanya, tidak menutup kemungkinan akan muncul teori baru merobohkan teori sebelumnya atau mendukungnya. Dengan logika ilmiah yang dibangun Muhammad Syahrur terkait teori hudud yang dikemas dengan analisa keilmuan eksak dan sosial, mencoba merobohkan teori lama.⁵¹ Muhammad Syahrur ketika menerapkan teori batas minimal pada ayat tentang perempuan yang haram dinikahi. Muhammad Syahrur dengan

⁴⁸ Mia Fitriah Elkarimah, "Teori Limit dalam Metode Hukum Islam Muhammad Syahrur", ..., hal. 28.

⁴⁹ M. Zainal Abidin, "Gagasan Teori Batas Muhammad Syahrur dan Signifikansinya Bagi Pengayaan Ilmu Ushul Fiqh," dalam *Jurnal Al-Mawarid*, Vol. 15 Tahun 2006, hal. 101.

⁵⁰ M. Zainal Abidin, "Gagasan Teori Batas Muhammad Syahrur dan Signifikansinya Bagi Pengayaan Ilmu Ushul Fiqh, ..., hal. 110.

⁵¹ Mohammad Rasyid Ridho, "Kririk terhadap Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Implementasinya dalam Ayat-ayat Hudud," dalam *Jurnal Sophist*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2018, hal. 146.

ijtihadnya berusaha memperluas pihak yang diharamkan. Namun, Muhammad Syahrur dalam masalah ini tidak mengeluarkan teori baru yang berbeda dengan ulama fikih klasik, hanya perbedaan penyebutan istilah saja.⁵²

Doli Witro dalam tulisannya tentang teori hudud Muhammad Syahrur yang dikaitkan dengan pembaharuan hukum Islam kontemporer. Doli Witro menyinggung rumusan epistemologi Muhammad Syahrur, landasan metodologisnya dalam melakukan *istinbâth* hukum.⁵³ Pada penelitiannya ini sampai pada tahap kesimpulan bahwa Muhammad Syahrur telah berupaya merumuskan sebuah pendekatan dan metode dalam penggalian hukum sebagai kritik terhadap metodologi hukum Islam (usul fikih). Meskipun masih terdapat banyak kekurangan.⁵⁴

Telaah pustaka (*literature review*) yang penulis lakukan, belum mendapati yang secara signifikan dan spesifik mengkaji teori hudud Muhammad Syahrur dengan metode ijtihadnya, landasan epistemologi yang digunakannya, serta implikasinya terhadap ilmu usul fikih yang sudah mapan, Berikut melihat konsistensinya dalam paradigma tafsir kontemporer. oleh karenanya, studi yang penulis akan coba kembangkan di dalam penelitian ini adalah studi yang sifatnya analisis kritis terhadap teori hudud Muhammad Syahrur dengan metode ijtihadnya. Maka pada penelitian ini, penulis ingin menampilkan bagaimana korelasinya dan konsekuesni logis yang dihasilkan.

H. Metodologi Penelitian

Setiap penelitian atau karya ilmiah dapat dipastikan memakai suatu metode, karena metode adalah cara bertindak dan berupaya agar penelitian dapat terlaksana secara rasional dan terarah sehingga tercapai hasil yang optimal.⁵⁵ Oleh karena itu, penelitian yang akan dilakukan menggunakan metodologi sebagai berikut:

1. Jenis dan Metode Penelitian

⁵² Mohammad Rasyid Ridho, “Kririk terhadap Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Implementasinya dalam Ayat-ayat Hudud”, ..., hal. 133.

⁵³ Doli Witro, “Muhammad Syahrur, Teori Limitasi dan Pembaharuan Hukum Islam Kontemporer,” dalam *Jurnal ISTINBATH*, Vol. 18 No. 1 Tahun 2021, hal. 22.

⁵⁴ Doli Witro, “Muhammad Syahrur, Teori Limitasi dan Pembaharuan Hukum Islam Kontemporer”, ..., hal. 29.

⁵⁵ Anton Bakker, *et al*, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 2011, hal. 12.

Jenis penelitian yang digunakan pada penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*) data diambil dari kepustakaan baik berupa buku, dokumen maupun artikel.⁵⁶ Atau dengan kata lain, penelitian yang objek-objek kajiannya adalah hal yang berkaitan dengan literatur-literatur kepustakaan.⁵⁷ Riset pustaka, selain dimaksudkan sebagai langkah awal untuk menyiapkan kerangka penelitian, juga untuk memperdalam kajian teoritis serta memperoleh data penelitian.⁵⁸

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dan bersifat deskriptif-analitik sebagai prosedur pemisahan masalah yang diteliti dengan menggambarkan subjek dan objek penelitian.⁵⁹ Artinya peneliti akan memaparkan asal muasal teori itu dicetuskan dari konstruksi pemikirannya, metode dan pendekatannya, lalu mendeskripsikan gambaran umum tentang teori hudud, kemudian implementasi dan implikasinya terhadap penafsiran al-Qur'an, usul fikih maupun pemikiran Islam secara umum.

Sedangkan metode yang digunakan pada penelitian ini adalah metode filsafat (*philosophical method*), yaitu upaya pencarian dan penemuan struktur dasar (*fundamental structure*) pemikiran, teori serta konsep yang sedang terjadi.⁶⁰ Pada penelitian ini juga menggunakan metode *maudhû'iy* yaitu dengan mengumpulkan ayat yang setema, kemudian dikaji secara mendalam dari berbagai aspeknya. Selain itu, pada penelitian ini juga menggunakan metode kompratif.

2. Sumber data

Dalam penelitian ini ada dua sumber data yang menjadi landasan untuk mendapatkan data yang dibutuhkan. *Pertama*, data yang diperoleh dari sumber-sumber primer yaitu data yang memberikan keterangan langsung dari tangan pertama, dalam hal ini karya Muhammad Syahrur itu sendiri *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah*

⁵⁶ Sugiono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*, Cet. XIX, Bandung: Alfabet, 2013, hal. 95.

⁵⁷ Winarno Surakhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah*, Bandung: Tarsito, 1990, hal. 182.

⁵⁸ Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008, hal. 1.

⁵⁹ Mia Fitriah Elkarimah, "Teori Limit dalam Metode Hukum Islam Muhammad Syahrur", ..., hal. 26.

⁶⁰ Mia Fitriah Elkarimah, "Teori Limit dalam Metode Hukum Islam Muhammad Syahrur", ..., hal. 26.

Mu'âshirah. Dan juga terjemahan kitab tersebut yaitu buku *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, diterjemahkan oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri.

Kedua, sumber data sekunder yaitu data yang diperoleh dari sumber yang telah mengutip dari sumber lain, yakni sumber data pendukung, seperti yang terdapat dalam kitab-kitab, buku, jurnal dan sumber data lain yang berhubungan dengan penelitian ini, baik sebagai pendukung dalam penyusunan penelitian, maupun sebagai penguat argumentasi terhadap analisis penelitian.

3. Teknik Pengumpulan Data

Dalam suatu penelitian lazimnya dikenal tiga jenis metode dalam mengumpulkan data, yaitu dengan dokumentasi atau bahan pustaka, observasi dan interview.⁶¹ Pada penelitian ini, yang digunakan oleh peneliti untuk mengumpulkan data yaitu dengan metode dokumentasi. Dalam hal ini mencari data atau variabel yang berkaitan dengan pembahasan penelitian, baik data berupa buku, jurnal, transkrip, artikel, ensiklopedi, majalah dan sebagainya. Data-data yang dikumpulkan tersebut meliputi data primer dan data sekunder yang termuat dalam media cetak maupun internet. Setelah itu penulis menyusun poin-poin ataupun ide-ide, selanjutnya menganalisisnya untuk kemudian dituangkan dalam tulisan dengan senantiasa mengacu pada fokus penelitian.

4. Analisis Data

Analisis data merupakan proses mengorganisasikan dan mengurutkan data ke dalam pola kategori dan satuan uraian dasar agar dapat ditemukan tema dan rumusan ide yang disarankan oleh data.⁶² Langkah ini merupakan langkah lanjutan setelah data-data yang diperlukan semuanya terkumpul untuk kemudian diolah dan diproses. Pada tahap ini, peneliti berusaha mendeskripsikan secara komprehensif berbagai pendapat mengenai epistemologi tafsir kontemporer serta aplikasi teori hudud Muhammad Syahrur, signifikansinya terhadap ilmu usul fikih, kontribusinya terhadap penafsiran al-Qur'an dan pengaruhnya terhadap pemikiran Islam pada umumnya. Dan ini diperoleh dari berbagai data yang ada. Cara yang peneliti tempuh yaitu dengan memberikan gambaran konseptual

⁶¹ Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, Jakarta: UI Press, 1984, hal. 201.

⁶² Sarwanto dan Jonathan, *Analisa Data Penelitian Menggunakan SPSS 13*, t.tp., t.p., 2006, hal. 19.

tentang objek penelitian secara sistematis sesuai dengan kerangka yang telah ditetapkan.

Adapun kerangka berfikir yang penulis gunakan dalam menganalisa data, antara lain:

- a. Interpretasi, yakni karya Muhammad Syahrur diselami untuk menangkap arti dan nuansa yang dimaksudkan Muhammad Syahrur secara khas.
- b. Induksi-deduksi, yakni karya Muhammad Syahrur, dipelajari sebagai suatu *case-study*, dengan membuat analisis mengenai semua konsep pokok satu per satu dan dalam hubungannya (induksi), agar dari mereka dapat dibangun suatu sintesis. Juga jalan yang terbaik dipakai (deduksi), dari visi dan gaya umum yang berlaku bagi Muhammad Syahrur, dipahami dengan lebih baik semua detail-detail pemikirannya. Peneliti terlibat sendiri dalam pikiran-pikirannya itu (identifikasi), namun tanpa kehilangan objektivitasnya.⁶³
- c. Koherensi intern, yakni agar dapat memberikan interpretasi tepat mengenai pikiran tokoh, semua konsep-konsep dan aspek-aspek dilihat menurut keselarasannya satu sama lain. Ditetapkan inti pikiran yang mendasar, dan topik-topik yang sentral pada Muhammad Syahrur, diteliti susunan logis-sistematis dalam pengembangan pikirannya, dan dipersiskan gaya dan metode berpikirnya.

I. Sistematika Penulisan

Untuk mempermudah dalam memahami ataupun mendapatkan gambaran berkaitan dengan penelitian ini, maka penulis akan mendeskripsikan dari apa yang akan menjadi pembahasan sistematis dalam penelitian ini, yaitu terdiri dari 5 (lima) bab sebagai berikut:

Bab *pertama* adalah bab pendahuluan yang di dalamnya memuat latar belakang masalah, rumusan masalah, identifikasi masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, definisi istilah, kajian pustaka, metodologi penelitian dan sistematika penulisan.

Setelah dibuka dengan pendahuluan, selanjutnya adalah bab *kedua*, yaitu berkaitan dengan wacana umum seputar epistemologi dan tafsir. Pada bab ini membahas epistemologi dan hubungannya dengan filsafat,

⁶³ Anton Bakker, *et al*, *Metode Penelitian Filsafat, ...*, hal. 68.

hakikat tafsir, tipologi pemikiran kontemporer, asumsi paradigma dan karakteristik tafsir kontemporer, serta kontribusinya.

Kemudian bab *ketiga* berkaitan dengan Muhammad Syahrur dan konstruksi epistemologi tafsirnya, meliputi; latar sosial intelektual Muhammad Syahrur. dalam hal ini, biografi Muhammad Syahrur, aktivitas intelektual, karya-karya dan genealogi pemikiran Muhammad Syahrur serta kajian keislamannya meliputi; kajian tafsir dan al-Qur'an, kajian hadis atau sunah Nabi, pandangannya terhadap *asbâb al-nuzûl*, takwil dalam pandangan Muhammad Syahrur, dan teori hudud Muhammad Syahrur dengan metode ijtihadnya.

Selanjutnya bab *keempat*, yaitu bab pembahasan yang memuat kajian ulang terhadap penafsiran Muhammad Syahrur atas ayat-ayat ahkam, dengan sub bab penerapan epistemologi tafsir Muhammad Syahrur. Pada pembahasan ini berkaitan dengan ayat tentang poligami, riba, dan warisan, kemudian mengkomparasikannya dengan pendapat mufasir kontemporer yang lainnya. Selain itu, pada bab ini juga membahas tentang keabsahan penafsiran Muhammad Syahrur.

Bab *kelima* atau bab penutup dari penelitian ini, yaitu mencakup kesimpulan dari apa yang telah dibahas oleh penulis. Juga disertai saran-saran ataupun rekomendasi untuk peneliti yang tertarik untuk meneliti lebih lanjut terkait pemikiran Muhammad Syahrur.

BAB II

WACANA UMUM SEPUTAR EPISTEMOLOGI TAFSIR

A. Epistemologi dan Filsafat

1. Pengertian Epistemologi

Epistemologi merupakan cabang filsafat yang meneliti tentang sumber, syarat, serta proses lahirnya suatu pengetahuan.¹ Secara etimologis, epistemologi merupakan perpaduan kata dalam bahasa Yunani, yaitu *episteme* dan *logos*. *Episteme* berarti pengetahuan, sedangkan *logos* berarti pengetahuan sistematis atau ilmu. Berdasarkan hal itu, epistemologi dapat diartikan sebagai suatu pemikiran mendasar dan terorganisir mengenai pengetahuan. Epistemologi adalah cabang filsafat yang berbicara tentang terjadinya pengetahuan, sumber, asal mula, metode atau cara mendapatkan suatu pengetahuan, validitas, dan keabsahan pengetahuan. Oleh sebab itu, epistemologi juga disebut dengan teori pengetahuan.² Definisi lain yang bermiripan yaitu epistemologi ialah salah satu cabang filsafat yang berbicara mengenai suatu hakikat, makna, kandungan, sumber,

¹ Mohammad Yasin Yusuf, "Epistemologi Sains Islam Perspektif Agus Purwanto", dalam *Jurnal Analisis*, Vol. 17 No 1 Tahun 2017, hal. 71.

² Tim Penyusun MKD, *Pengantar Filsafat*, Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2013, hal. 80.

dan proses ilmu. Jadi dapat dikatakan bahwa epistemologi itu berarti pembahasan tentang ilmu pengetahuan.³

Dalam bahasa Arab, kata epistemologi disebut sebagai *nazhariyyat al-ma`rifah*. Imam Abd al-Fattah dalam bukunya yang berjudul *Madkhal ilâ al-Falsafah* menjelaskan bahwa secara garis besar istilah *nazhariyyat al-ma`rifah* mempunyai dua pengertian yaitu:⁴

- a. pengertian secara luas mencakup semua pembahasan filsafat yang esensial serta mempunyai keterkaitan dengan ilmu pengetahuan lainnya. Seperti, ilmu psikologi, sosiologi, sejarah, biologi, dan sebagainya.
- b. pengertian secara sempit berarti ilmu yang berbicara tentang hakikat ilmu pengetahuan, definisi, dasar, sumber, syarat, dan bidangnya.

Sementara itu, Jamil Saliba dalam *al-Mu`jam al-Falsafiy* mendefinisikan *nazhariyyat al-ma`rifah* sebagai pembahasan berkaitan dengan hakikat ilmu, sumber asalnya, ketinggian valuenya, cara memperolehnya, serta cakupannya.⁵ Selain daripada itu, Wan Mohd Nor Wan Daud mendefinisikan istilah epistemologi sebagai filsafat yang membicarakan hakikat, makna, kandungan, sumber, dan proses mendapatkan suatu ilmu.⁶ Adapun definisi epistemologi merupakan cabang filsafat yang berbicara hakikat ilmu pengetahuan manusia, sering dipersepsikan dengan asumsi-asumsi teoritis yang melandasi suatu pendapat ataupun konstruk pengetahuan yang dimiliki setiap manusia.⁷

Pada dasarnya epistemologi berawal dari fan ilmu filsafat yang menelaah tentang dasar-dasar dan batas-batas pengetahuan. Bila

³ Muhammad Zainiy Uthman, *Satu Tinjauan Epistemologi dalam Falsafah Epistemologinya*, dalam Hashim Awang, et al (ed.), *Pengajian Sastera dan Sosiobudaya Melayu Memasuki Alaf Baru*, Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya, 1998, hal. 408.

⁴ Imam Abd al-Fattah Imam, *Madkhal ilâ al-Falsafah*, Kairo: Dâr al-Falsafah, t.th, hal. 146.

⁵ Jamil Saliba, *al-Mu`jam al-Falsafiy bi al-Alfâzh al-`Arabiyyah wa al-Faransiyyah wa al-Injilîziyyah wa al-Lâtînîyyah*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-Lubnânîy, 1979, hal. 241.

⁶ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed Muhammad Nuqaid al-Attas: Satu Uraian Konsep Asli Islamisasi* dalam Syed Muhammad Dawilah al-Edrus, *Epistemologi Islam: Teori Ilmu dalam al-Qur'an*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993, hal. xii.

⁷ Wely Dozan, "Epistemologi Tafsir Klasik: Studi Analisis Pemikiran Ibnu Kasir", dalam *Jurnal Falasifa*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2019, hal. 149.

memperdalam ilmu epistemologi dalam pendidikan Islam terutama pendapat-pendapat ahli pendidikan Islam terkait term epistemologi itu sendiri, maka akan ditemukan kekhususan, seperti:⁸

- a. Menurut Qomar epistemologi adalah teori pengetahuan yang berbicara tentang bagaimana cara memperoleh pengetahuan dari objek yang dipikirkan.
- b. Menurut Tafsir epistemologi yaitu ilmu yang meneliti tentang objek pengetahuan, bagaimana cara mendapatkan pengetahuan, dan bagaimana cara mengukur keabsahan suatu pengetahuan.
- c. Menurut Azra epistemologi merupakan ilmu yang berbicara tentang autentisitas, pengertian, struktur, metode, dan kebenaran ilmu pengetahuan.

Sedangkan menurut Surajiyo epistemologi adalah derivasi dari ilmu filsafat yang berbicara tentang terjadinya pengetahuan, sumber pengetahuan, asal mula, batas-batas, sifat, metode, dan validitas pengetahuan.⁹

Istilah epistemologi jika dikaitkan dengan konsep ilmu yaitu suatu pengetahuan yang membawa kepada kebenaran pemahaman. Oleh karena itu, pembahasan epistemologi merupakan salah satu cabang filsafat yang berbicara tentang asal-usul, struktur, metode, dan kebenaran suatu ilmu.¹⁰

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa epistemologi adalah suatu disiplin ilmu yang membahas dan menyelidiki tentang asal-usul, sumber, kaidah, proses, dan batasan suatu ilmu ataupun pengetahuan yang mengantarkan kepada hakikat kebenaran (keabsahan).

Jadi makna dari term atau istilah epistemologi adalah teori pengetahuan yang berkaitan dengan hakikat dan lingkup pengetahuan, pengandaian, dan dasar-dasarnya serta pertanggungjawaban atas pernyataan mengenai pengetahuan yang dimiliki.¹¹ Atau sering diistilahkan dengan persoalan bagaimana pengetahuan itu didapatkan oleh manusia melalui akal, indera, dan yang lainnya. Metode mendapatkan pengetahuan tersebut, meliputi induktif, deduktif,

⁸ Ranga Sa'adillah, *et al*, "Kajian Filosofis Konsep Epistemologi dan Aksiologi Pendidikan Islam", dalam *Journal of Islamic Civilization*, Vol. 3, No. 1 Tahun 2021, hal. 37.

⁹ Surajiyo, *Filsafat Ilmu dan Perkembangannya di Indonesia*, Jakarta: Bumi Aksara, 2010, hal. 26.

¹⁰ Abdi Syahrial Harahap, "Epistemologi: Teori, Konsep, dan Sumber-sumber Ilmu dalam Tradisi Islam," dalam *Jurnal Dakwatul Islam*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2020, hal. 14.

¹¹ Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004, hal. 148.

positivisme, dialektis, dan kontemplatif.¹² Epistemologi pada dasarnya mengkaji tentang akar pemikiran dan konsep dasar pengetahuan. Konsep tersebut mempunyai paradigma yang melahirkan sebuah gagasan dalam proses pemikirannya.¹³

Secara garis besar, ada tiga teori kebenaran menurut pandangan filsafat yaitu ontologi, epistemologi, dan aksiologi.¹⁴ Ontologi merupakan ilmu hakikat yang meneliti real kosmos dan realitasnya (bagaimana keadaan yang sebenarnya). Ontologi seringkali diidentifikasi dengan metafisika yang juga disebut dengan proto-filsafat atau filsafat yang pertama. Persoalan tentang ontologi menjadi pembahasan yang utama dalam bidang filsafat yang berbicara tentang realitas. Realitas adalah kenyataan yang selanjutnya mengarah pada sesuatu kebenaran.¹⁵ Sedangkan epistemologi adalah sebutan lain dari nalar, atau nama lain dari logika material yang membahas dari isi pikiran manusia, yaitu pengetahuan. Epistemologi mengkaji secara terperinci dan mendalam tentang suatu pengetahuan, dari berbagai macam aspeknya.¹⁶

Aksiologi adalah cabang filsafat yang mengkaji tentang asas tujuan pemanfaatan pengetahuan.¹⁷ Dalam hal ini, ontologi meneliti hakikat nilai (*value*). Apabila aksiologi diterapkan dalam bidang pendidikan maka mengarah pada pendidikan yang menguji dan mengintegrasikan semua nilai-nilai dalam kehidupan manusia. Baik itu nilai tindakan moral, nilai ekspresi keindahan, nilai kehidupan sosio-politik dan lain-lain.¹⁸

2. Objek dan Tujuan Epistemologi

Epistemologi pertama kali digagas oleh plato. Sebagai teori pengetahuan, sudah barang tentu memiliki objek sasaran tertentu. Menurut Jujun S. Suria Sumantri objek epistemologi ini adalah seluruh proses yang terlibat dalam upaya untuk mendapatkan

¹² Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu*, ..., hal. 152.

¹³ Wely Dozan, "Epistemologi Tafsir Klasik: Studi Analisis Pemikiran Ibnu Kasir", ..., hal. 147.

¹⁴ Jalaluddin dan Abdullah Idi, *Filsafat Pendidikan*, Yogyakarta: al-Ruzz Media. 2007, hal. 126.

¹⁵ Bahrn, "Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi," dalam *Jurnal Sulesana*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2013, hal. 36.

¹⁶ Uswatun Chasanah, "Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi Pendidikan," dalam *Jurnal Tasyri'*, Vol. 24 No. 1 Tahun 2017, hal. 81.

¹⁷ Uswatun Chasanah, "Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi Pendidikan", ..., hal. 87.

¹⁸ Jalaluddin dan Abdullah Idi, *Filsafat Pendidikan*, ..., hal. 84.

knowledge tersebut. Sasaran utama teori pengetahuan adalah proses untuk memperoleh pengetahuan dan sekaligus berfungsi untuk mengantarkan terwujudnya suatu tujuan, sebab untuk mendapatkan tujuan harus melewati suatu medium yaitu sasaran. Tanpa suatu sasaran tidak mungkin suatu tujuan terwujudkan, sebaliknya tanpa suatu tujuan maka sasaran akan mengambang dan menjadi tidak terarah.¹⁹

Tujuan epistemologi bukan hanya sekedar untuk menjawab pertanyaan, apakah saya bisa tahu? akan tetapi lebih dari itu, yaitu untuk mendeteksi syarat-syarat yang memungkinkan bisa mengantarkan saya menjadi tahu'. Dengan ungkapan lain bahwa tujuan epistemologi bukan hanya untuk mendapatkan pengetahuan, akan tetapi yang menjadi sorotan atau pusat perhatian dari tujuan epistemologi adalah hal lebih penting dari itu, yaitu ingin memiliki syarat-syarat untuk memperoleh *knowledge*.

Sebenarnya tujuan epistemologi tersebut memiliki makna strategis dalam dinamika pengetahuan. Tujuan epistemologi tersebut merangsang kesadaran seseorang bahwa jangan sampai berpuas diri dengan pengetahuan yang didapatkannya, akan tetapi harus dibarengi dengan cara atau bekal pengetahuan bagaimana memperoleh pengetahuan tersebut. Sebab kadang kala seseorang memperoleh pengetahuan namun tidak tahu prosesnya bagaimana pengetahuan tersebut diperoleh, dan bersikap pasif tidak mau tahu caranya, sedangkan mengetahui cara dan proses memperoleh pengetahuan merepresentasikan sikap dinamis.²⁰ Jika hanya berorientasi pada hasil tanpa tidak mau tahu proses memperoleh pengetahuan sewaktu-waktu bisa hilang, berbeda jika orientasinya pada proses mendapatkan pengetahuan, sewaktu-waktu bisa digunakan, karena cara dan prosesnya sudah diketahui. Seseorang yang mengetahui prosesnya, tentu akan dapat mengetahui hasilnya, tetapi seseorang yang mengetahui hasilnya acapkali tidak mengetahui prosesnya. Contoh, seorang guru matematika dapat mengajarkan kepada siswanya bahwa $5 \times 5 = 25$. Siswa mengetahui dan hafal akan hal ini, tetapi bagi siswa yang kritis dan haus dengan pengetahuan tidak pernah puas dengan pengetahuan dan hafalannya itu, akan bertanya bagaimana prosesnya, $5 \times 5 = 25$. Sebagai guru yang profesional akan menjelaskan proses tersebut secara rinci dan mendetail, sehingga siswa benar-benar mampu memahaminya dan mengembangkan perkalian angka-angka

¹⁹ Jujun S. Suria Sumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1990, hal. 105.

²⁰ Mujamil Qomar, *Epistemologi Pendidikan Islam: Dari Metode Rasional hingga Metode Kritik, ...*, hal. 7.

lain. Dengan demikian, seseorang tidak sekedar mengetahui sesuatu atas informasi dari orang lain, tetapi benar-benar mengetahui melalui pembuktian yaitu dengan cara memprosesnya.

3. Landasan Epistemologi

Metode ilmiah adalah landasan epistemologi. Metode ilmiah merupakan cara yang dilakukan dalam menyusun ilmu pengetahuan yang benar. Metode ilmiah adalah prosedur untuk mendapatkan pengetahuan yang kemudian disebut ilmu. Jadi ilmu pengetahuan merupakan pengetahuan yang didapatkan lewat metode ilmiah. Namun tidak semua pengetahuan masuk kategori ilmiah, karena untuk memperoleh ilmu pengetahuan harus memenuhi syarat-syarat tertentu. Adapun syarat-syarat yang harus dipenuhi agar suatu pengetahuan bisa dikatakan sebagai ilmu adalah syarat yang ada di dalam metode ilmiah itu sendiri. Peran metode ilmiah dalam persoalan ini sebagai transformasi dari adanya pengetahuan menjadi sebuah ilmu pengetahuan. Jadi apakah pengetahuan bisa menjadi ilmu pengetahuan atau tidak bisa? Sangat bergantung pada metode ilmiah. Dengan demikian metode ilmiah mempunyai dua pilar pengetahuan, yaitu akal dan fakta secara integratif, keduanya akan selalu berkordinasi satu sama lainnya. Karena akal merupakan instrumen utama untuk memperoleh pengetahuan. Sejak dahulu akal difungsikan oleh manusia untuk memecahkan masalah atau menemukan jawaban atas suatu masalah pengetahuan. Bahkan ini merupakan cara tertua yang digunakan manusia dalam wilayah keilmuan. Pendekatan sistematis yang mengandalkan akal disebut pendekatan rasional dengan pengertian lain disebut dengan metode deduktif. Metode berfikir deduktif disebut metode berfikir ilmiah yang mula-mula muncul dan diterapkan oleh para ilmuan sejak zaman Yunani dan Romawi sampai pada masa Galileo (1564-1642) dan *renaissance*.²¹ Kemudian dikenal dengan silogisme Aristoteles karena dirintis oleh Aristoteles.²²

Pengetahuan baru diperoleh melalui kesimpulan deduktif, baik menggunakan logika deduktif, berpikir deduktif, atau metode deduktif, hal ini berdasarkan silogisme (*qiyâs manthiq*).²³ Maka harus

²¹ Nasharuddin Baidan, *Metode Khusus Penelitian Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016, hal. 75.

²² Mujamil Qomar, *Epistemologi Pendidikan Islam: Dari Metode Rasional hingga Metode Kritik, ...*, hal. 10.

²³ Nasharuddin Baidan, *Metode Khusus Penelitian Tafsir, ...*, hal. 75.

ada dalil umum yang kemudian disebut premis mayor (premis umum) sebagai dasar pijakan atau sandaran dari kesimpulan-kesimpulan khusus yang disebut premis minor (premis khusus). Berangkat dari premis mayor ini kemudian muncul premis minor yang merupakan bagian dari premis mayor. Setelah itu alu bisa ditarik sebuah kesimpulan deduktif. Di samping itu, pendekatan rasional ini selalu mengoptimalkan pemikiran dalam menafsirkan suatu objek berdasarkan argumentasi-argumentasi yang logis. Jika berpegang pada pedoman bahwa argumentasi yang benar adalah penjelasan yang memiliki kerangka berpikir yang paling meyakinkan, maka pedoman ini pun tidak selalu bisa memecahkan persoalan, sebab penilainnya bersifat *nisbiy* dan selalu subjektif. Kesimpulan yang benar menurut alur pemikiran belum tentu benar (sesuai) menurut kenyataan. Sebagaimana seseorang yang menguasai teori-teori ekonomi belum tentu bisa menghasilkan keuntungan yang banyak, ketika dia mempraktekkan teori-teorinya. Meskipun teori-teori itu dibangun menurut alur pemikiran yang benar. Inilah kelemahan deduktif, teori tidak selalu sesuai kenyataan.

Oleh karena itu, dari kelemahan metode deduktif ini melahirkan aliran empirisme. Aliran yang dipelopori oleh Francis Bacon. Dalam pandangan Bacon, empirisme bisa membuat konklusi umum yang lebih benar, apabila mampu mengumpulkan fakta melalui pengamatan langsung, inilah yang disebut metode induktif sebagai lawan dari metode deduktif. Implikasi dari metode induktif ini, tentunya Bacon menolak atau tidak menerima segala macam kesimpulan yang tidak didasarkan fakta empiris dan hasil pengamatan.²⁴

Kedua metode berfikir tersebut apabila diterapkan pada kajian tafsir, misalnya, mengamati perilaku orang munafik. Jika diawali prosesnya dengan menemukan informasinya dari ayat-ayat al-Qur'an, kemudian melacaknya di tengah masyarakat pada setiap individu, maka itulah yang disebut pola pikir deduktif. Jika langsung mengamati ke lapangan (empiris) melacak tiap individu masyarakat, sehingga menemukan perilaku orang munafik lalu dicari argumennya secara dogmatis dari ayat-ayat al-Qur'an, maka disebut induktif.²⁵

4. Epistemologi sebagai Cabang Filsafat

²⁴ Nasharuddin Baidan, *Metode Khusus Penelitian Tafsir*, ..., hal. 80.

²⁵ Nasharuddin Baidan, *Metode Khusus Penelitian Tafsir*, ..., hal. 82.

Kata filsafat merupakan istilah bahasa Inggris *philosophy* yang berasal dari himpunan dari dua perkataan Yunani yaitu *philo* dan *sophia*. *Philo* artinya cinta dan *sophia* adalah hikmah atau kebijaksanaan.²⁶ Maka dapat dikatakan bahwa filsafat adalah cinta akan hikmah, cinta akan pengetahuan, dan cinta akan kebijaksanaan. Orang yang pertama menggunakan istilah filsafat adalah Phytagoras merupakan, lalu kemudian menyebut dirinya sebagai seorang filosofis atau pencinta kebijaksanaan.²⁷

Dalam pembahasan ini, epistemologi merupakan salah satu daripada derivasi utama pembahasan filsafat yang membicarakan tentang teori ilmu. Sedangkan dari segi sejarah, pembahasan filsafat merupakan induk utama ilmu pengetahuan. Berdasarkan kepada filsafat ini lahirlah cabang-cabang atau disiplin-disiplin ilmu lain seperti matematika, ilmu logika atau mantik, ilmu kedokteran, dan sebagainya.²⁸

Perkembangan dan kemajuan ilmu dengan pesat menyebabkan munculnya beberapa disiplin ilmu lain dari induk filsafat yang terdiri dari tiga komponen utama yaitu ontologi (teori hakikat atau wujud), epistemologi (teori ilmu), dan aksiologi (teori nilai). Dari komponen ini pula, muncul aliran-aliran tertentu dalam setiap bidang yang membahas secara mendalam dasar dasar utama filsafat tersebut.

Selanjutnya, dalam aspek epistemologi pun terdapat beberapa aliran yang membahas masalah ilmu menurut pandangan dan ide masing-masing, di mana setiap aliran dilihat saling bertentangan antara satu dengan yang lain. Aliran itu terdiri daripada rasionalisme, empirisme, positivisme, realisme, dan idealisme.²⁹

Dalam khazanah pemikiran filsafat Islam berkembang tiga jenis metodologi pemikiran yang dalam hal ini al-Jabiriy menyebutnya dengan menggunakan tiga istilah yaitu *bayâniy*, *burhâniy* dan *'irfâniy*.³⁰ Epistemologi *bayâniy*³¹ adalah sebuah metodologi berfikir

²⁶ Abdul Hamid, *al-Falsafah al-Islâmiyyah Dirâsah wa Naqd*, Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1983, hal. 23.

²⁷ Abdul Rahman, *Falsafah dan Kaidah Pemikiran Islam*, Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn Bhd, 2001, hal. 1.

²⁸ Abdul Rahman, *Falsafah dan Kaidah Pemikiran Islam*, ..., hal. 1.

²⁹ Abdi Syahril Harahap, "Epistemologi: Teori, Konsep, dan Sumber-sumber Ilmu dalam Tradisi Islam", ..., hal. 16.

³⁰ A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hal. ix.

³¹ Al-Ghazali, *al-Mankhûl min Ta'liqât al-Ushûl*, (ed.) oleh Muhammad Hasan Haitu. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1980, hal. 67.

yang berpusat kepada teks di mana teks sebagai otoritas penuh untuk menentukan kebenaran makna. Teks dianggap yang paling otoritatif dalam memberi arah atau arti kebenaran dalam sebuah pemikiran, sedangkan rasio dianggap hanya berfungsi sebagai pendamping atau penunjang untuk mengamankan otoritas teks tersebut. Adapun dalam perluasan makna, *bayâniy* sangat mengutamakan *qiyâs* atau premis-premis logika tekstual,³² maka sebagian kalangan menganggap *bayâniy* sebagai pemikiran tekstual-*lughawiy*.

Epistemologi *burhâniy* adalah metodologi berfikir yang berkuat kepada akal dan realitas (realitas alam dan sosial). Ilmu-ilmu yang lahir dari tradisi *burhâniy* disebut dengan *al-‘ilmu al-hushûliy*, yakni ilmu yang susunan dan konsepnya disistematisasikan lewat *al-manthiq* dan bukan melalui otoritas teks atau otoritas intuisi. Dengan nalar ini pada tahap tertentu, keberadaan teks suci dan pengalaman spiritual hanya dapat diterima jika sesuai dengan aturan logis. Sedangkan epistemologi *irfâniy* adalah metodologi berfikir yang didasarkan atas pendekatan dan pengalaman langsung (*direct experience*) atas realitas spiritual keagamaan. Oleh sebab itu, berbeda dengan sasaran telaah *bayâniy* yang bersifat eksoteris, sasaran telaah *irfâniy* bersifat esoteris atau berorientasi kepada sisi batin teks. adapun rasio hanya digunakan untuk menjelaskan pengalaman spiritual yang mengiringi pemahaman pada teks tersebut.³³

Apabila ditelusuri lebih jauh, dapat dikatakan bahwa penafsiran yang beragam jenis dan corak penafsiran adalah hasil karya pemikiran manusia (filsafat), sehingga sebuah penafsiran adalah asli produk manusia. Dengan filsafat berarti menggunakan potensi akal manusia dalam pencarian jawaban-jawaban dalam kehidupannya.³⁴ Dari sini, maka penafsiran memberi jalan manusia dalam mengetahui serta mempermudah dalam mengamalkan kandungan al-Qur’an dalam kehidupan sehari-hari. Penafsiran adalah perincian dan pendalaman atas pedoman hidup manusia, serta penafsiran adalah mendayagunakan pemikiran manusia sebagai anugrah Ilahi yang membedakan manusia dengan makhluk lainnya.

³² Muhammad Sabri, “Memahami Bahasa Mistik”, *Desirtasi*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2007, hal. 19.

³³ Ahmad Munawwir, “Epistemologi Tafsir dan Takwil,” dalam *Jurnal Tafse*, Vol’ 6 No. 2 Tahun 2018, hal. 155-156.

³⁴ Fahrudin Faiz, *Sebelum Filsafat*, Yogyakarta: MJS Press, 2018, hal. 4.

Melalui berfikir manusia dapat mengembangkan potensinya, membangun keilmuan, serta mengantarnya ke jati diri yang lebih substansial dari penciptaan manusia, yakni sebagai khalifah di bumi, adalah terciptanya peradaban yang dalam bahasa Nurcholish Madjid yakni menjadi tujuan utama dijadikannya manusia sebagai khalifah di bumi. Dalam konteks ini, melalui pengajaran ilmu-ilmu (asma) kepada manusia sehingga dapat menjadikan derajatnya lebih tinggi dari makhluk lainnya, kekhalifahan manusia di bumi sebagai tanggungjawab dalam menerima amanah dari Allah.³⁵

5. Filsafat dan Al-Qur'an sebab Lahirnya Epistemologi Tafsir.

Penafsiran merupakan upaya mendialogkan teks dengan konteks, sehingga tercapai lahirnya pemahaman kandungan al-Qur'an yang relevan dengan konteks. Upaya pencarian makna al-Qur'an tersebut adalah kerja dasar dari filsafat itu sendiri. Artinya penafsiran dan filsafat pada dasarnya saling keterkaitan, yakni keduanya adalah fungsi dan akal manusia. Karena itu, dalam tradisi penafsiran, pola keilmuan senantiasa mempengaruhi perkembangan penafsiran al-Qur'an. Bahkan pada era Nabi Saw, sahabat, serta era penggunaan data riwayat sebagai penafsiran (*tafsîr bi al-riwâyah*) itu sendiri, pada dasarnya pola keilmuan telah aktif dilakukan. Hal ini dengan menyadari bahwa tradisi periwayatan (sanad) pada saat itu adalah tradisi keilmuan itu sendiri.³⁶

Peradaban berfikir akan semakin tampak berjalan beriringan dengan semakin maraknya penafsiran yang muncul. Maka, aneh jika pembacaan al-Qur'an tidak diakrabkan dengan kerja filsafat. Keterasingan umat Islam hari ini tentang filsafat karena ketidaksadaran bahwa berfikir berarti berfilsafat itu sendiri. Padahal untuk mengembangkan makna al-Qur'an dari satu tempat ke tempat lainnya, atau dari satu masa ke masa selanjutnya adalah tugas filsafat. Maka dengan itu filsafat, tafsir, dan peradaban berfikir akan dan harus terus terjadi dalam lingkup pembacaan teks al-Qur'an. Dari sini lahir sebuah pemahaman bahwa filsafat adalah kerja manusia yang terus berlangsung sejak manusia telah menggunakan akal pikirannya,³⁷ yang dalam konteks ini juga berlaku dalam mendialogkan teks dengan konteks.

³⁵ Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1982, hal. xviii.

³⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 36.

³⁷ Aceng Rachman, *Filsafat Ilmu Lanjutan*, Jakarta: Kencana, 2011, hal. 26.

Al-Qur'an yang berada dalam lingkup lembar-lembar tulisan, kemudian menjadi kajian terbuka, maka memberi peluang kepada siapapun dalam membuka pemaknaan dan pemahaman atasnya, yang tentunya berdasarkan ilmu dan sesuai dengan kapasitasnya. Dengan kata lain, al-Qur'an ketika dalam bentuk teks (mushaf) mengalami keterbukaan makna, keadaan al-Qur'an seperti ini disebabkan posisinya yang menempati ranah tulisan. Dalam konteks ini di antara kehebatan tulisan adalah mampu merengguk dan menutup konteks, di mana konteks dan makna yang dikehendaki oleh penutur menjadi kabur. Dengan seketika, tulisan dengan mudah membentuk dunia baru yang menjadikannya bebas dipahami oleh siapa yang hendak membaca dan memahaminya.³⁸ Untuk itu, dengan maksud membangun kembali konteksnya, penafsiran menjadi jalan yang bisa ditempuh dalam membuka makna dan konteks yang terkandung pada sebuah teks (al-Qur'an). Lebih jauh, penafsiran tersebut selalu memosisikan diri pada konteks yang terjadi, meskipun dampaknya akan mengalami perubahan penafsiran yang mengikuti konteks. Hal ini karena konteks yang terjadi di luar jangkauan dan kehendak penafsir.³⁹ Betapapun itu, penafsiran merupakan hal yang krusial dalam kondisi manusia, dengan penafsiran akan terbentuk koneksi atau dialetika antara pemikiran dengan kehidupan yang dihadapi manusia.⁴⁰

Lebih jauh, Quraish Shihab mengatakan bahwa jika ditelusuri lebih jauh, maka kita akan menemukan bahwa teks (al-Qur'an) itu sendiri yang memicu munculnya ragam epistemologi. Hal ini bisa dijumpai dalam al-Qur'an, misalnya, apakah sebuah ayat itu *muḥkam* atau *mutasyâbih*, apakah sebuah ayat itu bersifat umum atau khusus, dan seterusnya.⁴¹ Dalam buku *Kaidah Tafsir*, karya Quraish Shihab disebutkan beberapa masalah pokok usul fikih⁴² dalam menafsirkan

³⁸ Walter J. Ong, *Kelisanan dan Keaksaraan*, diterjemahkan oleh Rika Iffati, Yogyakarta: Penerbit Gading, 2013, hal. 117.

³⁹ Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, diterjemahkan oleh Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed, Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2003, hal. 266.

⁴⁰ Marcel Danesi, *Pesan, Tanda, dan Makna: Buku Teks Dasar Mengenai Semiotika dan Teori Komunikasi*, diterjemahkan oleh Evi Setyarini dan Lusi Lian Piantari, Yogyakarta: Jalasutra, 2011, hal. 21.

⁴¹ Salam Salamab, "Rekaman video Sunni dan Syiah Prof DR. Quraish Shihab," dipublikasikan tanggal 13 November 2012, diakses pada 7 November 2022.

⁴² Usul fikih sangat penting dalam memahami al-Qur'an, terlebih lagi pada ayat-ayat yang berkaitan penetapan hukum-hukum syariat. Hal ini dikarenakan banyak problem yang harus diselesaikan, melebihi teks al-Qur'an dan hadis. Lihat Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2015, hal. 155.

al-Qur'an yang memungkinkan menjadi pemicu terjadinya perbedaan hasil penafsiran, di antaranya: *qath'iy* dan *zhanniy*, *manthûq* dan *mafthûm*, *'amm* dan *khash*, *muthlaq* dan *muqayyad*, dan lainnya. Kesemuanya ini merupakan permasalahan lafal dalam al-Qur'an, baik saat berdiri sendiri maupun setelah tersusun menjadi rangkaian kalimat.⁴³

Selain itu, perbedaan cara membaca al-Qur'an (perbedaan qira'ah) juga menjadi pemicu atau sebab munculnya perbedaan dalam memahami kandungan al-Qur'an. Misalnya pada kata وَأَرْجِلُكُمْ dengan harakat *fathah* pada huruf lam, ada juga yang membacanya dengan وَأَرْجِلُكُمْ dengan harakat *kasrah* pada huruf lam. Pada kata pertama dipahami bahwa kaki harus dibasuh, hal ini karena kedudukan (*i'râb*) kata وَأَرْجِلُكُمْ kalimat mengikut pada وَأُحُوهُكُمْ. Tetapi, jika dibaca *kasrah*, sebagaimana disebutkan di atas, maka kaki tidak harus dibasuh, melainkan cukup mengusapnya. Hal ini karena kedudukan kata وَأَرْجِلُكُمْ mengikut pada kalimat بَرِّءٌ وَسِكُمْ.⁴⁴

Selain faktor dari al-Qur'an itu sendiri, perbedaan penafsiran juga terjadi dari pengkaji al-Qur'an. Usaha penafsiran yang dilakukan oleh mufasir tidak berangkat dari ruang kosong, artinya seseorang yang melakukan penafsiran atas al-Qur'an senantiasa dilingkupi oleh situasi, latar belakang keilmuan, ataupun konteks yang dijalani oleh penafsir. Hal itu kemudian menunjukkan bahwa hampir tidak ada penafsir yang benar-benar objektif.⁴⁵ Dalam hal ini, mengutip Gadamer tentang teori pra-pemahaman yang mengatakan bahwa "Dalam proses pemahaman, pra-pemahaman atau presuposisi selalu memainkan peran. Pra-pemahaman ini diwarnai oleh tradisi yang berpengaruh di mana seorang penafsir berada, dan juga diwarnai oleh *prejudice* (perkiraan atau anggapan awal) yang terbentuk di dalam tradisi tersebut".⁴⁶

Lebih jauh lagi, perbedaan penafsiran juga dapat disebabkan oleh perbedaan metode dan pendekatan yang diterapkan oleh penafsir. Dalam dunia penafsiran al-Qur'an, ada banyak metode dan pendekatan yang dilakukan untuk bisa memahami kandungan al-

⁴³ Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*, ..., hal. 155.

⁴⁴ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*, diterjemahkan oleh M. Alaika Salamullah, *et al*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010, hal. 15-16

⁴⁵ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 56-57.

⁴⁶ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Cet. II, Yogyakarta: Nawasea Press, 2017, hal. 46.

Qur'an, misalnya metode *ijmâliy* (global), *tahlîliy* (analitis), *muqâran* (perbandingan), dan *maudhû'iy* (tematik),⁴⁷ linguistik, analisis gender, semiotik, sosio-historis, antropologi, hermeneutik, dan sebagainya.⁴⁸

Dari ulasan di atas, dapat ditarik sebuah konklusi singkat akan faktor-faktor terjadinya ragam epistemologi tafsir: 1) Otoritas al-Qur'an sebagai *kalâmmullâh*, 2) Keterbukaan makna al-Qur'an dalam bentuk tulisan, 3) Latar belakang Penafsir al-Qur'an, 4) Metode dan Pendekatan yang digunakan Penafsir al-Qur'an.

B. Hakikat Tafsir

1. Pengertian Tafsir

Para pakar ilmu tafsir banyak memberi pengertian kata tafsir itu sendiri, baik secara etimologi maupun terminologi terhadap term tafsir. Secara etimologi, pengertian tafsir adalah *الإيضاح والتبيين* artinya penjelasan. Hal ini didasarkan pada firman Allah Surah al-Furqan/25: 33

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا

Tidaklah mereka datang kepadamu (membawa) sesuatu yang aneh, kecuali Kami datangkan kepadamu kebenaran dan penjelasan yang terbaik.

Dan ini diambil dari interpretasi *الإبانة والكشف* artinya menjelaskan dan menyingkap. Dalam kamus *Lisân al-'Arab*, tafsir yaitu: *الإبانة والكشف المعطى* artinya menjelaskan dan menyingkap yang tertutup atau menyingkap maksud kata yang samar.⁴⁹

Berangkat dari makna-makna di atas, maka dapat dikatakan bahwa segala upaya yang dimaksudkan untuk memahami dan menjelaskan firman Allah yang tertuang dalam teks al-Qur'an dapat disebut sebagai tafsir, terlepas apakah tafsir tersebut termasuk kategori tafsir yang terpuji (*mahmûd*) ataupun yang tercela (*madzmûm*).

Secara kategoris, pengertian tafsir sebenarnya bisa dibagi menjadi dua, yakni tafsir sebagai produk dan tafsir sebagai proses. Tafsir sebagai produk (*interpretation as product*) adalah tafsir yang

⁴⁷ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012, hal. 3.

⁴⁸ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan, hingga Modern-Kontemporer*, Yogyakarta: Pondok Pesantren LSQ, 2012, hal. 170.

⁴⁹ Muhammad Husain al-Dzahabiy, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Juz I, Cet.VII, t.tp: Maktabah Ahbah, 2000, hal. 12.

merupakan hasil dialektika seorang mufasir dengan teks dan konteks yang mengitarinya, lalu kemudian ditulis dalam kitab-kitab tafsir, baik secara sempurna 30 juz, maupun yang hanya sebagian saja dari ayat al-Qur'an. Sementara tafsir sebagai proses (*interpretation as process*) adalah kegiatan berpikir yang terus-menerus dilangsungkan untuk mendialogkan antara teks al-Qur'an dengan situasi dan kondisi yang berkembang. Para mufasir akan selalu mendialogkan antara teks al-Qur'an yang terbatas dengan konteks dan yang tidak terbatas selalu sehingga menjadi tafsir sebagai sebuah proses yang tidak pernah selesai sampai hari kiamat. Artinya, tafsir dalam pengertian ini bersifat dinamis karena memang dimaksudkan untuk menghidupkan teks dalam konteks yang terus mengalami perubahan dan perkembangan. Baik tafsir sebagai produk maupun tafsir sebagai proses telah banyak bermunculan dan terus dilakukan oleh para pengkaji al-Qur'an, baik dari kalangan muslim sendiri maupun dari kalangan non-muslim.⁵⁰

Sedangkan secara terminologi, pengertian tafsir terdapat beberapa versi, di antara adalah:

Al-Zarkasyiy menyatakan bahwa tafsir adalah ilmu yang dengannya dapat dipahami al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw dengan menjelaskan makna-maknanya dan mengeluarkan hukum-hukum dan hikmah-hikmahnya.⁵¹ Sedangkan menurut Abu Hayyan sebagaimana disebutkan dalam kitab *Bahri al-Muhîth*, beliau mengartikan tafsir sebagai ilmu yang membahas cara pengucapan lafal dalam al-Qur'an, petunjuk-petunjuknya, hukum-hukumnya baik ketika berdiri sendiri maupun secara tersusun, dan makna yang dimungkinkannya baginya ketika tersusun serta hal lain yang menyempurnakannya.⁵²

Ilmu tafsir merupakan bagian dari ilmu syariat yang paling mulia dan paling tinggi kedudukannya. Karena membahas tentang *kalâmullâh* yang merupakan sumber utama ilmu dan hikmah, serta petunjuk dan pembeda dari yang *haq* dan *bâthil*. Ilmu tafsir telah muncul dan dikenal sejak zaman Rasulullah dan berkembang hingga di zaman modern sekarang ini.⁵³ Kebutuhan terhadap tafsir semakin genting sebab untuk mendekati kesempurnaan beragama dapat diraih apabila selaras dengan syariat, sedangkan kesesuaian dengan syariat

⁵⁰ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 32.

⁵¹ Muhammad Husain al-Dzahabiy, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, ..., hal. 13.

⁵² Muhammad Husain al-Dzahabiy, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, ..., hal. 13.

⁵³ Muhammad Abu Salma, *Sejarah Tafsir dan Perkembangannya*, t.tp: t.p, 2009, hal.

umumnya bergantung pada pengetahuan terhadap al-Qur'an (*Kitâbullâh*).⁵⁴

Penjelasan mengenai definisi tafsir menjadi urgen untuk diketahui dan pahami, karena pada perkembangan penafsiran akan tampak keragaman dan perubahan pada kurun waktu tertentu. Ulama kontemporer tentu akan berbeda melihat “tafsir” dengan ulama klasik.

2. Sejarah Perkembangan Ilmu Tafsir

Telah berlaku ketetapan Allah untuk mengutus setiap rasul dengan bahasa kaumnya, agar terjalin komunikasi yang sesuai dan sempurna untuk mereka. Kitab yang diturunkan kepada setiap rasul pun sesuai dengan bahasanya dan bahasa kaumnya. Apabila bahasa dalam kitab yang diturunkan kepada Nabi Muhammad berbahasa Arab, juga lafal-lafal dalam al-Qur'an adalah lafal-lafal yang berbahasa Arab dikarenakan bahasa Muhammad Saw orang Arab dan berbahasa Arab. begitupula dengan sisi-sisi makna dalam al-Qur'an sesuai dengan makna menurut orang Arab.⁵⁵

Usaha menafsirkan al-Qur'an sudah dimulai semenjak zaman Nabi Saw dan para sahabat Nabi Saw. Di antara sahabat yang termasuk banyak menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dibandingkan dengan sahabat-sahabat yang lain, yaitu Ali bin Abi Thalib, Abdullah bin Abbas, Abdullah bin Mas'ud dan Ubay bin Ka'ab. Kemudian penafsiran ini terus berkembang hingga saat ini. Periodisasi perkembangan tafsir yaitu:

a. Tafsir pada Masa Klasik

Untuk lebih memudahkan dalam memahami pembahasan terkait perkembangan tafsir pada masa klasik, maka paling tidak akan dipetakan menjadi tiga bagian pembahasan, yakni; *pertama*, tafsir pada masa Nabi dan sahabat, *kedua*, tafsir pada masa tabi'in, dan *ketiga*, tafsir pada masa kodifikasi (pembukuan).

1) Tafsir pada Masa Nabi dan Sahabat

Kegiatan dalam menafsirkan al-qur'an telah dimulai sejak Nabi Muhammad masih hidup. Nabi Muhammad pun menjadi sosok sentral dalam aktivitas menafsirkan al-Qur'an. Di sisi para sahabat, untuk mengetahui dan memaknai teks al-Qur'an tidaklah terlalu sulit. Karena mereka langsung

⁵⁴ Jalaluddin al-Suyuthiy, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Juz II, Kairo: Mathba'ah Hijāziy, t.th., hal. 17.

⁵⁵ Manna Khalil al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Ziad al-Tamimiy dari judul *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Cet. I, Jakarta Timur: Darus Sunnah, 2019, hal. 253.

berhadapan dan bercengkrama dengan Nabi Saw sebagai penyampai wahyu atau kepada sahabat lain yang lebih mengerti. Jika terdapat makna yang kurang dipahami, mereka segera menanyakan pada Nabi Muhammad Saw.⁵⁶ Sehingga hal itu berpengaruh pada ciri penafsiran yang berkembang di kalangan sahabat adalah periwayatan yang dinukil dari Nabi Saw. Hal ini dipertegas dalam firman Allah surah al-Nahl/16: 44, bahwa Nabi diutus untuk menerangkan kandungan ayat-ayat al-Qur'an.

... وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

... Dan Kami turunkan al-Dzikir (al-Qur'an) kepadamu agar engkau menerangkan kepada manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan agar mereka memikirkan.

Sedikit sekali dari kalangan sahabat yang menggunakan model penafsiran *bi al-ra'yi* dalam menafsirkan al-Qur'an. Bahkan banyak sahabat yang dengan tegas tidak menerima penggunaan akal dalam penafsiran, di antaranya adalah Abu Bakar dan Umar bin Khattab, dua sahabat mulia dan sangat disegani.

Secara garis besar para sahabat berpegang pada tiga hal dalam menafsirkan al-Qur'an, yaitu al-Qur'an sendiri, Nabi Muhammad sebagai penjelas (*mubayyin*) al-Qur'an, dan ijtihad. Pada era ini ilmu tafsir tidak dibukukan sama sekali, masih berupa tulisan-tulisan yang terpisah-pisah, kodifikasi dimulai pada abad ke-2 H.⁵⁷

2) Tafsir pada Masa *tabi'in*

Setelah generasi sahabat berlalu, muncul mufasir sestelahnya, yaitu para *tabi'in*. Tafsir pada masa *tabi'in* sudah mengalami perbedaan mendasar dari sebelumnya. Jika pada masa sahabat periwayatan disandarkan pada orang tertentu saja (Nabi dan sahabatnya), maka penafsiran yang berkembang pada masa *tabi'in* mulai banyak bersandar pada berita-berita *israiliyyât* dan *nasrâniyyât*. Selain itu penafsiran *tabi'in* juga sudah terkontaminasi unsur sektarian baik itu berdasarkan

⁵⁶ Di antara penafsiran Nabi Saw adalah ketika salah seorang sahabat bertanya tentang *al-shalât al-wusthâ*. Nabi menjelaskan bahwa yang dimaksud *al-shalât al-wusthâ* adalah shalat ashar. Selain itu Nabi juga menjelaskan bahwa *al-Maghdûb* dalam surah al-Fatihah berarti kaum Yahudi. Sedangkan *al-Dhâllîn* adalah kaum Nasrani. Lihat Muhammad Husain al-Dzahabiy, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, ..., hal. 43.

⁵⁷ Manna Khalil al-Qaththan, *Mabâhîts fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2008, hal. 327.

kawasan, ataupun mazhab serta kepentingan-kepentingan kelompok tertentu yang lainnya.

Muhammad Husain al-Dzahabiy berkata, bahwa dalam memahami kitab Allah, para ahli tafsir merujuk pada penjelasan yang termaktub dalam al-Qur'an itu sendiri. Apa yang mereka riwayatkan itu merujuk pada apa yang telah difasirkan oleh Rasulullah Saw, para sahabat dan ijtihad mereka sebagaimana banyak ditemukan dalam tafsir akan ijtihad para tabi'in tanpa menyebutkan keterangan rujukan kepada Rasulullah dan sahabat Rasulullah.

Apa yang dinukil dari Rasulullah dan sahabat berupa tafsir memang tidak mencakup semua ayat dalam al-Qur'an, tetapi mereka hanya menafsirkan ayat yang sulit dipahami oleh orang-orang yang ada pada masa itu. Namun kemudian kesulitan untuk memahami al-Qur'an kian bertambah secara berangsur disebabkan orang-orang kian jauh dari kenabian dan masa sahabat. Sehingga sebagian dari tabi'in memporsir waktu dan menyibukkan diri dengan tafsir untuk menjelaskan hal-hal yang kurang dipahami dan kerancuan pemahaman dalam memaknai al-Qur'an.⁵⁸

Pada era tabi'in ada tiga titik kota yang menjadi pusat pembelajaran, yaitu;

Pertama, Kota Makkah, berdiri madrasah Ibnu Abbas. Di antara murid-muridnya yang tersohor adalah Sa'id ibn Jubair, Ikrimah, dan Mujahid ibn Jabr. *Kedua*, Kota Madinah atau Madrasah Ubay bin Ka'ab, yang menghasilkan pakar tafsir seperti Zaid ibn Aslam al-Qurazhiy, Muhammad ibn Ka'ab al-Quradhiy, dan Abu Aliyah. Mereka berguru pada Ubay ibn Ka'ab. *Ketiga*, Kota Irak, adapun di Iraq muncul madrasah Ibnu Mas'ud. Tabi'in yang dikenal dengan tafsirnya antara lain; Alqamah ibn Qais, Masruq, Aswad ibn Yazid, Amir al-Sya'biy, Hasan al-Bashriy, dan Qatadah ibn Daimah al-Sadusiyy. Mereka berguru pada Abdullah ibn Mas'ud.⁵⁹

3) Tafsir pada Masa Kodifikasi (Pembukuan)

Tafsir mulai dikodifikasi (dibukukan), pasca generasi tabi'in, yaitu pada akhir pemerintahan bani Umayyah dan awal bani Abbasiyah (sekitar abad ke-2 H). Pada permulaan bani Abbasiyah, para ulama sudah mulai menulis tafsir dengan menghimpun hadis-hadis dan tafsir yang diriwayatkan dari

⁵⁸ Muhammad Husain al-Dzahabiy, *al-Tafsir wa al-Mufasssirin*, ..., hal. 99-100.

⁵⁹ Manna Khalil al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu al-Qur'an*, ..., hal. 531.

para sahabat dan tabi'in. Mereka menggarap tafsir dengan menata muatan tafsirnya, dengan susunan menyebut ayat lalu mengutip hadis yang berkaitan dengan ayat tersebut dari sahabat dan tabi'in. Sehingga tafsir masih menjadi bagian dari kitab hadis. Di antara ulama yang mengumpulkan hadis dalam rangka mendapat tafsir adalah: Sufyan ibn Uyainah, Waki' ibn Jarrah, Syu'bah ibn Hajjaj, dan Abdul Razaq ibn Hamam.

Seiring dengan berlalunya masa ulama tersebut di atas, penulisan tafsir mulai dipisahkan dari kitab-kitab hadis sehingga tafsir menjadi disiplin ilmu tersendiri. Tafsir ditulis secara sistematis sesuai dengan tartib mushaf. Di antara ulama tafsir pada masa ini adalah Ibn Majah, Ibn Jarir al-Thabariy, Ibn Abi Hatim, Abu Syaikh ibn Hibban, al-Hakim, dan Abu Bakar ibn Mardawaih.⁶⁰

Dalam pandangan al-Dzahabiy bahwa tahapan tafsir pada masa kodifikasi berdasarkan ciri dan karakteristik dapat dipetakan menjadi beberapa bagian, yaitu; *pertama*, penulisan tafsir sekaligus penulisan hadis dalam buka yang sama. Pada saat hadis dibukukan, tafsir menjadi bagian dari isi buku tersebut dan ditulis bab tersendiri untuk tafsir. *Kedua*, yakni penulisan tafsir yang dipisah dari buku hadis. Namun penulisan tafsir tetap berdasarkan periyawatan yang disandarkan pada Nabi Saw, sahabat, tabi'in dan tabi' tabi'in, atau masuk kategori penafsiran *bi al-ma'tsûr* menurut sumber penafsirannya. *Ketiga*, tahap ini penulisan tafsir tetap mencantumkan riwayat-riwayat, akan tetapi terdapat perbedaan yang sangat signifikan dengan penafsiran pada tahapan sebelumnya, yaitu riwayat-riwayat yang dikutip tidak dilengkapi dengan sanadnya. Pada tahap ini, al-Dzahabiy mensinyalir adanya manipulasi tafsir, dan pada masa ini juga awal masuknya kisah-kisah *isrâiliyyât* dalam tafsir. *Keempat*, sumber tafsir pada masa ini tidak lagi terbatas pada periwayatan ulama klasik, tetapi juga sudah berdasarkan ijtihad mufasirnya (*bi al-ra'yi*).⁶¹

b. Tafsir pada Abad Pertengahan

Perkembangan tafsir pada abad pertengahan dimulai sejak abad ke-9 M hingga abad ke-19 M. Pada abad ini perkembangan

⁶⁰ Manna Khalil al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu al-Qur'an*, ..., hal. 340-341.

⁶¹ Muhammad Husain al-Dzahabiy, *al-Ittijâhât al-Munharifah fî tafsîr al-Qur'ân al-Karîm, Dawâfi'uhâ wa Daf'uhâ*, Cet. III, t.tp: Maktabah Wahbah, 1986, h. 13-15.

ilmu pengetahuan berada pada masa keemasan (*the golden age*).⁶² Perkembangan penafsiran tidak lepas dari perkembangan ilmu pengetahuan pada saat tafsir tersebut ditulis. Tafsir kemudian sarat dengan disiplin-disiplin ilmu yang mengitarinya dan kecenderungan toelosis, terlebih bagi sang mufasir. Terkadang al-Qur'an dijadikan untuk melegitimasi kepentingan-kepentingan mazhab atau kelompok tertentu.

Kitab-kitab tafsir *akbar* yang muncul pada era keemasan Islam abad pertengahan, di antaranya; *Jamî' al-Bayân 'an Ta'wîl al-Qur'ân* karya Ibn Jarir al-Thabariy, *Tafsîr Jalâlain* karya Jalaluddin Mahalliy dan Jalaluddin al-Suyuthiy, *al-Kasysyâf an Haqâ'iq al-Qur'ân* karya Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar al-Zamakhsyariy, dan *Mafâtiḥ al-Ghaib* karya Fakhruddin al-Raziy.

Pada perkembangan selanjutnya lahir tafsir karya Ibn Arabiy yang juga kerap kali mendapat kritikan. Hal ini disebabkan karena Ibn Arabiy menafsirkan al-Qur'an untuk meligitimasi pemahamannya, *wahdatul wujud*.⁶³ Kelahiran Imaduddin Ismail ibn Umar ibn Katsir pada tahun 700 H/1300 M, juga memberi kontribusi yang sangat bagi kemunculan tafsir abad ini. Kitab *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* yang terdiri sepuluh jilid menjadi karya fenomenal selain kitab-kitab masyhur lainnya yang ia tulis.⁶⁴ Pada abad ini muncul pula tafsir *Jamî' al-Ahkâm al-Qur'ân* karya Abdullah al-Qurthubiy. Banyak kalangan ulama mengira kalau beliau adalah ulama *Mâlikiy* sebab tafsirnya bercorak fikih, namun al-Qurthubiy tidak membatasi pada ulasan mengenai ayat-ayat hukum saja. Penggarapan tafsirnya merampungkan penafsirannya 30 juz al-Qur'an. Dalam pemaparan, umumnya diawali dengan menjelaskan *asbâb al-nuzûl*, macam *qirâ'ah*, *i'râb* dan menjelaskan lafal yang *gharîb*.⁶⁵

Selain nama mufasir di atas, lahir pula Ali ibn Muhammad al-Baghdadiy dengan karya tafsirnya *Tafsîr Lubâb al-Ta'wîl fî Ma'âni Tanzîl*, atau yang sering disebut dengan *Tafsir al-Khâzin*. Sumber-sumber penafsiran dalam tafsir tersebut adalah *bi al-ma'tsûr*. *Al-Khâzin* menaruh perhatian cukup besar terhadap kisah-kisah *isrâiliyyât*, sehingga berdampak keabsahan penafsirannya, di

⁶² Saiful Amin Ghafur, *Profil Mufasir al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008, hal. 25.

⁶³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 47.

⁶⁴ Saiful Amin Ghafur, *Profil Mufasir al-Qur'an*, ..., hal. 105.

⁶⁵ Manna Khalil al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu al-Qur'an*, ..., hal. 380.

mana beberapa penafsirannya yang dianggap menyimpang oleh Husain al-Dzahabiy.⁶⁶

Pada tahun 754 H muncul tafsir *Bahrul Muhîth* karya Ibn Abu Hayyan al-Andalusiy yang terdiri dari delapan jilid. Dalam penafsirannya banyak mencurahkan perhatian pada masalah *i'râb* dan nahwu. Karena perhatian yang cukup besar dalam masalah nahwu banyak pihak mengklaim bahwa karya kitab tersebut lebih cocok dikategorikan sebagai kitab nahwu, bukan tafsir. Juga banyak mengutip pendapat Zamakhsyariy dalam hal ilmu nahwu. Namun Abu Hayyan dalam banyak hal juga kadang tidak sependapat dengan Zamakhsyariy, terlebih mengenai paham kemu'tazilahannya.⁶⁷

Selain nama-nama di atas, masih banyak mufasir lainnya yang muncul dan melahirkan karya-karya tafsir pada abad pertengahan ini. Masing-masing karnya memiliki karakter yang menjadi ciri khas penulis tafsir tersebut. Sebagaimana yang telah diutarakan di atas bahwa pada abad pertengahan terjadi akulturasi budaya karena penyebaran Islam ke penjuru dunia, maka hal ini turut menimbulkan perbedaan penafsiran yang didasari perbedaan mazhab dan tempat.

c. Tafsir pada Era Modern

Akulturasi budaya pada abad pertengahan dampaknya cukup memberi pengaruh terhadap penafsiran al-Qur'an saat itu. Demikian halnya pada era modern, kehadiran kolonialisme dan pengaruh pemikiran barat pada abad ke-18 dan ke-19 M sangat mempengaruhi para pemikir mufasir ketika itu. Perkembangan ilmu pengetahuan diduga kuat menjadi sebab utama penafsir dalam memberi respons terhadap realitas. Ciri berpikir rasional yang menjadi identitas era modern kemudian menjadi pijakan awal para penafsir. Mereka umumnya meyakini bahwa umat Islam belum memahami spirit al-Qur'an, sehingga mereka gagal menangkap spirit rasional al-Qur'an.

Pada masa itu, kebanyakan dari pemikir muslim modern menafsirkan al-Qur'an dengan penalaran rasional, terpengaruh oleh pemikiran yang bersifat rasionalistik. Mereka memiliki jargon, penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an, atau kembali pada al-

⁶⁶ Muhammad Husain al-Dzahabiy, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, ..., hal. 265-267.

⁶⁷ Manna Khalil al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu al-Qur'an*, ..., hal. 504.

Qur'an. Kemudian mereka menentang legenda, ide-ide primitif, magis, fantasi, dan tahayyul.⁶⁸

Baljon dalam bukunya yang berjudul *Modern Muslim Koran Interpretation*, mengatakan bahwa yang dimaksudkan dengan tafsir modern adalah upaya yang dilakukan para mufasir dalam menafsirkan ayat dalam rangka menyesuaikan dengan tuntutan zaman. Karenanya, segala bentuk pemikiran yang terkandung dalam al-Qur'an dirasakan membutuhkan kajian ulang dengan segera. Lebih lanjut Baljon menambahkan bahwa tuntutan ini dirasa sangat diperlukan merupakan akibat persentuhan dan perbauran dengan peradaban asing kian lebih intensif.⁶⁹

Salah satu mufasir era ini adalah Muhammad Abduh, sebagai tokoh Islam yang fenomenal. Abduh mulai menulis tafsir al-Qur'an atas saran muridnya, yakni Rasyid Ridha.⁷⁰ Akhirnya menyetujui saran tersebut setelah awalnya merasa keberatan. Ulasan Abduh dalam menafsirkan al-Qur'an mendapatkan perhatian dari salah seorang orientalis, yaitu J. Jomier. Menurutnya analisis yang dilakukan Abduh cukup derail dan mendalam, dan terdapat hal yang berbeda dari pemaparan Abduh adalah keinginannya yang sangat kuat dan nyata untuk memberikan ajaran moral dari sebuah ayat.⁷¹

Selain Abduh, kaum modernis Arab lainnya juga banyak yang menyajikan tafsir yang hampir sama moderatnya atau sama konservatifnya. Sampai kemudian lahir metode dan pendekatan baru dalam penafsiran al-Qur'an. lain halnya dengan Thanthawi Jauhari yang tidak terlalu banyak memberi komentar, tetapi ulasan-ulasanya dalam menafsirkan al-Qur'an dapat dijadikan pegangan ilmu biologi atau ilmu pengetahuan lainnya bagi masyarakat, sehingga kitab tafsirnya *al-Jawâhir fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* digadang-gadang sebagai tafsir bercorak 'ilmiy (saintifik).⁷²

Ahmad Musthafa ibn Muhammad ibn Abdul Mun'in al-Maraghiy juga mencatatkan namanya dalam perjalanan sejarah dan perkembangan tafsir sebagai deretan dari mufasir modern. Karya

⁶⁸ Tim penyusun ETDI, *Ensiklopedia Tematis Dunia Islam: Pemikiran dan Peradaban*, Jakarta: PT Icthar Baru Van Hoeve, 2005, hal. 43.

⁶⁹ J.M.S. Baljon, *Tafsir Qur'an Muslim Modern*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991, hal. 2.

⁷⁰ *Tafsîr al-Manâr* karya Muhammad Abdul awalnya merupakan tema-tema ceramah yang ia adakan di Universitas al-Azhar. Kemudian diterbitkan dalam bentuk jurnal setiap bulan dengan pimpinan redaksinya Rasyid Ridha. Maka penyempurnaan tafsir tersebut dilakukan oleh Ridha.

⁷¹ J.M.S. Baljon, *Tafsir Qur'an Muslim Modern*, ..., hal. 8.

⁷² Gamal al-Banna, *Evolusi Tafsir: Dari Zaman Klasik hingga Zaman Modern*, Jakarta: Qisthi Press, 2004, hal. 176.

tafsirnya yang berjudul *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* yang juga dikenal dengan sebutan *Tafsîr al-Marâghiy*. Al-Maraghiy lahir pada tahun 1883 dan wafat pada tahun 1952. Ia menulis tafsirnya selama sepuluh tahun, sejak tahun 1940-1950.⁷³ Dalam muqaddimah tafsirnya, al-Maraghiy mengemukakan alasan dan apa yang melatarbelakanginya sehingga menulis tafsir tersebut. Yaitu merasa ikut terpanggil dan bertanggung jawab untuk memberi solusi terhadap problem keumatan yang terjadi di masyarakat dengan berpegang teguh pada al-Qur'an.⁷⁴ Di samping itu, muncul juga Sayyid Quthub dengan tafsirnya *Fî Zhilâl al-Qur'ân* dan Aisyah Abdurrahman bintu Syathi' dengan *Al-Tafsîr al-Bayân li al-Qur'ân al-Karîm*.

Di Indonesia sendiri muncul beberapa mufasir nusantara dan kitab tafsirnya untuk mengungkap makna-makna al-Qur'an. Antara lain; *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* karya Mahmud Yunus dan Kasim Bakri, *Tafsîr al-Furqân* karya Ahmad Hasan, *Tafsîr al-Qur'ân* karya Zainuddin Hamidi dan Fakhrudin HS, *Tafsîr al-Nûr al-Majîd* karya Hasbi al-Siddiqi, *Tafsîr al-Azhâr* karya Buya Hamka,⁷⁵ dan *Tafsîr al-Mishbâh* karya M. Quraish Shihab.

Titik perbedaan tafsir modern dengan tafsir sebelumnya adalah bahwa penafsiran abad ke-19 menonjolkan corak reformis-rasional, sains (*tafsîr 'ilmiy*), dan sastra.⁷⁶ Perkembangan selanjutnya, muncul kajian baru dalam ilmu tafsir, Hermeneutik dan Semantik. Maka, tidak menutup kemungkinan di era mendatang akan lahir berbagai metode dan pendekatan dalam menafsirkan al-Qur'an.

3. Ragam Metode, Pendekatan, dan Corak Tafsir

a. Ragam Metode Tafsir

Kata metode berasal dari bahasa Yunani *methodos* berarti cara atau jalan. Istilah bahasa Inggris dari kata metode adalah *method*, kemudian orang Arab menerjemahkannya dengan kata *tharîqah* dan *manhaj*.⁷⁷ Sementara dalam bahasa Indonesia metode didefinisikan suatu cara yang tersusun secara sistematis dan terpicik dengan cermat dalam mewujudkan suatu maksud tujuan.

⁷³ Saiful Amin Ghafur, *Profil Mufasir al-Qur'an*, ..., hal. 151-153.

⁷⁴ Ahmad Mustafa al-Maraghiy, *Tafsîr al-Marâghiy*, Jilid I, Misr: Musthafâ al-Bâbiy al-Halabiy, 1946, hal. 3.

⁷⁵ Ahmad Mustafa al-Maraghiy, *Tafsîr al-Marâghiy*, ..., hal. 3.

⁷⁶ Jane Dammen Mc Auliffe, *Encyclopaedia of the Qur'an*, Vol. 2, Brill: Leiden, 2001, hal. 126-132.

⁷⁷ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an*, ..., hal. 54.

Dengan kata lain, cara kerja yang bersistem untuk mendapatkan atau memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai suatu yang ditentukan.⁷⁸ Maka dapat disimpulkan bahwa metode adalah suatu cara yang teratur dan terpikirkan secara baik untuk mencapai suatu pemahaman yang benar tentang maksud yang dituju.

Adapun yang dimaksud dengan metodologi tafsir adalah ilmu tentang metode menafsirkan al-Qur'an. Dengan kedua istilah tersebut dapat dibedakan, yakni metode tafsir adalah cara-cara menafsirkan al-Qur'an, sedangkan metodologi tafsir adalah ilmu mengenai cara tersebut atau pembahasan ilmiah tentang metode-metode penafsiran al-Qur'an.⁷⁹

Di dalam penafsiran al-Qur'an ada beberapa kosa kata Arab yang terkait dengan metode penafsiran, seperti: *manhaj*, *ittijâh*, *tharîqah*, *madzhab*, dan *al-laun*. Dalam *al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, kata *tharîqah* dan *manhaj*⁸⁰ artinya metode, kedua kata ini memiliki arti yang sama. Sedangkan kata *ittijâh*⁸¹ berarti arah, orientasi, kecenderungan, dan kata *madzhab* bermakna aliran, sementara kata *laun*⁸² bermakna corak, warna dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang digunakan oleh para mufasir. Sebagai contoh: *manhaj* dan *tharîqah* itu digunakan dalam metode *tahlîliy*, *muqâran*, *ijmâliy* dan *maudhû'iy*. Sedangkan *ittijâh* yang berarti arah atau kecenderungan dan *madzhab* yang bermakna aliran. Artinya, upaya seorang penafsir dalam mengkaji ayat-ayat al-Qur'an mempunyai kecenderungan atau aliran tertentu, misalnya saja seorang ahli fikih, makam memiliki kecenderungan menafsirkan ayat al-Qur'an ke arah fikih dan seorang filosof menafsirkan al-Qur'an ke hal-hal yang berkaitan dengan sifat dan seterusnya.

Al-laun yang bermakna corak atau warna, yaitu corak penafsiran dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Seorang mufasir dalam menafsirkan al-Qur'an tentu akan menggunakan corak atau warna tertentu dari penafsiran itu sendiri, misalnya

⁷⁸ Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008, hal. 952.

⁷⁹ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an*, ..., hal. 55.

⁸⁰ Ahmad Warsu Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Unit Pengadaan Buku-buku Ilmiah Keagamaan, 1984 hal. 184 dan 1567

⁸¹ Ahmad Warsu Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, ..., hal. 1645

⁸² Ahmad Warsu Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, ..., hal. 1393.

seorang filosof dalam menafsirkan suatu ayat al-Qur'an tentu banyak dipengaruhi oleh corak atau warna dalam menafsirkan dengan menggunakan rasio. Seorang sufi akan menafsirkan ayat al-Qur'an dengan corak tasawuf. Jadi bisa disimpulkan bahwa argumen-argumen seorang mufasir yang digunakan dalam menafsirkan al-Qur'an mengandung corak atau warna tertentu, sehingga seorang mufasir akan menentukan corak atau warna tafsirnya.⁸³

Berkaitan dengan metode tafsir, berikut uraian urgen yang harus diperhatikan:

1) Perkembangan Metode Tafsir

Secara garis besar penafsiran al-Qur'an dilakukan melalui empat cara atau metode, yaitu: 1) metode *ijmâliy* (global), 2) metode *tahlîliy* (analitis), 3) metode *muqâran* (perbandingan), dan 4) metode *maudhû'iy* (tematik).

Sejarah perkembangan tafsir dimulai pada masa Nabi Saw dan para sahabat. Penafsiran ayat-ayat al-Qur'an pada saat itu secara *ijmâliy*, dalam artian tidak memberikan rincian yang memadai. Dalam tafsir mereka pada umumnya sukar menemukan uraian yang detail, karena itu tidak keliru apabila dikatakan bahwa metode *ijmâliy* merupakan metode tafsir al-Qur'an yang pertama kali muncul dalam kajian tafsir al-Qur'an.

Metode ini kemudian diterapkan oleh al-Suyuthiy di dalam kitabnya *al-Jalâlain*, Muhammad Farid Wajdi dalam kitabnya *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, dan al-Mirghani di dalam kitabnya *Tâj al-Tafâsîr*. Kemudian diikuti oleh metode *tahlîliy* dengan mengambil model *al-Ma'tsûr*, kemudian tafsir ini berkembang dan mengambil model *al-ra'yi*. Tafsir dalam model ini kemudian terus berkembang dengan pesat sehingga mengkhususkan kajiannya dalam bidang-bidang tertentu sebagai corak penafsiran, seperti fikih, tasawuf, bahasa, dan sebagainya. Dapat dikatakan bahwa corak-corak serupa inilah di abad modern yang melatari lahirnya tafsir *maudhû'iy* atau disebut juga dengan metode *maudhû'iy* (metode tematik). Lahir pula metode *muqâran* (metode perbandingan), hal ini ditandai dengan adanya kitab-kitab tafsir yang menjelaskan ayat yang redaksinya bermiripan, seperti *Durrat al-Tanzîl wa Ghurrat al-Ta'wîl* oleh al-Khathib al-Iskafiy dan *al-Burhân fî Taujîh Mutasyâbah al-Qur'ân* oleh Mahmud al-Karmaniy, dan terakhir

⁸³ Hujair A. H. Sabaky, "Metode Tafsir: Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufasirin," dalam *Jurnal Al-Mawarid*, Edisi XVIII Tahun 2008, hal. 267.

lahirlah metode tematik. Kendatipun pola penafsiran tematik ini telah lama dikenal dalam sejarah tafsir al-Qur'an, akan tetapi menurut Quraish Shihab, istilah metode *maudhû'iy* yang dikenal sekarang ini pertama kali dicetuskan oleh al-Jil (Maha Guru Generasi Mufasir) yaitu Prof. Dr. Ahmad al-Kumiy.⁸⁴

Lahirnya metode-metode tafsir tersebut tidak terlepas dari tuntutan perkembangan masyarakat yang selalu dinamis. Menoleh pada zaman Nabi Muhammad Saw dan sahabat, pada umumnya mereka adalah ahli bahasa Arab dan mengetahui secara baik apa yang melatarbelakangi turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*), serta menyaksikan secara langsung situasi dan kondisi ketika suatu ayat al-Qur'an diturunkan. Dengan demikian sangat memungkinkan mereka mampu memahami ayat-ayat al-Qur'an secara benar, tepat, dan akurat. Maka dengan kondisi seperti demikian umat pada saat itu tidak membutuhkan ulasan yang detail, tetapi cukup dengan isyarat dan penjelasan secara global. Itulah sebabnya Nabi Saw tidak perlu memberikan tafsir yang terperinci ketika para sahabat bertanya tentang makna suatu ayat atau kata di dalam al-Qur'an. Sebagai contoh lafal ظَلَمَ dalam surah al-An'am/6: 82.

الَّذِينَ آمَنُوا وَمَ يَلْسِنُوا إِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ هُمُ الْآمِنُونَ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ

Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman (syirik), merekalah orang-orang yang mendapat rasa aman dan mendapat petunjuk.

Ternyata ayat ini cukup mengganggu pikiran umat pada saat itu karena secara sepintas mengandung makna bahwa mereka yang mencampuradukkan iman dengan aniaya tidak akan mendapatkan keamanan dan petunjuk. Ini berarti seakan-akan sia-sia mereka beriman karena tidak akan terselamatkan dari siksaan, sebab mereka yakin bahwa tidak ada di antara mereka yang tidak pernah berbuat aniaya. Tetapi, perasaan mereka menjadi lega dan tenang setelah Nabi Saw menafsirkan ظَلَمَ di dalam ayat itu bermakna شَرِكٌ dengan mengutip surah Luqman/31: 13,⁸⁵ sebagai berikut:

... يَبْيِئُ لَا تُشْرِكُ بِاللَّهِ ۚ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ

⁸⁴ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an, ...*, hal. 3-4.

⁸⁵ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an, ...*, hal. 4-5.

...Wahai anakku, janganlah mempersekutukan Allah! Sesungguhnya mempersekutukan (Allah) itu benar-benar kezaliman yang besar.

Berdasarkan kenyataan historis tersebut dapat dipahami bahwa kebutuhan umat Islam terhadap tafsir al-Qur'an saat itu terpenuhi oleh penafsiran yang singkat (global), karena mereka tidak membutuhkan penjelasan yang detail dan mendalam. Maka tidak bisa terelakkan bahwa memang pada abad pertama berkembang metode global dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur'an, bahkan sebagian ulama yang hadir belakangan melihat bahwa metode global terasa lebih praktis dan mudah dipahami, kemudian metode ini pun banyak diterapkan dalam penafsiran mereka. Ulama yang menggunakan dan menerapkan metode *ijmâliy* pada periode awal, seperti; al-Suyuthiy di dalam kitab tafsir yang monumental yaitu *al-Jalâlain*, al-Mirghaniy di dalam kitab *Tâj al-Tafâsîr* dan lain-lain. Tetapi pada periode berikutnya, setelah Islam mengalami perkembangan lebih luas sampai di luar Arab, banyak bangsa non-Arab yang masuk Islam membawa konsekuensi logis terhadap perkembangan pemikiran Islam⁸⁶. Maka konsekuensi dari perkembangan ini memberi pengaruh terhadap penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang sesuai dengan perkembangan zaman dan tuntutan realitas serta problem umat yang semakin kompleks dan beragam. Kondisi ini merupakan pemicu lahirnya tafsir dengan metode analitis (*tahlîliy*), sebagaimana tertuang di dalam kitab tafsir yang menggunakan metode ini, salah satunya adalah *Tafsîr al-Thabariy*. Metode penafsiran seperti demikian terasa lebih sesuai di zaman itu, karena dapat memberikan pemaparan dan penjelasan yang terperinci dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an. Umat merasa terayomi oleh penjelasan-penjelasan dan berbagai interpretasi yang diberikan terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Maka pada perkembangan selanjutnya, metode penafsiran serupa juga diikuti oleh ulama-ulama tafsir yang muncul kemudian, bahkan berkembang dengan sangat pesat dalam dua bentuk penafsiran yaitu: *al-ma'tsûr* dan *al-ra'yi*

⁸⁶ Perkembangan pemikiran Islam; berbagai peradaban dan kebudayaan non-Islam masuk ke dalam khazanah intelektual Islam. Akibatnya kehidupan umat Islam menjadi terpengaruh oleh berbagai khazanah peradaban dan kebudayaan itu.

dengan berbagai corak yang dihasilkannya, seperti; fikih, tasawuf, falsafi, *'ilmiy, adabi ijtima'iy*,⁸⁷ dan lain-lain.

Dengan munculnya dua bentuk penafsiran dan didukung oleh beragam corak penafsiran, maka umat Islam ingin memperoleh informasi yang lebih jauh berhubungan dengan kondisi, kecenderungan dan keahlian para pakar tafsir. Selain itu, umat juga ingin mengetahui bagaimana mengkaji ayat-ayat al-Qur'an yang kelihatannya bermiripan, akan tetapi pengertiannya berbeda. Kondisi ini memicu hasrat para ulama tafsir untuk melakukan komparasi ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Dengan demikian lahirlah tafsir dengan metode perbandingan (*muqâran*).⁸⁸

Perkembangan selanjutnya pada abad modern, untuk menanggulangi persoalan yang dihadapi umat pada abad modern yang jauh lebih kompleks dibandingkan dengan generasi tsebelumnya, maka ulama tafsir menawarkan tafsir al-Qur'an yang disesuaikan dengan realitas kehidupan masyarakat.⁸⁹ Untuk itu, ulama tafsir pada abad modern menawarkan tafsir al-Qur'an dengan metode baru, yang dikenal dengan metode tematik (*maudhû'iy*).⁹⁰

2) Pembagian Metode Tafsir

Dalam menafsirkan al-Qur'an, terdapat beberapa metode penafsiran al-Qur'an yang lazim diterapkan oleh para ulama tafsir. Sebagaimana Abd al-Hay al-Farmawiy.⁹¹ menyebutkan bahwa terdapat empat macam metode penafsiran al-Qur'an, yaitu; metode tafsir *tahlîliy*, metode tafsir *ijmâliy*, metode tafsir *maudhû'iy* dan metode tafsir *muqâran*. Maka untuk lebih jelasnya, berikut uraian singkat masing-masing metode tersebut:

a) Metode *Tahlîliy* (Analitis)

⁸⁷ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an*, ..., hal. 6.

⁸⁸ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an*, ..., hal. 7.

⁸⁹ Masyarakat modern, memiliki mobilitas yang tinggi, perubahan situasi yang sangat cepat, juga masyarakat berbeda dengan masyarakat terdahulu. Masyarakat ini memerlukan metode baru untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an secara kontekstual, memerlukan metode untuk mendapatkan petunjuk al-Qur'an secara cepat tanpa menghabiskan waktu untuk membaca kitab-kitab tafsir yang besar-besar, tetapi cukup membaca tafsir tematik yang sesuai dengan permasalahan yang ingin mereka pecahkan dan dapat dijumpai dalam kitab tafsir.

⁹⁰ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an*, ..., hal. 7.

⁹¹ Abd al-Hay al-Farmawiy, *Metode Tafsir Maudhu'i, Suatu Pengantar*, diterjemahkan oleh Suryan A. Jamrah dari judul asli, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû'iy: Dirâsah Manhajiyah Maudhû'iyah*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994, hal. 7.

Secara harfiah *tahlīliyy* berarti lepas atau terurai.⁹² Maksud dari metode *tahlīliyy* adalah suatu metode dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara detail, terperinci, dan jelas. Atau dengan kata lain, metode penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dilakukan dengan cara mendeskripsikan dan mengulas makna-makna yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai aspeknya, dan mengikuti urutan yang terdapat dalam mushaf itu sendiri serta terdapat analisis di dalamnya ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.

Penjelasan terkait makna-makna ayat tersebut bisa berupa uraian makna kata, teks, konteks, munasabah ayat maupun surat. Juga termasuk di dalamnya susunan kalimatnya, sebab turunnya ayat, dan tidak lupa pula berbagai pendapat-pendapat para sahabat, tabi'in maupun pendapat mufasir lainnya.

Kecenderungan para penafsir ketika menggunakan metode tafsir *tahlīliyy* tentu berbeda-beda, ada yang kecenderungannya ke model tafsir *bi al-ma'tsûr*, *bi al-ra'yi*, tafsir *adabi ijtimâ'iy*, dan model penafsiran yang lainnya.⁹³ Adapun contoh kitab-kitab tafsir yang menggunakan metode tafsir *tahlīliyy* adalah; Kitab *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân* karya Ibnu Jarir al-Thabariy, kitab yang masyhur, terdapat ini terbagi menjadi 15 jilid dengan jumlah total halaman sekitar 7125, Kitab *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* karangan al-Hafizh Imam al-Din Abi al-Fida' Isma'il bin Katsir al-Quraisyi al-Dimasyqiyy, juga merupakan kitab yang fenomenal, kitabnya dibagi menjadi 4 jilid dengan jumlah total sekitar 2414 halaman, termasuk 58 halaman sisipan ilmu tafsir pada jilid terakhir. Dan juga kitab lain yang menggunakan metode ini yaitu kitab *Adhwâ' al-Bayân fî Îdhâh al-Qur'ân bi al-Qur'ân* disusun oleh Muhammad al-Amin bin Muhammad al-Mukhtar al-Jakani al-Syanqithiy, terdiri dari 10 jilid dan sekitar 6771 halaman.⁹⁴

Pada metode tafsir *tahlīliyy* barang tentu terdapat kelebihan dan kekurangan dalam menafsirkan ayat al-Qur'an. Di antara kelebihan metode ini adalah; 1) metode ini

⁹² Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur'an*, Jakarta: Rajawali Pers, 2013, hal. 379.

⁹³ Abd Muin Salim, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2005, hal. 41-42.

⁹⁴ Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur'an*, ..., hal. 380.

mempunyai ruang lingkup pembahasan yang sangat luas dalam memaknai dan memahami ayat al-Qur'an; 2) metode tafsir *tahlîliy* juga memuat berbagai ide-ide maupun gagasan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.

Sementara kekurangan dari metode *tahlîliy* ini adalah; 1) Metode *tahlîliy* kurang memperhatikan ayat-ayat yang bermiripan atau sama dengannya lain, sehingga membuat pemahaman terhadap suatu ayat tidak utuh. 2) Cenderung penafsirannya subjektif, karena memberikan peluang luas bagi mufasir untuk menyampaikan ide-ide dan pemikirannya.⁹⁵ 3) Masuknya pemikiran israiliyat dan biasanya bersifat kisah-kisah ataupun cerita-cerita. Metode *tahlîliy* tidak membatasi mufasir dalam mengemukakan pemikiran-pemikiran tafsirnya, maka berbagai pemikiran dapat masuk ke dalamnya, tidak tercuali pemikiran Israiliyat.

b) Metode *Ijmâliy* (Global)

Metode tafsir *ijmâliy* adalah metode dalam memahami dan menjelaskan makna-makna yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an yang diurai secara umum dan ringkas. Dalam metode ini menggunakan bahasa yang mudah dimengerti atau gaya bahasa yang populer digunakan. Sistematisnya mengikuti urutan surah al-Qur'an sehingga makna-maknanya pun saling keterkaitan. Kitab-kitab tafsir yang termasuk dalam metode tafsir global, di antaranya; *Tafsîr al-Jalâlain* karangan Jalaluddin al-Suyuthiy, kitab *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* karya Muhammad Farid Wajdi, *Tafsir al-Muyassar* karangan Syaikh Abd al-Jalil Isa, kitab *Shafwat al-Bayân li Ma'âni al-Qur'ân* karangan Syaikh Husanain Muhammad Makhlut, dan sebagainya.⁹⁶

Kemudian dalam metode juga tafsir global ini terdapat kelebihan dan kekurangan, di antara kelebihanannya adalah: 1) Metode tafsir *ijmâliy* ini merupakan metode yang lebih praktis, ringkas, dan mudah untuk dipahami. ulasannya terhadap ayat al-Qur'an pun tidak bertele-tele. 2) Bebas dari pemahaman israiliyat. Maksudnya tafsir *ijmâliy* ini relatif murni sehingga terbebas dari pemikiran-pemikiran israiliyat.

⁹⁵ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an, ...*, hal. 53-57.

⁹⁶ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta Selatan: Khazanah Pustaka Keilmuan, 2003, hal. 114.

Selain kelebihan, tafsir *ijmâliy* juga terdapat kekurangan yakni pada metode tafsir global ini akan kesulitan mendapatkan penjelasan yang rinci ketika mendapati ayat yang dirasa membutuhkan penjelasan seperti demikian. Karena penafsirannya singkat dan tidak terdapat ruangan untuk menjelaskan analisis yang memadai.⁹⁷

Al-Qur'an merupakan satu kesatuan yang utuh, satu ayat dengan ayat yang lainnya terdapat keterkaitan sehingga melahirkan pemahaman yang utuh, tidak terpecah-pecah dan terhindar dari kekeliruan. Tafsir yang memakai metode *ijmâliy* tidak menyediakan ruangan untuk memberikan uraian dan pembahasan yang memuaskan berkenaan dengan pemahaman suatu ayat. Oleh karenanya, jika menginginkan adanya analisis yang rinci, metode global tidak dapat diandalkan. Ini disebut suatu kelemahan yang disadari oleh mufasir yang menggunakan metode ini. Namun tidak berarti kelemahan tersebut bersifat negatif, kondisi demikian amat positif sebagai ciri dari tafsir yang menggunakan metode global.⁹⁸

c) Metode *Maudhû'iy* (Tematik)

Maudhû'iy secara bahasa berasal dari kata *wadha'a*, *yadha'u*, *wadh'an*, *maudhû'an* yang berarti menaruh, meletakkan sesuatu.⁹⁹ Sedangkan *maudhû'iy* yang dimaksud di sini adalah yang dibicarakan, judul atau topik, sehingga tafsir *maudhû'iy* berarti penjelasan ayat-ayat al-Qur'an mengenai satu judul atau topik pembahasan tertentu. Jadi, metode tafsir *maudhû'iy* merupakan metode dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an tidak berdasarkan urutan ayat dan surah yang terdapat dalam mushaf, tetapi berdasarkan topik atau masalah yang akan dikaji.¹⁰⁰ Definisi lain tentang tafsir *maudhû'iy* yang dikemukakan oleh Musthafa Muslim yaitu:

⁹⁷ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an*, ..., hal. 12.

⁹⁸ Hujair A. H. Sabaky, "Metode Tafsir: Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufasirin", ..., hal. 273-274.

⁹⁹ Muhammad Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, Jakarta: PT. Hida karya Agung, 1989, hal. 501.

¹⁰⁰ Kadar M. Yusuf, *Studi al-Qur'an*, Jakarta: Amzah, 2014, hal. 139.

التفسير الموضوعي: علمٌ يبحثُ في فضائيا القرآن الكريم المتحددة معنى أو غاية عن طريق جمع آياتها المتفرقة والنظر فيها على هيئة مخصوصة لبيان معناها واستخراج عنها صرها وربطها برباط جامع.

Tafsir yang membahas tentang masalah-masalah *al-Qur'ân al-Karîm* yang memiliki kesatuan makna atau tujuan dengan cara mengumpulkan ayat-ayat yang terpisah-pisah (satu tema) untuk melakukan penalaran terhadap isi kandungannya menurut cara-cara tertentu guna menjelaskan makna-maknanya, mengeluarkan unsur-unsurnya dan menghubungkannya antara yang satu dengan yang lain dengan kolerasi yang bersifat komprehensif.¹⁰¹

Jadi Metode tematik ialah metode yang membahas ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan tema tertentu yang telah ditetapkan. Semua ayat yang berkaitan dihimpun, kemudian dikaji secara mendalam dan tuntas dari berbagai aspek yang terkait dengannya, seperti kosakata, *asbâb al-nuzûl*, munasabah ayat, dan sebagainya. Semua dijelaskan dengan detail dan tuntas, serta didukung oleh dalil-dalil atau fakta-fakta yang bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah, baik argumen yang berasal dari al-Qur'an, hadis, maupun pemikiran rasional¹⁰².

Quraish Shihab mengatakan bahwa metode *maudhû'iy* mempunyai dua pengertian. *Pertama*, penafsiran yang berkaitan satu surah dalam al-Qur'an. Yaitu menjelaskan tujuan-tujuannya secara umum yang merupakan tema ragam dalam surah tersebut antara satu dengan lainnya yang setema. sehingga satu surah tersebut dengan berbagai masalahnya merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan. *Kedua*, penafsiran yang bermula dengan menentukan tema, lalu kemudian menghimpun ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai surah yang membahas satu masalah yang dengan diurut sesuai dengan urutan turunnya. Lalu kemudian menjelaskan pengertian menyeluruh ayat-ayat tersebut, guna menarik petunjuk al-Qur'an secara utuh tentang masalah yang dibahas itu.¹⁰³ Atau dengan kata lain, dalam perkembangan metode

¹⁰¹ Zuhheldi, *6 Langkah Metode Tafsir Muadhu'i*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2017, hal. 29.

¹⁰² Abd al-Hay Al-Farmawiy, *Metode Tafsir Maudhu'i, Suatu Pengantar*, ..., hal. 151.

¹⁰³ Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi Peranan Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1992, hal. 74.

maudhû'iy ada dua model penyajian; *pertama*, menyajikan kotak berisi pesan-pesan al-Qur'an yang terdapat pada ayat-ayat yang terangkum pada satu surah saja. Biasanya kandungan pesan tersebut diisyaratkan oleh nama surah yang dirangkum padanya selama nama tersebut bersumber dari informasi Rasul. *Kedua*, metode *maudhû'iy* mulai berkembang tahun 60-an. Bentuk kedua ini menghimpun pesan-pesan al-Qur'an yang setema, namun tidak hanya pada satu surah saja¹⁰⁴.

Ciri-ciri metode *maudhû'iy* adalah lebih menonjolkan tema, judul atau topik pembahasan. Kemudian, tema-tema yang dipilih akan diulas dan diteliti secara tuntas dari berbagai aspeknya, sesuai dengan petunjuk dalam ayat-ayat yang akan ditafsirkan. Masalah-masalah yang ada harus dikaji secara komprehensif agar mendapatkan pemahaman yang mendalam dan memberi sebuah solusi dari permasalahan yang dikaji.

Dalam metode tafsir *maudhû'iy* terdapat beberapa kitab tafsir yang memakai metode ini, di antaranya: kitab *al-Tafsîr al-Wâdhih* karya Muhammad Mahmud al-Hija'iy dan kitab *al-Mar'ah fi al-Qur'ân* karya Abbas Mahmud al-Aqqad.

Pada penerapan metode ini terdapat langkah-langkah yang harus ditempuh oleh mufasir, di antaranya sebagaimana yang dikatakan oleh al-Farmawiy adalah:

- (1) Menentukan atau menetapkan masalah atau tema yang akan dibahas.
- (2) Mengumpulkan atau menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan judul, sehingga sesuai dengan kronologi urutan turunya ayat tersebut.
- (3) Menelusuri latar belakang turunya ayat-ayat yang telah dihimpun.
- (4) Meneliti dengan serius terhadap seluruh kata atau kalimat yang digunakan dalam ayat tersebut, yang paling utama mengenai kosakata yang menjadi pokok permasalahan di dalam ayat itu. Kemudian mengkajinya dari segala aspek yang berhubungan dengannya.
- (5) Membahas ataupun mengkaji pemahaman terhadap ayat-ayat itu dari berbagai macam pemahaman aliran maupun

¹⁰⁴ Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an, Tafsir Maudu'i atas Perbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1997, hal. xiii.

pendapat para mufasir, baik mufasir klasik maupun kontemporer.

- (6) Mengkaji secara tuntas dan seksama dengan menggunakan penalaran atau pemikiran yang objektif melalui kaidah tafsir, didukung oleh fakta (bila ada) dan argumen-argumen dari al-Qur'an, hadis dan fakta sejarah yang bisa ditemukan.¹⁰⁵

Metode *maudhû'iy* mempunyai cakupan bahasan yang sangat luas. Meski demikian selain terdapat kelebihan, metode ini juga tidak luput dari kekurangan. Di antara kelebihanannya yaitu; 1) Dapat menjawab tantangan zaman, dalam artian penafsiran dengan metode ini mampu mengatasi perkembangan zaman yang selalu berubah dan berkembang. Sehingga setiap permasalahan yang muncul dapat dicari pokok permasalahan dan solusinya melalui metode tafsir tematik. 2) Praktis dan sistematis, maksudnya metode tematik ini disusun secara praktis dan sistematis dalam memecahkan suatu permasalahan. Metode ini sangat sesuai dengan kehidupan umat yang memiliki mobilitas tinggi, karena mereka tidak memiliki waktu luang untuk membaca kitab-kitab tafsir yang besar. Selain itu, metode ini dapat menghemat, mengefektifkan, dan mengefesienkan waktu. 3) Dinamis, maksudnya, dari metode ini memberi kesan bahwa al-Qur'an selalu mengayomi dan membimbing umat, dengan selalu bergerak maju beriringan perkembangan zaman. Dengan demikian, al-Qur'an selalu aktual dan tidak ketinggalan zaman. 4) Membuat pemahaman terhadap suatu masalah menjadi utuh. Dengan ditetapkannya judul-judul pembahasan yang akan dikaji secara detail, membuat pembahasan menjadi sempurna dan utuh.¹⁰⁶

Di samping kelebihan-kelebihan tersebut, tafsir *maudhû'iy* juga memiliki beberapa kekurangan, antara lain adalah adanya pemenggalan terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Maksudnya adalah metode ini mengambil satu permasalahan yang terdapat dalam satu ayat atau lebih yang terkait dengan masalah yang dikaji. Misalnya; masalah shalat, zakat dan lain sebagainya. Cara ini terkadang dipandang oleh sebagian ulama tekstualisme dengan tidak sopan dan kurang beradab terhadap al-Qur'an. Akan tetapi jika tidak membawa

¹⁰⁵ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an, ...*, hal. 152-153.

¹⁰⁶ Samsurohman, *Pengantar Ilmu Tafsir*, Jakarta: Amzah, 2014, hal. 132-133.

kerusakan atau kesalahan dalam penafsiran hal ini tidak menjadi masalah. Namun dengan membatasi pemahaman terhadap ayat dengan adanya penetapan judul dalam penafsiran, maka dengan sendirinya membuat suatu permasalahan jadi terbatas sesuai dengan topik itu saja, padahal jika dilihat pada ketentuan al-Qur'an, tidak mungkin ayat-ayat yang ada padanya mempunyai keterbatasan itu tidak mencakup seluruh makna yang dimaksud.

d) Metode *Muqâran* (Perbandingan)

Secara etimologi *muqâran* berasal dari kata *qârana*, *yuqârinu*, *muqâranah* berarti perbandingan atau komparatif, menggandengkan atau menyatukan. Metode tafsir *muqâran* adalah *pertama*, mengkomparasikan *nash* ayat-ayat al-Qur'an yang mempunyai persamaan atau kemiripan redaksi dalam dua kasus atau lebih, dan mempunyai redaksi yang berbeda pada satu kasus yang sama. *Kedua*, mengkomparasikan ayat-ayat al-Qur'an dengan hadis Nabi Saw yang pada lahiriahnya terlihat bertentangan antara keduanya. *Ketiga*, mengkomparasikan berbagai pendapat mufasir dalam mengkaji ayat al-Qur'an.¹⁰⁷

Kemudian Quraish Shihab mengungkapkan pendapatnya bahwa tafsir *muqâran* adalah mengkomparasikan ayat-ayat al-Qur'an satu dengan yang lainnya, yaitu ayat-ayat yang memiliki persamaan dan kemiripan redaksi terhadap dua kasus yang berbeda atau lebih. Dan yang lainnya, mempunyai redaksi yang berbeda bagi masalah yang sama atau diduga sama, kemudian mengkomparasikan ayat-ayat al-Qur'an dengan hadis Nabi Muhammad Saw yang kelihatan bertentangan, dan yang terakhir mengkomparasikan berbagai pendapat ulama tafsir berhubungan dengan penafsiran al-Qur'an.¹⁰⁸

Pendapat lain datang dari Abd al-Hay al-Farmawiy,¹⁰⁹ metode *muqâran* adalah mengemukakan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang ditulis oleh sejumlah mufasir. Di mana seorang penafsir mengumpulkan sejumlah ayat-ayat al-Qur'an, kemudian meneliti dan mengkaji penafsiran sejumlah mufasir mengenai ayat tersebut melalui kitab-kitab tafsir mereka. Apakah mereka itu penafsir dari generasi salaf maupun khalaf, apakah tafsir *bi al-ma'tsûr* atau *bi al-ra'yi*.

¹⁰⁷ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an, ...*, hal. 65.

¹⁰⁸ Rusydi, *Ulumul Qur'an I*, Padang: IAIN-IB Press, 1999, hal. 89.

¹⁰⁹ Abd al-Hay al-Farmawiy, *Metode Tafsir Maudhu'iy, Suatu Pengantar, ...*, hal. 30.

Berdasarkan uraian defenisi tafsir *muqâran* yang telah dikemukakan di atas, maka dari segi objek bahasan metode tafsir *muqâran* ini memiliki beberapa kategori, serta masing-masing kategori terdapat langkah-langkah dalam penerapannya, berikut penjelasannya:

(1) Perbandingan Ayat al-Qur'an yang Satu dengan Ayat yang Lainnya

Adapun langkah-langkah yang digunakan dalam mengkomparasikan suatu ayat dengan dengan ayat yang lainnya, yaitu menghimpun ayat-ayat yang redaksinya yang diduga bermiripan, kemudian menentukan ayat mana yang mirip dan tidak mirip. Selanjutnya mengkomparasikan antara ayat-ayat yang redaksinya bermiripan, yang membicarakan satu kasus yang sama, atau dua kasus yang berbeda dalam satu redaksi yang sama. Kemudian menganalisa berbagai perbedaan yang terkandung di dalam redaksi yang mirip, baik perbedaan mengenai konotasi ayat, maupun redaksinya seperti berbeda dalam penggunaan kata dan susunannya dalam ayat dan sebagainya.

(2) Perbandingan Ayat al-Qur'an dengan Hadis

Terkait dengan perbandingan antara ayat al-Qur'an dengan hadis Nabi Muhammad Saw, langkah-langkah yang dapat ditempuh yakni; mengidentifikasi dan mengumpulkan ayat-ayat yang pada lahiriahnya tampak bertentangan dengan hadis-hadis Nabi Saw, baik ayat tersebut mempunyai kemiripan redaksi dengan ayat-ayat yang lain ataupun tidak. Mengkomparasikan dan meneliti pertentangan yang ditemukan di dalam teks ayat dan hadis tersebut. Setelah itu, membandingkan berbagai pendapat ulama tafsir dalam menafsirkan ayat al-Qur'an dengan hadis tersebut.

(3) Perbandingan Pendapat Ulama Tafsir

Adapun langkah-langkah yang harus ditempuh dalam menerapkan metode perbandingan pendapat ulama tafsir, yaitu mengawali dengan mengumpulkan sejumlah ayat yang dijadikan sebagai objek studi tanpa melihat akan redaksinya, mempunyai kemiripan atau tidak.¹¹⁰ Lalu melacak atau menelusuri berbagai pendapat ulama tafsir dalam menafsirkan ayat-ayat

¹¹⁰ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an, ...,* hal. 69.

tersebut. Kemudian mengkomparasikan dan menganalisa pendapat-pendapat mereka agar memperoleh informasi yang berkenaan dengan identitas dan pola pikir dari masing-masing mufasir, serta kecenderungan dan aliran yang mereka gandrungi.

Metode tafsir *muqâran* merupakan salah satu metode yang diterapkan dalam mengkaji ayat-ayat al-Qur'an dengan cakupan sangat luas. Sama seperti yang lainnya, metode *muqâran* juga mempunyai kelebihan dan kekurangan. Di antara kelebihan metode ini, yaitu menyajikan *broad minded* terhadap penafsiran yang lebih memadai kepada pembaca, apabila dibandingkan dengan metode-metode lain. Sebab dalam penafsiran terlihat bahwa ayat-ayat al-Qur'an itu dapat ditinjau dari berbagai aspek dan disiplin ilmu pengetahuan sesuai keahlian mufasir. Sehingga terasa bahwa al-Qur'an itu tidaklah sempit, melainkan sangat luas dan dapat menampung berbagai ide-ide dan gagasan-gagasan. Selain itu, untuk selalu bersikap toleran terhadap berbagai pendapat orang lain yang terkadang jauh berbeda dari pendapat seseorang, dan tidak mustahil adanya bertentangan atau kontradiktif di dalamnya. Metode *muqâran* ini sangat *appreciate* bagi masyarakat yang ingin mengetahui berbagai pendapat terkait suatu ayat. Selain itu, metode komparatif ini memicu hasrat mufasir untuk mengkaji berbagai ayat, hadis-hadis, dan pendapat ulama tafsir lain.¹¹¹

Selain memiliki kelebihan, tentu juga terdapat kekurangan di dalamnya. Di antara kekurangan dari metode *muqâran* yakni, bahwa penafsiran menggunakan metode komparatif tidak bisa diberikan kepada para pemula, seperti mereka yang sedang belajar pada tingkat sekolah menengah ke bawah dan metode ini belum bisa diandalkan untuk menjawab persoalan-persoalan sosial yang tumbuh di tengah-tengah masyarakat. Hal ini disebabkan metode tafsir *muqâran* ini lebih mengutamakan perbandingan dari pada pemecahan masalah.¹¹²

4. Macam-macam Pendekatan dalam Tafsir

¹¹¹ Rusydi, *Ulumul Qur'an I*, ..., hal. 95-97.

¹¹² Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an*, ..., hal. 143-144.

Pendekatan adalah merupakan titik keberangkatan dari proses penafsiran. Sebab dengan adanya pendekatan tafsir, boleh jadi tafsir yang memiliki model dan metode yang sama, namun melahirkan corak tafsir yang berbeda.¹¹³ Selain itu, pendekatan juga dimaksudkan sebagai cara pandang yang digunakan untuk menjelaskan suatu data yang dihasilkan dalam penelitian. Adapun yang dimaksud dengan pendekatan di sini adalah cara pandang atau paradigma dalam suatu penafsiran. Untuk mengetahui lebih lanjut terkait pendekatan ini, berikut uraian secara komprehensif tentang pendekatan-pendekatan dalam tafsir al-Qur'an, yaitu:

a. Pendekatan Tekstual

Maksudnya adalah suatu pendekatan dalam menafsirkan al-Qur'an lebih menekankan pada makna teks. Pada pendekatan ini menganggap bahwa makna teks itu *independent* mutlak, artinya teks memiliki maknanya sendiri secara sempurna. Selain itu, yang menjadi fokus pada pendekatan ini adalah kinerja gramatikal pada teks melalui kajian secara literal. Kemudian, dalam penganalisisan bergerak dari teks ke konteks ayat. Jadi, pendekatan tekstual upaya memahami al-Qur'an di mana penafsir memahami ayat al-Qur'an melalui teks tetapi dilihat dari konteks dengan melihat faktor-faktor, seperti situasi dan kondisi di mana ayat al-Qur'an diturunkan.

Maka dari itu, kontekstualitas dalam pendekatan tekstual ini cenderung bersifat kearaban, sebab al-Qur'an turun pada masyarakat Arab. Dengan demikian, suatu tafsir yang menggunakan pendekatan tekstual biasanya analisisnya itu lebih cenderung bergerak dari teks menuju konteks, dan bersifat lebih kearaban. Adapun buku tafsir Indonesia yang menggunakan objek ini, secara umum menekankan perspektif tekstual-reflektif, seperti kitab *Tafsir al-Mishbah*.

b. Pendekatan Kontekstual

Pendekatan kontekstual adalah pendekatan yang lebih berorientasi pada konteks pengkaji atau penafsir teks al-Qur'an. Pada pendekatan ini, dalam menafsirkan suatu ayat melibatkan konteks saat diturunkannya ayat dan juga konteks penafsirnya. Oleh karena itu, pada pendekatan ini latar belakang sosial-historis teks menjadi sangat penting. Begitupula dengan konteks penafsirnya, wilayah di mana dia hidup saat itu, pengalaman budaya, sejarah, dan kehidupan sosial mejadi penting untuk dipertimbangkan.

¹¹³ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi, ...* hal. 247.

Mengenai konteks tafsir yang menyajikan tematik ada beberapa tafsir. Akan tetapi, muncul dalam bentuk realitas sosial, meskipun belum menemukan bentuk kontekstualnya secara kuat. Bisa dilihat dalam *Tafsir Kebencian, Argumen Kesetaraan Gender*, dan *Tafsir Tematik al-Qur'an tentang Hubungan Antar Umat Beragama*. Tafsir tersebut termasuk tafsir yang menggunakan pendekatan kontekstual.¹¹⁴

c. Pendekatan Bahasa (Sastra)

Al-Qur'an menggunakan bahasa Arab, maka untuk memahami isi kandungan al-Qur'an secara baik dan benar diperlukan pemahaman dan pengetahuan yang mumpuni tentang bahasa Arab. Untuk mengkaji sekaligus memahami arti suatu kata dalam rangkaian redaksi ayat, seyogyanya seseorang terlebih dahulu meneliti pengertian apa saja yang dikandung maupun terdapat dalam kata tersebut. Lalu menetapkan arti kata yang dianggap paling tepat, yang tentunya memperhatikan segala aspek yang berkaitan dengan ayat yang dikaji tersebut.¹¹⁵

Adapun yang dimaksud dari pendekatan bahasa adalah di mana seseorang yang ingin menafsirkan al-Qur'an dengan pendekatan bahasa harus mengetahui bahasa yang digunakan al-Qur'an yakni bahasa Arab dengan mengetahui seluk-beluknya dahulu, baik terkait dengan nahwu, balaghah dan sastranya. Dengan mengetahui bahasa al-Qur'an, seorang mufasir akan lebih mudah untuk melacak dan mengetahui makna dan susunan kalimat-kalimat al-Qur'an sehingga mampu menjelaskan atau mengungkap makna di balik kalimat tersebut.

d. Pendekatan Historis

Maksud dari pendekatan ini adalah memahami ayat-ayat al-Qur'an dengan memperhatikan konteks sejarah turunnya ayat al-Qur'an tersebut. Dengan memahami pendekatan ini seseorang bisa mengetahui hikmah kandungan dari suatu ayat. Karena dengan mengetahui keadaan historis ayat yang dikaji, seorang bisa mendapat gambaran dan memudahkan penafsir untuk menyingkap maksud kandungan suatu ayat.¹¹⁶

¹¹⁴ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi, ...*, hal. 248-250.

¹¹⁵ Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi Peranan Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat, ...*, hal. 105.

¹¹⁶ Ummi Kalsum Hasibuan, *et al*, "Tipologi Kajian Tafsir: Metode, Pendekatan, dan Corak dalam Mitra Penafsiran al-Qur'an," dalam *Jurnal Ishlah*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2020, hal. 241.

Sehingga pada pendekatan ini, mengetahui *asbâb al-nuzûl* menjadi point yang penting. Berkaitan dengan sebab turunnya suatu ayat, para sahabatlah yang lebih tahu tentang hal tersebut. Dengan demikian pendapat mereka itu lebih didahulukan terhadap pengertian dari suatu ayat, dibandingkan dengan pendapat orang yang tidak menyaksikan turunnya ayat tersebut.

e. Pendekatan Sosio-Historis

Pendekatan sosio-historis merupakan pendekatan yang sangat penting dalam suatu penafsiran. Karena segala sesuatu yang ada dalam kehidupan ini tidak ada yang tanpa melalui proses dan tanpa berhubungan dengan masyarakat di lingkungannya termasuk di dalamnya teks al-Qur'an itu sendiri.

Adapun maksud pendekatan sosio-historis adalah memahami ayat-ayat al-Qur'an dengan melihat konteks sosio-historisnya dan setting sosial pada saat ayat al-Qur'an diturunkan, keadaan penafsir ketika mengkaji suatu ayat.¹¹⁷

5. Jenis-jenis Corak Corak Tafsir

Corak penafsiran merupakan suatu arah, warna dan kecenderungan pemikiran atau ide yang mendominasi pada suatu karya tafsir.¹¹⁸ Corak tafsir yakni ragam, jenis dan kekhasan yang dimiliki suatu tafsir. Dalam pengertian umum corak tafsir adalah ciri khas atau kekhususan suatu tafsir yang muncul sebagai dampak kecenderungan dari seorang mufasir dalam menjelaskan maksud ayat-ayat al-Qur'an. Atau dalam hal ini, yang dimaksud dengan corak tafsir adalah ragam dan nuansa khusus yang mewarnai sebuah penafsiran, yang merupakan salah satu bentuk ekspresi intelektual seorang mufasir ketika menjelaskan makna ayat al-Qur'an. Dalam menafsirkan al-Qur'an terdapat berbagai macam corak penafsiran, di antaranya sebagai berikut:

a. Corak Tafsir *Falsâfiy* (Filsafat)

Maksud dari corak ini adalah menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan menggunakan logika dan teori-teori filsafat bersifat radikal atau liberal. Munculnya corak penafsiran dilatarbelakangi dengan berkembangnya ilmu-ilmu agama dan sains di berbagai wilayah kekuasaan Islam, dan terdapat periode penerjemahan buku-buku asing di masa Abbasiyah. Pada waktu itu buku-buku

¹¹⁷ Ulya, *Berbagai Pendekatan dalam Studi al-Qur'an; Penggunaan Ilmu-ilmu Sosial, Humaniora, dan Kebahasaan dalam Penafsiran al-Qur'an*, Yogyakarta: Idea Press, 2017, hal. 30.

¹¹⁸ Muhammad Sofyan, *Tafsir wal Mufasirun*, Medan: Perdana Publishing, 2015, hal. 25.

filsafat Yunani banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. di antaranya buku-buku karya Plato dan Aristoteles.

Kemudian seiring berkembangnya ilmu-ilmu tersebut, terkhusus mengenai filsafat, terdapat pro dan kontra di kalangan ulama muslimin dalam penafsiran al-Qur'an yang bercorak *falsâfiy*. Adapun golongan yang tidak setuju dengan corak penafsiran tersebut, beranggapan bahwa produk penafsirannya banyak bertentangan dengan akidah dan agama. Selain itu, dalam menafsirkan al-Qur'an mereka mengesampingkan tata bahasa Arab dan ilmu *balâghah*. Adapun ulama yang setuju terhadap corak ini, mereka beralasan bahwa selama penafsiran itu tidak bertentangan dengan norma-norma dalam Islam, tidak mencederai hal-hal yang substansial dalam syariat Islam, dan berusaha menggabungkan antara agama dan filsafat serta menghilangkan pertentangan antara keduanya, maka tidak ada salahnya melakukan penafsiran tersebut.¹¹⁹ Adapun tafsir yang menggunakan corak ini, di antaranya: tafsir *Mafâtiḥ al-Ghaib* karya Imam Fakhr al-Din Raziyy dan *Tahâfut al-Tahâfut* karya Ibnu Rusyd.

b. Corak Tafsir *Fiqhiy* (Hukum)

Corak tafsir *fiqhiy* adalah jenis penafsiran terhadap ayat al-Qur'an yang lebih berorientasi kepada ayat-ayat hukum yang terdapat dalam al-Qur'an. Atau menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang ada hubungannya dengan masalah-masalah hukum fikih sebagai sarannya, sedangkan ayat-ayat yang lain dan tidak memuat hukum-hukum fikih maka tidak dijadikan sebagai target dalam penafsirannya bahkan cenderung tidak dimuat sama sekali. Corak ini sudah ada sejak masa Rasulullah Saw. Ketika para sahabat kesulitan dalam memahami hukum yang terkandung dalam suatu ayat, maka sahabat langsung menanyakannya kepada Nabi Muhammad Saw, dan beliau pun langsung menjawab. Adapun kitab tafsir yang bercorak fikih, di antaranya: kitab *Aḥkâm al-Qur'ân* karya al-Jashshash dari golongan Hanafiyah, kitab *Aḥkâm al-Qur'ân* karya Alkiya al-Harasiyy golongan Syafi'iyah, dan terakhir dari golongan Malikiyah kitab *al-Jâmi' li al-Aḥkâm al-Qur'ân* karya al-Qurthubiy.¹²⁰

c. Corak Tafsir *'Ilmiy* (Ilmiah atau *Science*)

Tafsir *'ilmiy* adalah penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dengan menerapkan pendekatan ilmiah atau mengkaji ayat-ayat al-Qur'an berorientasi pada teori-teori ilmu pengetahuan. Ayat-ayat al-

¹¹⁹ Usman, *Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras 2009, hal. 292-294.

¹²⁰ Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur'an*, ..., hal. 399.

Qur'an yang ditafsirkan dalam corak ini adalah ayat-ayat kauniyah yakni ayat yang berhubungan dengan kealaman. Corak tafsir seperti ini memberi ruang bagi mufasir untuk mengembangkan ilmu pengetahuannya ataupun berbagai potensi keilmuan yang dimilikinya. Aspek penting yang perlu diketahui ketika menggunakan corak penafsiran ini adalah berpegang pada hakikat ilmiah yang dapat dijadikan sebagai acuan maupun rujukan, tidak memaksakan diri dalam memahami *nash*, dan tidak sembarangan dalam menukil *nash* dengan suatu makna yang diinginkan. Akan tetapi hanya mengambil makna sesuatu dengan pertolongan bahasa dan apa yang terkandung dalam ungkapan, tanpa ada paksaan dan sesuai dengan hubungan kalimatnya.¹²¹

Kitab-kitab tafsir yang menggunakan corak penafsiran ini adalah kitab *al-Jawâhir fî Tafîr al-Qur'ân* karangan Thanthawi Jawhari terdiri 13 jilid, 26 juz dan 6335 halaman, kitab *al-Isyârât al-'Ilmiyah fî al-Qur'ân al-Karîm* karya Muhammad Syauqi al-Fanjariy, dan kitab *al-Tafîr al-'Ilmi li al-Âyât al-Kawniyah fî al-Qur'ân* karya Hanafi Ahmad.¹²² Dapat diketahui bahwa corak penafsiran ini muncul seiring dengan berkembang dan kemajuannya ilmu pengetahuan saat ini, dan adanya hasrat dan upaya dari para pengkaji tafsir untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an yang sejalan dengan perkembangan ilmu.

d. Corak Tafsir *Shûfiy* (Tasawuf)

Tafsir corak tasawuf, maksudnya adalah penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang menggunakan pemahaman tasawuf atau kelompok tasawuf. Corak ini dibagi menjadi dua macam adalah; *pertama* tafsir *shûfiy al-nazhariy* adalah tafsir yang disusun oleh ulama-ulama dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang berpegang pada teori-teori tasawuf yang mereka pegangi dan dikembangkan. *Kedua* tafsir *shûfiy al-isyâriy* berarti penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang berusaha menakwilkan berdasarkan isyarat-isyarat yang tersembunyi dan hanya diketahui oleh para sufi ketika mereka melaksanakan suluk.¹²³

Kemudian di antara kitab-kitab tafsir yang bercorak sufi adalah *Tafîr al-Qur'ân al-Azhîm* karya Abdullah al-Tustariy, kitab *Haqâiq al-Tafîr* karya al-Alamah al-Sulamiy, dan kitab *'Arâ'is al-Bayân fî Haqâiq al-Qur'ân* karya Imam al-Syiraziy.

¹²¹ Mohammad Gufron dan Rahmawati, *Ulumul Qur'an: Praktis dan Mudah*, Yogyakarta: Teras, 2013, hal. 195-196.

¹²² Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur'an*, ..., hal. 398.

¹²³ Usman, *Ilmu Tafsir*, ..., hal. 288.

Para ulama tafsir berpendapat bahwa dalam tafsir bercorak sufi ini banyak terdapat kekeliruan dan bahkan penyimpangan, maka tafsir ini baru bisa diterima apabila memenuhi syarat-syarat tertentu, yakni; 1) tidak menyalahi atau bertentangan dengan makna lahiriyah ayat, 2) penafsirannya ditunjang dan dapat dikuatkan dengan dalil *syara'* yang lainnya, 3) penafsirannya tidak menyalahi dan bertentangan dengan dalil *syara'* dan akal, 4) ahli tafsirnya tidaklah menklaim bahwa penafsirannya itu merupakan satu-satunya penafsiran yang paling benar.

e. Corak Tafsir *Adabi Ijtimâ'iy* (Sosial-Kemasyarakatan)

Adabi merupakan bentuk masdar dan kata kerja dari *aduba* yang memiliki arti tata krama dan sopan santun. Sementara kata *Ijtimâ'iy* berarti menyatukan sesuatu, dan juga dapat diterjemahkan dengan arti 'kemasyarakatan'. Maka, secara etimologi *adabi ijtimâ'iy* adalah penafsiran yang lebih berorientasi kepada sastra budaya dan kemasyarakatan.¹²⁴ Sedangkan secara terminologi corak tafsir *adabi ijtimâ'iy* adalah memahami ayat-ayat al-Qur'an dengan cara menyebutkan ungkapan-ungkapan al-Qur'an secara teliti. lalu kemudian menjelaskan makna-makna yang dimaksud oleh al-Qur'an tersebut dengan menggunakan keindahan gaya bahasa sehingga menjadi menarik ketika membacanya. Kemudian para mufasir menghubungkan nas-nas al-Qur'an yang sedang dikaji sesuai dengan situasi dan kondisi sosial dan sistem budaya yang ada pada masyarakat.¹²⁵

Menurut al-Dzahabiy yang dimaksud dari corak tafsir *adabi ijtimâ'iy* adalah corak penafsiran al-Qur'an dengan menjelaskan atau mengungkap ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan ketelitian ungkapan-ungkapan. Kemudian susunannya, ditata dengan menggunakan bahasa yang lugas serta menekankan tujuan pokok turunya al-Qur'an, lalu kemudian diimplementasikan ke kehidupan sosial kemasyarakatan. Corak penafsiran ini muncul karena adanya rasa ketidakpuasan para mufasir yang menduga bahwa penafsiran al-Qur'an selama ini hanya didominasi oleh tafsir yang menekankan pada nahwu, bahasa dan perbedaan mazhab, baik dalam bidang ilmu kalam, fikih, usul fikih, sufi, dan lain sebagainya. adapun kitab tafsir yang menggunakan corak penafsiran *adabi ijtimâ'iy* adalah kitab *Tafsîr al-Manâr* karya Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, kitab *Tafsîr al-Wâdhih* karya Muhammad Mahmud al-Hijaziy, kitab *Tafsîr al-Qur'ân al-*

¹²⁴ Usman, *Ilmu Tafsir*, ..., hal. 291.

¹²⁵ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*, ..., hal. 235.

Karîm karangan Syaikh Mahmud Syaltut, dan kitab *Tafsîr al-Qur'ân* karya Syaikh Ahmad al-Maraghiy.¹²⁶

C. Tipologi Pemikiran Tafsir Kontemporer

Menurut Retraud Wieland, tipologi tafsir modern dan kontemporer terbagi menjadi enam macam, yakni; 1) penafsiran yang didasarkan pada rasionalisme pencerahan (*enlightenment*), seperti Sayyid Ahmad Khan dan Muhammad Abduh, 2) penafsiran yang didasarkan pada sains modern dan modern, seperti Thanthawi Jauhari, 3) penafsiran yang berangkat dari perspektif ilmu sastra, seperti penafsiran Amin al-Khulliy, Ahmad Muhammad Khalfallah dan Aisyah Abdurrahman Bintu al-Syathi', 4) penafsiran dengan perspektif historisitas teks al-Qur'an, seperti penafsiran Fazlur Rahman dan Nashr Hamid Abu Zayd, 5) penafsiran yang bernuansa kembali ke pemahaman generasi awal Islam, seperti penafsiran Sayyid Quthub dan Abu al-A'la al-Maududiy, dan 6) penafsiran secara tematik, seperti pemikiran tafsir Hassan Hanafi.¹²⁷

Sementara Abdullah Saeed, membagi model dan pendekatan penafsiran al-Qur'an pada masa kini ke dalam tiga macam, yakni tekstualis (*textualist approach*), semi-tekstualis (*semi-textualist approach*) dan kontekstualis (*contextualist approach*). Secara lebih spesifik, model pemahaman dan sikap para penafsir teks al-Qur'an, di antaranya; 1) penafsiran yang bersandar hanya kriteria bahasa untuk menentukan makna teks, 2) penafsiran yang memperhatikan konteks sosio-historis al-Qur'an dan konteks kekinian.

Para penafsir tekstualis adalah mereka yang mengikuti secara *rigid* atau kaku teks al-Qur'an dan mengambil makna literalnya. Hal ini didasarkan pada dua argumentasi; *pertama*, bahwa al-Qur'an harus dijadikan pandangan hidup umat Islam dari masa ke masa, termasuk di dalamnya mereka yang hidup pada masa sekarang ini. *Kedua*, makna teks al-Qur'an sudah *fixed* dan bersifat universal untuk diaplikasikan oleh umat Islam sepanjang masa. Sementara para penafsir semi-tekstualis adalah mereka yang sesungguhnya tidak jauh berbeda sebagaimana para penafsir tekstualis, akan tetapi dengan sedikit modifikasi yakni dengan menggunakan idiom-idiom modern dalam mempertahankan makna literal kandungan al-Qur'an. Aliran ketiga adalah kontekstualis. Aliran ini sangat menekankan pentingnya memperhatikan konteks sosio-historis dalam proses pemahaman dan penafsiran terhadap teks al-Qur'an. Hal ini dilakukan guna mendapatkan

¹²⁶ Imam Musbikin, *Mutiara al-Qur'an Khazanah Ilmu Tafsir*, t.tp: Jaya Star Nine, 2014, hal. 49.

¹²⁷ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, ..., hal. 52.

kategori *al-tsawâbit* (aspek-aspek yang tetap) dan *al-mutaghayyirât* (aspek-aspek yang bisa berubah).¹²⁸

Dengan berdasar pada tipologi yang digagas oleh Retraud dan Abdullah Saeed, maka secara lebih detail Sahiron Syamsuddin mengklasifikasikannya menjadi tiga aliran, yang dipandang lebih representatif. Di antaranya aliran quasi-objektivis konservatif atau tradisionalis, aliran subjektivis dan aliran quasi-objektivis progresif.¹²⁹

Berikut adalah penjelasan mengenai tipologi pemikir al-Qur'an kontemporer:¹³⁰

Pertama, aliran quasi-objektivis adalah suatu pandangan bahwa ajaran-ajaran al-Qur'an harus dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada masa kini, sebagaimana ia dipahami dan ditafsirkan serta diaplikasikan pada situasi di mana al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad dan disampaikan kepada generasi Muslim awal. Di antara umat Islam yang mengikuti pandangan ini adalah Ikhwanul Muslimin di Mesir dan kaum Sufi di beberapa negara Islam, di mana mereka berusaha menafsirkan al-Qur'an dengan bantuan berbagai prangkat metodis ilmu tafsir klasik, seperti ilmu *asbâb al-nuzûl*, ilmu *munâsabat al-âyat*, *muhkam* dan *mutasyâbih*, dan lain-lain. Dan tujuan utamanya adalah dapat menguak kembali makna objektif atau makna asal (*objective meaning* atau *original meaning*) ayat tertentu.

Konkretnya, menurut golongan ini bahwa moto al-Qur'an *shâlih li kulli zamân wa makân* adalah arti literal dari apa yang tersurat secara jelas dalam al-Qur'an. Beberapa kelemahan dari pandangan ini adalah kurang memperhatikan realitas, tidak tertarik untuk melakukan pembaharuan makna al-Qur'an dengan dalih adanya perbedaan konteks yang terjadi ketika wahyu diturunkan dengan realitas hari ini.

Kedua, aliran subjektivis adalah mereka yang berpendapat bahwa setiap penafsiran sepenuhnya merupakan subjektivitas penafsir, oleh karenanya kebenaran sebuah penafsiran bersifat relatif. Atas dasar ini, setiap generasi mempunyai hak untuk menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu dan pengalaman pada saat al-Qur'an diturunkan. Aliran kedua ini diwakili oleh Hassan Hanafi dan Muhammad Syahrur. Menurut Hassan Hanafi, sebagaimana dikutip Sahiron Syamsuddin, bahwa tidak ada penafsiran atau pemahaman yang benar atau salah, yang ada hanyalah perbedaan upaya mendekati teks

¹²⁸ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, ..., hal. 53-54.

¹²⁹ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, ..., hal. 54.

¹³⁰ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, ..., hal. 54-58.

dari sisi yang berbeda-beda dengan motivasi-motivasi yang berbeda pula. Senada dengan Hassan Hanafi, Muhammad Syahrur menambahkan bahwa teks al-Qur'an tetap, tetapi kandungannya terus bergerak atau berkembang.

Ketiga, aliran quasi-objektivis progresif adalah mereka yang secara karakteristik memiliki kesamaan dengan aliran quasi-tektualis konservatif, hanya saja bahwa makna asal (bersifat historis) yang dijadikan suatu prototipe bagi pembacaan al-Qur'an pada masa sekarang, sehingga makna literal dari al-Qur'an bukanlah pesan utamanya. Makna yang sesungguhnya adalah makna di balik pesan literal tersebut atau ratio legis atau *maqâshid* serta *maghzâ* yang harus diimplementasikan pada masa kini dan akan datang. Tokoh-tokohnya antara lain, Fazlur Rahman, Muhammad al-Talibi, dan Nashr Hamid Abu Zayd.

Paradigma tafsir modern-kontemporer cenderung bernuansa hermeneutika yang lebih menekankan pada aspek epistemologis-metodologis dalam mengkaji al-Qur'an untuk menghasilkan pembacaan yang produktif (*al-qirâ'ah al-muntijah*).¹³¹ Sebagaimana dinyatakan Roger Trigg bahwa paradigma hermeneutika adalah :

*The paradigm for hermeneutics is interpretation of the traditional text, where the problem must always be how we can come to understand in our own context something which was written in radically different situation.*¹³²

Bahwa paradigma hermeneutika adalah suatu penafsiran terhadap teks tradisional (klasik), di mana suatu permasalahan harus selalu diarahkan bagaimana supaya teks tersebut selalu dapat kita pahami dalam konteks kekinian yang situasinya sangat berbeda. Nuansa hermeneutika yang menonjol dalam paradigma tafsir kontemporer meniscayakan bahwa setiap teks perlu dicurigai, ada kepentingan atau ideologi apa dibalik penafsiran teks tersebut.¹³³

Rohimin dalam tulisannya berpendapat bahwa bisa dikatakan tugas pokok hermeneutika ialah bagaimana menafsirkan sebuah teks klasik atau teks yang asing sama sekali menjadi milik kita yang hidup di zaman dan tempat serta suasana kultural yang berbeda.¹³⁴

Diakui bahwa hermeneutika adalah cara yang paling tepat untuk menafsirkan dan menjelaskan makna-makna dari wacana lisan dan bahasa gerak dalam ritual, di mana invensi dan motif dari subjek yang

¹³¹ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan, hingga Modern-Kontemporer*, ..., hal. 163.

¹³² Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, ..., hal. 161.

¹³³ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*, ..., hal. 163.

¹³⁴ Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir dan Aplikasi Model Penafsiran*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, hal. 59.

paling menentukan makna dan signifikansinya. Pendekatan strukturalisme linguistik terhadap bahasa agama tidak akan mampu menangkap spirit dan nuansa ekspresi keagamaan yang keluar dari subjeknya karena dalam ritual keagamaan bahasa tidak sekedar sebagai alat atau medium melainkan memiliki dimensi tautologis dan eskatologis.¹³⁵

D. Asumsi Paradigma dan Karakteristik Tafsir Kontemporer

1. Asumsi Paradigma Tafsir Kontemporer

Sebuah paradigma dalam setiap disiplin ilmu meniscayakan adanya asumsi metodologis. Asumsi inilah yang akan dipergunakan dalam analisisnya. Menurut Thomas Kuhn, sebagaimana dikutip oleh Ian Barbour, teori dalam sains bergantung pada paradigmanya.¹³⁶

Demikian juga perkembangan sebuah ilmu sangat dipengaruhi oleh perkembangan sebuah paradigma. Begitu pula dalam ilmu-ilmu sosial, termasuk di dalamnya tafsir yang dikembangkan di era kontemporer yang memiliki asumsi-asumsi yang berbeda dengan tafsir pada era sebelumnya. Ada beberapa asumsi dalam paradigma tafsir kontemporer, antara lain:

a. Al-Qur'an *Shâlih li Kulli Zamân wa Makân*

Al-Qur'an adalah kitab suci terakhir yang diturunkan kepada Nabi Muhammad sebagai *khatam al-aniyâ'* (penutup para nabi), sehingga tidak akan turun lagi kitab samawi setelah al-Qur'an. Oleh karena itu, sangat logis jika prinsip-prinsip universal al-Qur'an akan senantiasa relevan untuk setiap waktu dan tempat (*shâlih li kulli zamân wa makân*). Asumsi ini membawa implikasi bahwa problem-problem sosial keagamaan di era kontemporer tetap akan dapat dijawab oleh al-Qur'an dengan cara melakukan kontekstualisasi penafsiran secara terus-menerus, seiring dengan semangat dan tuntutan problem kontemporer. Sebab al-Qur'an bukanlah kitab yang diturunkan hanya untuk orang-orang dahulu di zaman Nabi, tetapi juga diperuntukkan bagi orang sekarang dan bahkan orang-orang di masa mendatang. Prinsip-prinsip universal

¹³⁵ Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir dan Aplikasi Model Penafsiran, ..., hal. 59.*

¹³⁶ Istilah paradigma (Inggris: *paradigm*) sebenarnya berasal dari bahasa Yunani, yaitu *paradeigma*, dari kata *para* (di samping, di sebelah) dan *dekynei* (model, contoh). Paradigma dapat diartikan sebagai cara memandang sesuatu, totalitas premis-presmis dan metodologis yang menentukan suatu studi ilmiah, serta dasar untuk menyeleksi problem dan pola untuk memecahkan problem-problem riset. Selain itu, paradigma juga bisa dimaknai sebagai seperangkat pra anggapan konseptual, metafisik, dan metodologis dalam tradisi kerja ilmiah. Lihat Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: PT Gramedia Utama, 1996, hal. 779.

al-Qur'an dapat dijadikan pijakan untuk menjawab tuntutan perkembangan zaman yang bersifat temporal dan partikular.¹³⁷

Asumsi bahwa *al-Qur'ân shâlih li kulli zamân wa makân* sebenarnya juga diakui oleh tradisi penafsiran klasik. Hanya saja, dalam paradigma tafsir klasik, asumsi tersebut dipahami dengan cara memaksakan konteks apa pun ke dalam teks al-Qur'an. Akibatnya, pemahaman yang muncul cenderung tekstualis dan literalis. Ini berbeda dengan paradigma tafsir kontemporer yang cenderung kontekstual dan bahkan liberal, dalam arti selalu berupaya mengkontekstualisasikan makna ayat tertentu dengan mengambil prinsip-prinsip dan ide universalnya. Oleh karena itu, jika terdapat ayat-ayat yang secara tekstual dianggap sudah tidak relevan dengan perkembangan zaman karena bersifat partikular dan kasuistik maka para mufasir kontemporer berusaha menafsirkan ayat-ayat tersebut dengan semangat zamannya. Sebagai contoh adalah ayat-ayat yang berbicara tentang pluralisme, perbudakan, warisan, poligami, dan juga ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah sosial kemasyarakatan. Penafsiran mereka terhadap masalah-masalah tersebut cenderung kontekstual. Dengan asumsi tersebut maka al-Qur'an perlu ditafsirkan secara terus-menerus sehingga tidak kehilangan relevansinya dengan perkembangan zaman. Ini juga berarti bahwa meskipun selama ini sudah banyak tafsir yang ditulis oleh para mufasir, tidaklah perlu ada sakralisasi terhadap hasil penafsiran. Sebab, sakralisasi penafsiran al-Qur'an tidak saja dapat disebut sebagai syirik intelektual, tetapi juga dapat menyebabkan dinamika pemikiran umat Islam mengalami stagnasi.

b. Teks yang Statis dan Konteks yang Dinamis

Dengan adanya kodifikasi al-Qur'an maka teks kitab suci ini menjadi korpus tertutup dan terbatas. Padahal, problem umat manusia begitu kompleks dan tidak terbatas. Ini meniscayakan para mufasir untuk selalu berusaha mengaktualkan dan mengkontekstualisasikan pesan-pesan universal al-Qur'an ke dalam konteks partikular era kontemporer. Hal ini hanya dapat dilakukan jika al-Qur'an ditafsirkan sesuai dengan semangat zamannya, berdasarkan nilai dan prinsip-prinsip dasar universal al-Qur'an.

Dalam hal ini Fazlur Rahman menegaskan bahwa ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan pada waktu tertentu dalam sejarah dengan keadaan umum dan khusus yang menyertainya sering kali

¹³⁷ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 54.

menggunakan ungkapan-ungkapan yang sesuai dengan situasi yang mengelilinginya. Menurutnya, ayat-ayat tersebut tidak dapat direduksi atau dibatasi oleh situasi historis pada saat ia diwahyukan. Oleh karena itu, seorang mufasir senantiasa dituntut untuk mampu menangkap ideal moral yang ada di balik teks al-Qur'an yang bersifat literal. Untuk tujuan itu, Rahman kemudian mengajukan model hermeneutika *double movement*, di mana seorang mufasir harus menangkap makna suatu teks dengan memperhatikan situasi sosio-historis masa lalu di saat teks itu turun, untuk kemudian ditarik lagi ke dalam situasi saat ini.

Dengan demikian, dalam rangka memelihara relevansi al-Qur'an dengan perkembangan zaman maka ia harus terus-menerus ditafsirkan. Hal yang sama juga dinyatakan oleh Muhammad Syahrur dalam bukunya *Al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah*.¹³⁸ Oleh karena itu, hasil penafsiran al-Qur'an harus dibaca secara objektif dan terbuka untuk senantiasa dikritisi. Ini semua dimaksudkan agar jangan sampai terjadi apa yang oleh Muhammad Arkoun disebut *taqdîs al-fikr al-dîniy* (sakralisasi pemikiran keagamaan).¹³⁹

c. Penafsiran Bersifat Relatif dan Tentatif

Secara normatif, al-Qur'an diyakini memiliki kebenaran mutlak, namun kebenaran produk penafsiran al-Qur'an bersifat relatif dan tentatif. Sebab, tafsir adalah respons mufasir ketika memahami teks kitab suci, situasi dan problem sosial yang dihadapinya. Jadi, sesungguhnya ada jarak antara al-Qur'an dan penafsirnya. Oleh karena itu, tidak ada penafsiran yang benar-benar objektif karena seorang mufasir sudah memiliki *prior text* yang menyebabkan kandungan teks itu menjadi tereduksi dan terdistorsi maknanya. Setiap penafsiran terhadap suatu teks, termasuk teks suci al-Qur'an sangat dipengaruhi oleh latar belakang kultural dan anggapan-anggapan yang melatarbelakangi penafsirnya.¹⁴⁰ Artinya, ketika seorang mufasir berhadapan dengan teks al-Qur'an maka sebenarnya ia sudah memiliki *prior text*, yakni latar keilmuan, konteks sosial politik, kepentingan, dan tujuan penafsiran.

Dengan demikian, hasil penafsiran al-Qur'an tidaklah sama dengan al-Qur'an itu sendiri karena sebuah penafsiran tidak hanya

¹³⁸ Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, ..., hal. 19.

¹³⁹ Muhammad Arkoun, *al-Fikr al-Ushûliy wa Istihalah al-Ta'shîl; Nahwa Târîkh Âkhar li al-Fikr al-Islâmiy*, Beirut: Dâr al-Sâqî, 2002, hal. 25.

¹⁴⁰ Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam*, New York: Oxford University Press, 1998, hal. 127.

mereproduksi makna teks, tetapi juga memproduksi makna baru teks. Dengan kata lain, ide-ide kreatif dan inovatif dalam menafsirkan al-Qur'an menjadi sangat niscaya. Paradigma tafsir kontemporer rupanya diwarnai juga oleh model hermeneutika Gadamer. Menurutnya, suatu teks tidak hanya direproduksi maknanya, tetapi juga harus memproduksi makna baru seiring dan sejalan dengan latar belakang sosial kultural penafsirnya. Dalam hal ini, Gadamer mengatakan: *That is why understanding is not merely a reproductive, but always a productive attitude as well.*¹⁴¹ Dengan begitu, teks akan menjadi hidup dan kaya makna. Teks menjadi dinamis pemaknaannya dan selalu kontekstual seiring dengan akselerasi perkembangan budaya dan peradaban manusia.¹⁴²

Oleh karena itu, meskipun teks itu tunggal, tetapi jika dibaca dan ditafsirkan oleh banyak pembaca maka hasilnya pun bisa bervariasi. Terkait dengan hal ini, Amina Wadud dengan tegas mengatakan: *Although each reading is unique, the understanding of various readers of single text will converge on many points.*¹⁴³ Selain itu, dia juga mengatakan bahwa tidak ada metode tafsir yang benar-benar objektif karena masing-masing interpretasi cenderung mencerminkan pilihan-pilihan yang subjektif dan relatif.¹⁴⁴

Dengan asumsi bahwa produk penafsiran bersifat relatif dan tentatif maka hal itu akan semakin memberikan peluang bagi mufasir untuk menafsirkan teks al-Qur'an sesuai dengan tuntutan zaman tanpa ada beban psikologis dan teologis apa pun. Namun demikian, agar sebuah penafsiran dapat lebih objektif meskipun ia tetap saja tidak dapat keluar dari relativitasnya seorang mufasir harus senantiasa kembali pada prinsip-prinsip dasar al-Qur'an. Seorang mufasir harus mampu memahami pandangan dunia (*Weltanschauung*) al-Qur'an.¹⁴⁵ Inilah satu hal yang oleh Fazlur Rahman kemudian dirumuskan dengan menggunakan metode tafsir

¹⁴¹ Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, New York: The Seabury Press, 1975, hal. 264.

¹⁴² Hassan Hanafi, *al-Yamîn wa al-Yasâr fî al-Fikr al-Dîniy*, Mesir: Madbuli 1989, hal. 77.

¹⁴³ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, dalam Charles Kurzman, *Liberal Islam*, New York: Oxford University Press, 1998, hal. 127.

¹⁴⁴ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, dalam Charles Kurzman, *Liberal Islam*, ..., hal. 128.

¹⁴⁵ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 58.

tematik, lalu dianalisis dengan prosedur sintesis antara sistem etika dan teologi.¹⁴⁶

2. Karakteristik Paradigma Tafsir Kontemporer

Perkembangan tafsir kontemporer tidak dapat begitu saja dilepaskan dengan perkembangannya di masa modern. Paling tidak, gagasan-gagasan yang berkembang pada masa kontemporer ini sudah bermula sejak zaman modern, yakni pada masa Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha yang sangat kritis melihat produk-produk penafsiran al-Qur'an. Paradigma tafsir kontemporer dapat diartikan sebagai sebuah model atau cara pandang, totalitas premis-premis, dan metodologis yang dipergunakan dalam penafsiran al-Qur'an di era kekinian. Meskipun masing-masing paradigma tafsir memiliki keunikan dan karakteristiknya sendiri, namun ada beberapa karakteristik yang menonjol dalam paradigma tafsir kontemporer, antara lain:

a. Memosisikan al-Qur'an sebagai Kitab Petunjuk

Upaya untuk memosisikan al-Qur'an sebagai kitab petunjuk ini berawal dari kegelisahan Muhammad Abduh terhadap produk-produk penafsiran al-Qur'an masa lalu. Menurutnya, kitab-kitab tafsir yang berkembang pada masa-masa sebelumnya umumnya telah kehilangan fungsinya sebagai kitab petunjuk bagi umat manusia. Muhammad Abduh menilai bahwa kitab-kitab tafsir pada masanya dan masa-masa sebelumnya tidak lebih dari sekadar pemaparan atas berbagai pendapat para ulama yang saling berbeda dan pada akhirnya menjauhkan dari tujuan diturunkannya al-Qur'an sebagai petunjuk bagi umat manusia (*hudan li al-nâs*).¹⁴⁷

Sebagian besar dari kitab-kitab tafsir klasik dinilai oleh Muhammad Abduh hanya berkuat pada pengertian kata-kata atau kedudukan kalimatnya dari segi *i'râb* dan penjelasan lain menyangkut segi-segi teknis kebahasaan yang dikandung oleh redaksi ayat-ayat al-Qur'an. Oleh karena itu, kebanyakan kitab-kitab tafsir tersebut cenderung menjadi semacam latihan praktis di bidang kebahasaan; bukan kitab tafsir dalam arti kitab yang ingin menyingkap kandungan nilai dan ajaran al-Qur'an,¹⁴⁸ kecuali beberapa kitab tafsir yang Muhammad Abduh sebut sebagai kitab yang baik dan bisa dipercaya, seperti kitab tafsir karya al-Zamakhshariy, al-Thabariy, al-Asfahaniy, dan al-Qurthubiy.

¹⁴⁶ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Miniapolis: Chicago Press, 1980, hal. xi.

¹⁴⁷ Muhammad Abduh, *Fâtihah al-Kitâb*, ..., hal. 13.

¹⁴⁸ Muhammad Abduh, *Fâtihah al-Kitâb*, ..., hal. 12.

Menurut Muhammad Abduh, tafsir harus berfungsi menjadikan al-Qur'an sebagai sumber petunjuk (*mashdar al-hidâyah*),¹⁴⁹ bukan untuk membela ideologi tertentu. Hal inilah yang kemudian mendorong Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha untuk menulis kitab tafsir yang berbeda coraknya dengan tafsir-tafsir klasik sebelumnya, yakni tafsir *al-Manâr* yang bercorak *adabi-ijtimâ'iy*. Penulisan kitab tafsir ini dimaksudkan untuk memberikan solusi atas problem konkret yang dihadapi umat Islam waktu itu.

Para mufasir kontemporer sedikit banyak terpengaruh oleh gagasan Muhammad Abduh dalam hal keinginannya untuk mengembalikan al-Qur'an sebagai kitab petunjuk. Inilah yang kemudian menjadi ciri utama dari penafsiran-penafsiran kontemporer, baik yang dikembangkan melalui metode tematik-kontekstual maupun yang dikembangkan melalui pendekatan historis, sosiologis, hermeneutis, dan bahkan juga yang menggunakan pendekatan interdisipliner.

Dalam rangka mengembalikan al-Qur'an sebagai kitab petunjuk, para mufasir kontemporer tidak lagi menjadikan al-Qur'an sebagai wahyu yang mati sebagaimana yang dipahami oleh para mufasir klasik-tradisional. Para mufasir kontemporer menganggap wahyu yang berupa teks al-Qur'an itu sebagai sesuatu yang hidup. Dengan demikian, mereka pun mengembangkan model pembacaan dan penafsiran yang lebih kritis dan produktif (*al-qirâ'ah al-muntijah*), bukan pembacaan yang mati (*al-qirâ'ah al-mayyitah*) dan ideologis, meminjam istilah Ali Harb. Pembacaan kritis, menurutnya, adalah pembacaan atas teks al-Qur'an yang tidak terbaca dan ingin menyingkapkan kembali apa yang tak terbaca tersebut.¹⁵⁰

Di sisi lain, al-Qur'an harus dipahami sebagai kitab suci yang kemunculannya tidak lepas dari konteks kesejarahan umat manusia. Ia tidak diwahyukan dalam ruang hampa, tetapi justru hadir dalam zaman dan ruang yang sarat budaya-kultur tertentu. Oleh karena itu, bisa dimaklumi jika Nashr Hamid Abu Zayd menyebut al-Qur'an sebagai *muntaj tsaqâfi* (produk budaya), yakni teks yang muncul dalam sebuah struktur budaya Arab abad ketujuh, selama lebih dari dua puluh tahun dan ditulis dengan

¹⁴⁹ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Musyahir bi Tafsîr al-Manâr*, ..., hal. 17.

¹⁵⁰ Ali Harb, *Naqd al-Nashsh*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfiy, 1995, hal. 204-205.

berpijak pada aturan-aturan budaya tersebut.¹⁵¹ Petunjuk-petunjuk al-Qur'an yang bersifat universal juga dapat dirumuskan dengan mempertimbangkan situasi sosio-historis yang muncul ketika itu, untuk kemudian ditarik ke dalam konteks kekinian.

b. Bernuansa Hermeneutis

Jika era klasik lebih menekankan pada praktik eksegetik yang cenderung *linier-atomistic* dalam menafsirkan al-Qur'an, serta menjadikan kitab suci tersebut sebagai subjek, maka tidak demikian halnya pada era modern dan kontemporer. Paradigma tafsir kontemporer cenderung bernuansa hermeneutika dan lebih menekankan pada aspek epistemologis-metodologis. Kajian seperti ini diharapkan dapat menghasilkan pembacaan yang produktif (*al-qirâ'ah al-muntijah*) atas al-Qur'an, dan bukannya pembacaan *repetitive* (*al-qirâ'ah at-tikrâriyyah*) atau pembacaan ideologis-tendensius (*al-qirâ'ah al-mugridhah*).¹⁵² Terkait dengan hal ini, Roger Trigg menyatakan bahwa hermeneutika merupakan suatu model penafsiran terhadap teks tradisional (klasik), di mana suatu permasalahan harus selalu diarahkan supaya teks selalu dapat kita pahami dalam konteks kekinian yang situasinya berbeda.¹⁵³ Nuansa hermeneutika yang menonjol dalam paradigma tafsir kontemporer meniscayakan bahwa setiap teks perlu dicurigai; ada kepentingan atau ideologi apa di balik penafsiran teks tersebut?

Model pembacaan hermeneutis rupanya menjadi trend di era kontemporer. Model pendekatan hermeneutika ini akhirnya menjadi menu alternatif dalam kajian tafsir kontemporer sebagai rekonstruksi atas pendekatan tafsir yang selama ini dianggap kurang memadai lagi untuk menjawab tantangan zaman.

Konsekuensi dari digunakannya model pembacaan hermeneutis dalam menafsirkan al-Qur'an adalah bahwa kita tidak boleh lagi hanya mengandalkan perangkat keilmuan klasik seperti yang digunakan oleh para mufasir dahulu, seperti ilmu nahwu sharaf, usul fikih dan balaghah, tetapi diperlukan juga perangkat ilmu-ilmu lain, seperti sosiologi, antropologi, filsafat ilmu, dan sejarah. Dengan demikian meminjam istilah Amin Abdullah paradigma interkoneksi-integrasi antara disiplin keilmuan dalam penafsiran menjadi suatu hal yang niscaya.

¹⁵¹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Mafhûm al-Nash: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 27-28.

¹⁵² Nashr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khithâb al-Dîniy*, Kairo: Sina li al-Nasyr, 1994, hal. 142-46.

¹⁵³ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, ..., hal. 161.

Meski demikian, metode hermeneutika yang dikembangkan oleh para mufasir kontemporer sebenarnya tidaklah tunggal, melainkan beragam. Keberagaman ini muncul bukan hanya karena semakin terbukanya umat Islam terhadap gagasan-gagasan yang berasal dari luar, melainkan juga karena adanya dinamika dan kesadaran pada mereka akan kekurangan-kekurangan metode dan pendekatan yang ada selama ini.

Dengan demikian, meminjam istilah Khalid Abu al-Fadl, otoritarianisme penafsiran dapat dieliminasi dan produk-produk tafsir menjadi lebih otoritatif, tidak otoriter, dan juga tidak *despotic*.¹⁵⁴

c. Kontekstual dan Berorientasi pada Spirit al-Qur'an

Salah satu karakteristik tafsir al-Qur'an di era kontemporer adalah sifatnya yang kontekstual dan berorientasi pada semangat al-Qur'an. Hal itu dilakukan dengan cara mengembangkan dan bahkan tidak segan-segan mengganti metode dan paradigma penafsiran lama. Jika metode penafsiran al-Qur'an yang digunakan oleh para mufasir klasik-tradisional adalah metode analitik yang bersifat atomistik dan parsial maka tidak demikian halnya dengan para mufasir kontemporer yang menggunakan metode tematik. Tidak hanya itu, mereka juga menggunakan pendekatan interdisipliner dengan memanfaatkan perangkat keilmuan modern, seperti filsafat bahasa, semantik, semiotik, antropologi, sosiologi, dan sains.

Salah satu diktum yang selalu menjadi jargon para mufasir kontemporer berbunyi; al-Qur'an itu abadi, namun penyajiannya selalu kontekstual sehingga meskipun ia turun di Arab dan menggunakan bahasa Arab, tetapi ia berlaku universal, melampaui waktu, dan tempat yang dialami manusia.

Adagium tersebut sebenarnya juga diakui oleh para mufasir klasik, namun pemahaman para mufasir kontemporer berlainan dengan para mufasir klasik. Jika para mufasir klasik memahami adagium ini sebagai pemaksaan makna literal ke berbagai konteks situasi dan kondisi manusia maka para mufasir kontemporer mencoba melihat apa yang ada di balik teks al-Qur'an. Oleh karena itu, para mufasir kontemporer tidak menerima begitu saja apa yang diungkapkan oleh ayat-ayat al-Qur'an secara literal, tetapi mencoba melihat lebih jauh mengenai apa sesungguhnya yang ingin dituju oleh ungkapan literal ayat-ayat tersebut. Dengan kata lain, yang ingin dicari oleh para mufasir kontemporer adalah ruh

¹⁵⁴ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 62-63.

atau spirit dan *maghzâ* (maksud di balik ayat), bukan sekadar makna literal teks, sehingga makna-makna kontekstual dapat selalu diproduksi dari penafsiran al-Qur'an.

Sebagai contoh, jika dahulu di dalam ilmu tafsir atau usul fikih terdapat dua kaidah yang dipertentangkan, di mana sebagian mufasir berpegang pada kaidah *al-'ibrah bi 'umûmi al-lafdzi lâ bi khushûshi al-sabab*, sedangkan mufasir yang lain berpegang pada kaidah *al-'ibrah bi khushûshi al-sabab lâ bi 'umûmi al-lafdzi* maka pada masa kontemporer muncul kaidah *al-'ibrah bi maqâshid al-syarî'ah*. Teori yang disebut terakhir ini coba mencari sintesa kreatif dari dua kaidah yang saling bertentangan itu. Menurut kaidah terakhir ini, yang seharusnya menjadi pegangan untuk mengambil kesimpulan hukum adalah apa yang menjadi tujuan syariat, yakni spirit atau ide dasar dari teks-teks al-Qur'an, yang oleh Fazlur Rahman disebut dengan istilah ideal moral.

Berangkat dari kaidah yang terakhir ini, muncul berbagai upaya di kalangan sebagian mufasir kontemporer untuk mencari nilai universal al-Qur'an yang akan menjadikan kitab suci umat Islam ini senantiasa relevan untuk setiap zaman dan tempat. Nilai universal ini tidak selalu tertuang dalam pernyataan ayat secara eksplisit, namun sering kali justru hanya disebutkan secara implisit yang mana hal itu hanya bisa diketahui apabila pemahaman atas ayat-ayat al-Qur'an tidak dilakukan secara harfiah dan sepotong-sepotong.

Beberapa mufasir kontemporer menegaskan bahwa nilai universal yang dimaksud adalah nilai kebebasan (*al-hurriyyah*), kemanusiaan (*humanistic*), keadilan (*al-'adâlah*), dan kesetaraan (*al-musâwah*). Nilai-nilai inilah yang ingin ditekankan oleh al-Qur'an melalui berbagai ayat-ayatnya.¹⁵⁵ Jika ayat-ayat al-Qur'an itu dipahami secara literal, parsial dan sepotong-sepotong tentu saja nilai-nilai universal ini mustahil bisa ditemukan dan dimensi humanistik al-Qur'an pun menjadi terabaikan.¹⁵⁶

d. Ilmiah, Kritis, dan Non-Sektarian

Karakteristik lain dari tafsir di era kontemporer adalah sifatnya yang ilmiah, kritis, dan non-sektarian. Dikatakan ilmiah karena produk tafsirnya dapat diuji kebenarannya berdasarkan konsistensi metodologi yang dipakai mufasir dan siap menerima kritik dari komunitas akademik. Dikatakan kritis dan non-sektarian

¹⁵⁵ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 65-66.

¹⁵⁶ Abdul Mustaqim dan Ahmad Baidlowi, "Paradigma Tafsir Kontemporer dan Implikasinya terhadap Akseptabilitas Islam", dalam *Jurnal Dinamika*, No. I, Juli 2003, hal. 8-9.

karena umumnya para mufasir kontemporer tidak terjebak pada kungkungan mazhab. Mereka justru mencoba bersikap kritis terhadap pendapat-pendapat para ulama klasik maupun kontemporer yang dianggap sudah tidak kompatibel dengan era sekarang. Inilah salah satu implikasi dari digunakannya metode hermeneutika dalam memahami teks al-Qur'an maupun teks-teks lainnya.

Dalam tradisi penafsiran al-Qur'an yang menggunakan metode hermeneutika selalu terjadi dialog komunikatif yang berimbang antara dunia teks (*the world of text*), dunia penulis (*the world of author*), dan dunia pembaca (*the world of reader*). Artinya, antara teks, konteks, dan kontekstualisasi selalu berdialektika secara sirkular. Paradigma hermeneutika selalu melihat teks secara kritis dan memosisikannya sebagai sesuatu yang harus dibaca secara produktif, bukan hanya reproduktif-repetitif. Inilah yang oleh Nashr Hamid disebut dengan *ḥarakah bandūliyyah* (gerak pendulum), di mana seorang mufasir berangkat dari realitas (*al-wāqi'*) untuk mengungkap apa yang ditunjukkan oleh teks (*dalālat al-nash*) masa lalu, untuk kemudian kembali untuk membangun signifikansi (*maghzâ*).¹⁵⁷

E. Kontribusi Tafsir Kontemporer

Tafsir kontemporer dinilai oleh banyak kalangan akan memberikan angin segar bagi perkembangan tafsir, meskipun tidak sedikit juga kalangan yang memandangnya secara sinis. Dengan paradigma baru yang digunakan maka segala bentuk dogmatisme dan otoritarianisme penafsiran dapat diminimalisir sedemikian rupa. Sebab, paradigma tafsir kontemporer menicayakan adanya kritisisme, objektivitas, dan keterbukaan di mana setiap produk penafsiran tidak ada yang kebal kritik.

Dengan memperhatikan pergeseran paradigma dalam tradisi penafsiran mulai dari era formatif-klasik, era afirmatif-pertengahan, hingga era reformatif di masa modern-kontemporer maka tampak bahwa paradigma tafsir kontemporer memiliki signifikansi dalam merespons dan menjawab isu-isu global kontemporer, seperti demokrasi, pluralisme, HAM dan kesetaraan gender. Isu-isu yang muncul di era global ini tidak dapat lagi dijawab dengan menggunakan paradigma tafsir klasik atau pertengahan yang cenderung sektarian, ideologis, dan diskriminatif.

Paradigma tafsir kontemporer meniscayakan al-Qur'an untuk terus ditafsirkan seiring dan senafas dengan perubahan, perkembangan serta

¹⁵⁷ Nashr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khithâb al-Diniy*, ..., hal. 144.

problem yang dihadapi manusia modern-kontemporer. Sebab, produk penafsiran pada hakikatnya merupakan anak zamannya. Ini mengandung arti bahwa paradigma tafsir era formatif dan afirmatif yang cenderung deduktif-normatif-tekstual perlu diubah dan diganti dengan paradigma induktif-kritis-kontekstual. Konsekuensinya, akan muncul adanya perubahan, perbedaan dan bahkan mungkin kontradiksi antara hasil penafsiran yang menggunakan paradigma baru dengan hasil penafsiran terdahulu yang dibukukan dan dibakukan dalam literatur kitab-kitab tafsir.

Akan tetapi, produk-produk penafsiran kontemporer tentu saja hanya dapat diterima oleh umat Islam jika ia memang dapat memberikan solusi konkret atas problem sosial yang dihadapi oleh umat manusia. Sebab, tujuan menafsirkan al-Qur'an pada hakikatnya bukanlah sekadar untuk memahami ayat, melainkan juga untuk diamalkan dan dijadikan solusi alternatif atas problem yang dihadapi umat Islam. Dengan kata lain, kebenaran sebuah produk penafsiran tidak lagi hanya diukur secara teoretis di atas meja, melainkan juga dibuktikan secara praksis di lapangan, dalam arti sejauh mana produk penafsiran itu mampu memberikan solusi alternatif atas problem sosial umat Islam.¹⁵⁸

Gagasan cerdas Mahmud Muhammad Thaha yang mencoba mendekonstruksi teori *naskh* konvensional barangkali adalah contoh yang baik bagi produk penafsiran kontemporer dalam merespons problem kontemporer, khususnya terkait dengan upayanya menghilangkan diskriminasi terhadap manusia atas dasar perbedaan ras, agama, dan gender. Begitu pula gagasan Fazlur Rahman mengenai pentingnya menangkap pesan universal dan ideal moral al-Qur'an. Gagasan Rahman tersebut yang dituangkan lewat teori hermeneutika *double movement* akan semakin menjadikan al-Qur'an tahan banting dalam menjawab problem-problem sosial-keagamaan baru yang muncul di era kontemporer. Hal yang sama juga dilakukan oleh Muhammad Syahrur melalui proyek takwil ilmiah, yakni pemanfaatan teori-teori ilmu pengetahuan dalam penafsiran al-Qur'an dan juga lewat teori hududnya. Gagasan dari para mufasir kontemporer ini dimaksudkan untuk memberikan solusi alternatif atas problem-problem sosial keagamaan dan kemanusiaan yang dihadapi oleh umat Islam dewasa ini, dan juga untuk membuktikan bahwa al-Qur'an akan senantiasa sesuai dan selaras dengan perkembangan zaman.

Di sini, dan juga dalam ranah ini, paradigma tafsir kontemporer tampaknya menemukan relevansinya. Sebab, perkembangan ilmu pengetahuan begitu pesat dan cepat sehingga para mufasir juga harus

¹⁵⁸ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 85.

mampu merespons perkembangan baru dari teori-teori ilmu pengetahuan tersebut. Namun demikian, dalam konteks penafsiran al-Qur'an tentu saja tidak perlu terjadi pemaksaan-pemaksaan penafsiran hanya untuk menjustifikasi dan melegitimasi teori ilmu pengetahuan.¹⁵⁹

¹⁵⁹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 86.

BAB III

MUHAMMAD SYAHRUR DAN KONSTRUKSI EPISTEMOLOGI TAFSIRNYA

A. Latar Sosial Intelektual Muhammad Syahrur

1. Biografi Muhammad Syahrur

Muhammad Syahrur ibn Deyb ibn Seyb Syahrur dilahirkan pada 11 April 1938 M, di Damaskus Suriah. Seorang anak laki-laki yang kemudian dicatat dalam dunia pemikiran Islam sebagai figur pemikir yang fenomenal sekaligus kontroversial. Muhammad Syahrur terlahir sebagai buah perkawinan dari seorang ayah yang bernama Deyb ibn Deyb Syahrur dan ibu yang bernama Siddiqah binti Shalih Filyun dari keluarga kalangan menengah. Muhammad Syahrur al-Dayyub, demikian nama yang disematkan kepadanya.¹ Dari hasil pernikahan dengan istri tercintanya yaitu Azizah, Muhammad Syahrur dikarunia lima orang anak dan masing-masing diberi nama Thariq, Lays, Basil, Masun, dan Rima.²

Muhammad Syahrur menempuh pendidikan dasar di tanah kelahirannya.³ Ia mengenyam pendidikan dasar dan menengah formal non-keagamaan, ketika ayahnya memilih tidak mengirimnya ke

¹ Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an ala M. Syahrur*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007, hal. 137.

² Nur Mahmudah, "al-Qur'an sebagai Sumber Tafsir dalam Pemikiran Muhammad Syahrur", dalam *Jurnal Hermeneutik*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2014, hal. 262.

³ Muhammad Syahrur, *Epistemologi Qur'ani: Tafsir Kontemporer Ayat-ayat al-Qur'an Berbasis Materialisme-Dialektika-Historis*, diterjemahkan oleh M. Firdaus dari judul asli *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah*. Cet. II, Bandung: MARJA, 2015. Hal. 5.

lembaga pendidikan Islam tradisiaonal (*kuttâb* ataupun *madrasah*), melainkan menyekolahkanya di lembaga pendidikan Abd al-Rahman al-Kawakibiy yang terletak di al-Midan, sebelah selatan kota Damaskus sejak tahun 1945 hingga 1957. Setelah lulus dari pendidikan menengah dalam usia 19 tahun, Muhammad Syahrur melanjutkan pendidikan di bidang teknik sipil pada *Moscow Institute of engineering* di Saratow Moskow dengan beasiswa dari pemerintah sejak Maret 1959 hingga 1964. Di Moskow inilah minat Muhammad Syahrur pada filsafat Marx dan Hegel mulai terbentuk dengan banyaknya menghadiri berbagai diskusi tentang pemikiran kedua tokoh ini.⁴

Kemudian Muhammad Syahrur mengajar di Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus. Pada tahun 1969, Muhammad Syahrur meraih gelar master dan doktor pada tahun 1972 dengan spesialisasi mekanika pertanahan dan geologi. Kemudian bersama dengan beberapa rekannya fakultas membuka biro konsultasi teknik. Muhammad Syahrur juga pernah menjadi tenaga ahli pada *al-saud consult* kerajaan Saudi Arabia (1982-1982).⁵ Selain menjadi tenaga pengajar ia juga mengelola sebuah perusahaan kecil milik pribadi di bidang teknik.⁶

2. Aktivitas Intelektual Muhammad Syahrur

Muhammad Syahrur mengenyam pendidikan mulai dari tingkat dasar sampai menengah di tanah kelahirannya sendiri, Damaskus, tepatnya di lembaga pendidikan Abd al-Rahman al-Kawakibiy. Tamat dari sekolah menengah pada tahun 1957, dengan kemampuan yang dimilikinya sehingga mendapat beasiswa dari pemerintah Syiria kemudian untuk melanjutkan studi S1 di Moskow Uni Soviet (sekarang Rusia).⁷

Pada tahun 1957, yaitu pada usianya 19 tahun, Muhammad Syahrur mendapatkan ijazah sekolah menengah pada lembaga Abd al-Rahman al-Kawakibiy. Satu tahun kemudian baru berangkat ke Uni Soviet untuk melanjutkan pendidikan yang menjurus pada teknik sipil. Pada tahun 1964 Muhammad Syahrur menyelesaikan studi strata satunya, kemudian kembali ke Damaskus. Tahun 1967 Muhammad

⁴ Nur Mahmudah, "al-Qur'an sebagai Sumber Tafsir dalam Pemikiran Muhammad Syahrur", ..., hal. 262.

⁵ Muhammad Syahrur, *Epistemologi Qur'ani: Tafsir Kontemporer Ayat-ayat al-Qur'an Berbasis Materialisme-Dialektika-Historis*, ..., hal. 5.

⁶ Nur Shofa Ulfiyanti, "Pemikiran Muhammad Syahrur: Pembacaan Syahrur terhadap Teks-teks Keagamaan," dalam *Jurnal Et-Tijarie*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2018, hal. 59-60.

⁷ Halimah B., "Konsep Hudud pada Hak-hak Perempuan Menurut Muhammad Syahrur," dalam *Jurnal al-Risalah*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2011, hal. 360.

Syahrur mendapat kesempatan melakukan penelitian di Imperial College London, akan tetapi keadaan membuatnya tidak bisa menyelesaikan penelitiannya yakni terjadi perang antara Syria dan Israel yang menyebabkan hubungan diplomatik antara Syria dan Inggris terputus.

Pada tahun 1968 Muhammad Syahrur kembali mendapat kesempatan melanjutkan pendidikan dengan bantuan dari Universitas Damaskus untuk melanjutkan studi magister dan doktoral ke Universitas College Dublin Irlandia dengan konsentrasi spesialisasi mekanika tanah dan teknik pondasi (*mîkanîka turbah wa al-asasât* atau *soil mechanics and foundation engineering*). Pada tahun 1969 meraih Gelar *Master of Science*, sementara gelar Ph. D diperoleh pada tahun 1972.⁸

Karir akademiknya cukup bagus, di samping menjadi dosen di Universitas Damaskus, Muhammad Syahrur menjadi tenaga ahli pada *al-sa'ud consult* Arab Saudi. Di Damaskus Muhammad Syahrur juga bertindak sebagai salah seorang konsultan teknik pada lembaga biro konsultasi teknik *dâr al-isyîsyârat al-handasiyyah (engineering consultancy)*. Ketika masih belajar di Moskow, terjadi pergolakan pemikiran pada diri Muhammad Syahrur, dengan diperkenalkannya teori-teori filsafat kepadanya, seperti filsafat Hegel dengan teori dialektika materialismenya, Ferdinand De Saussure dengan teori strukturalisme linguistik dan lain-lain. Selain itu, Muhammad Syahrur juga sangat tertarik untuk mempelajari berikut mendalami karya-karya para ahli bahasa dan sastra Arab seperti al-Farra', Abu Ali al-Farisiy, Ibnu Jinni dan al-Jurjaniy.⁹

3. Karya-karya Muhammad Syahrur

Muhammad Syahrur merupakan salah seorang pemikir kontemporer yang terbilang produktif. Beberapa karya-karyanya atau hasil tulisan Muhammad Syahrur, di antaranya sebagai berikut:

a. *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah.*

Karya ini merupakan buku pertama Muhammad Syahrur yang terdiri dari 822 halaman dengan empat bab pembahasan. Dalam penyusunan buku ini banyak dipengaruhi oleh rekan sekaligus gurunya dalam bidang linguistik yaitu Ja'far Deik al-Bab. Muhammad Syahrur bertemu dengan Ja'far ketika mereka sama-sama belajar di Universitas Moskow. Ja'far banyak

⁸ Kurdi, *et al, Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: eISAQ Press, 2010, hal. 285.

⁹ Halimah B., "Konsep Hudud pada Hak-Hak Perempuan Menurut Muhammad Syahrur", ..., hal. 361.

memberikan saran dan masukan khususnya dalam merumuskan metodologi dan memberikan kata pengantar pada buku tersebut. Karya *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah* merupakan hasil kajian Muhammad Syahrur selama lebih kurang 20 tahun (1970-1990).

Dalam penyusunan buku ini, setidaknya ada tiga tahapan dalam, yaitu: tahap *pertama*, tepatnya pada tahun 1970-1980, Muhammad Syahrur mengawali kajian dalam karyanya ketika masih berada di Universitas Dublin. Pada tahapan ini adalah masa pengkajian (*murâja'ah*) dan peletakan awal dasar metodologi pemahaman *al-Dzîkr, al-Kitâb, al-nubuwwah*, dan sejumlah kata kunci lainnya. Tahap *kedua*, yaitu pada tahun 1980-1986, kurun waktu ini merupakan masa yang esensial dalam membangun dan membentuk kesadaran linguistiknya dalam pembacaan kitab suci. Bermula dengan perjumpaan teman sealmamaternya Ja'far Deik al-Bab yang menekuni bidang linguistik di Universitas Moskow. Melalui Ja'far inilah, Muhammad Syahrur banyak diperkenalkan dengan pemikiran ulama dalam kaidah bahasa Arab seperti al-Farra', Abu Ali al-Farisiy, Ibn Jinni, serta al-Jurjaniy. Muhammad Syahrur sangat mendalami pemikiran tokoh-tokoh tersebut, sehingga sampai kepada satu kesimpulan bahwa tidak ada sinonimitas (*'adam al-Tarâduf*) dalam bahasa Arab. Sejak tahun 1984, Muhammad Syahrur menulis pemikiran-pemikiran penting yang diambil dari ayat-ayat yang tertuang dalam kitab suci. Melalui diskusi dan arahan dari Ja'far, Muhammad Syahrur menuangkan dan mengumpulkan hasil pemikirannya yang masih terpisah-pisah.

Tahap *ketiga*, yakni dalam kurun waktu 1986-1990, Muhammad Syahrur mulai mengumpulkan hasil pemikirannya yang masih berserakan. Sehingga pada tahun 1987, Muhammad Syahrur telah berhasil merampungkan bagian pertama yang berisi gagasan-gagasan dasar dan ide-ide pokoknya. Segera setelah itu, bersama Ja'far ia berhasil menyusun hukum dialektika umum yang dibahas di bagian kedua. Pada tahun 1992, cetakan pertama buku ini diterbitkan di Mesir.

Menurut Peter Clark bahwa karya Muhammad Syahrur ini berhasil menghebohkan dunia Arab dan sangat kontroversial, sehingga mengundang banyak perhatian dan kritikan. Namun tidak dapat dinafikan bahwa karya ini mengusung gagasan-gagasan yang cerdas, cemerlang, dan liberal terkait konsep-konsep al-Qur'an, baik yang berhubungan dengan diskursus teologi, hukum, moral, maupun sosial kemasyarakatan. Karya ini tampak menawarkan

sebuah tantangan, sebab Muhammad Syahrur mencoba untuk melakukan pengkajian pemikiran dan metodologi baru terhadap interpretasi pada al-Qur'an yang sangat mendasar.¹⁰

Karya *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah* pertama kali diterbitkan di Mesir oleh percetakan al-Ahali yang bermarkas di Damaskus. Karya ini berhasil menarik perhatian dan mendapat sambutan yang luar biasa bahkan dianggap sebagai salah satu buku terlaris (*best seller*) di Timur Tengah. Terbukti dengan rating penjualannya, karya ini telah terjual kurang lebih 20.000 eksemplar pada terbitan pertamanya dan dalam kurun waktu setengah tahun telah melakukan empat kali pencetakan ulang. Bahkan, versi replika, artifisial, dan foto copy banyak beredar di Lebanon, Yordania, Mesir termasuk di Indonesia. Dengan terbitnya buku ini, juga mengundang respons yang beragam, baik respons yang pro maupun kontra.

Kajian tentang pemikiran Muhammad Syahrur, sudah menjadi diskursus penting di berbagai perguruan tinggi Islam di Indonesia. Sejumlah karya tulis dalam bentuk tesis, skripsi, jurnal, dan artikel dengan sangat serius meneliti pemikiran Muhammad Syahrur. Hal ini berkat upaya Sahiron Syamsuddin (pembina forstudia dan dosen tafsir-hadis UIN Sunan Kalijaga) yang telah mengintrodusir dan menerjemahkan buku Muhammad Syahrur, *Nahwa al-Ushûl al-Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmiy: Fiqh al-Mar'ah (Metodologi Fikih Islam Kontemporer)* dan bukunya *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer (al-Kitâb wa al-Qur'ân Qirâ'ah al-Mu'âshirah)*. ini sangat membantu dan memberi kemudahan-kemudahan.

b. *Dirâsah Islâmiyah Mu'âshirah fî al-Daulah wa al-Mujtama'*.

Pada tahun 1994, Muhammad Syahrur kembali menelurkan karyanya keduanya, yang juga dicetak pada percetakan al-Ahali di Damaskus. Buku ini terdiri dari sembilan bab pembahasan dan 375 halaman. Dengan sangat tajam buku ini mengulas tema-tema sosial politik yang berhubungan dengan problem warga negara (*civil*) maupun negara (*state*). Dengan konsisten pada buku ini Muhammad Syahrur menjelaskan tema-tema sentral seperti *al-'Ushrah, al-Ummah, al-Sya'ab, al-Dimuqratiyyah wa al-Syura, al-Daulah, dan al-Jihâd* dengan senantiasa berupaya merujuk pada rumusan teoritis yang telah digariskannya di dalam buku pertamanya.

¹⁰ Ardiansyah, "Konsep Sunnah dalam Perspektif Muhammad Syahrur", dalam *Jurnal MIQOT*, Vol. 33 No. 1 Tahun 2009, hal. 4-5.

Pada buku tersebut Muhammad Syahrur memberi konklusi bahwa dalam al-Qur'an tidak terdapat aturan terperinci terkait urusan negara dan warganya. Oleh karena itu, para sahabat memberi alternatif dengan berijtihad dalam menafsirkan firman Allah SWT yang berkaitan dengan tersebut dengan melihat kepada praktik yang pernah dicontohkan Nabi Muhammad Saw. Oleh karenanya, Muhammad Syahrur menghimbau bagi umat Islam sangat penting untuk senantiasa melakukan pembaharuan pemikiran demi kemaslahatan umat Islam itu sendiri.¹¹

c. *Al-Islâm wa al-Îmân: Manzhûmât al-Qiyâm*.

Selanjutnya pada tahun 1996, Muhammad Syahrur kembali merilis karya dengan tajuk, *al-Islâm wa al-Îmân: Manzhûmât al-Qiyâm* diterbitkan dengan penerbit yang sama dengan karya sebelumnya. Buku ini dibagi menjadi dua bagian dan terdiri dari 401 halaman. Pada buku ini menjelaskan tentang pengertian *al-'Ibâd dan al-'Âbid* berikut perbedaan dari keduanya di dalam al-Qur'an, lalu kemudian diakhiri dengan pendapatnya secara lugas dan tegas tentang hubungan Islam dan politik. Konsep pemikiran pada buku ini mencoba mendekonstruksikan konsep klasik mengenai pengertian dan pilar-pilar (*arkân*) Islam dan iman. Tentunya, kajian-kajiannya ditujukan pada penilaian terhadap ayat-ayat yang termaktub dalam kitab suci dengan senantiasa konsisten pada rumusan teoritis yang telah dibangunnya.¹²

d. *Nahwa al-Ushûl al-Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmiy*.¹³

Karya ini juga diterbitkan melalui percetakan al-Ahali di Damaskus. Buku ini terdiri enam bagian bab di dalamnya dengan 383 halaman. Dalam karya ini secara detail Muhammad Syahrur menjelaskan gagasan dan pemikirannya seputar pemikiran dasar akan Islam, sunah, warisan, kepemimpinan, poligami, dan masalah pakaian. Dalam bukunya ini Muhammad Syahrur ingin menjelaskan metodologi dan pendekatan baru dalam memahami fikih yaitu teori limit (teori hudud). Buku ini Muhammad Syahrur melakukan kritik sosiologi dan mendobrak pendapat ulama klasik yang masih mengakar dalam tradisi keilmuan umat Islam sampai sekarang ini. Berdasar atas kesadaran bahwa risalah Muhammad Saw merupakan risalah yang sesuai setiap masa dan tempat, relevan dengan semua konteks zaman, tidak hanya risalah bagi masyarakat abad ke-7 Hijriyah. Dengan berdasar dari asumsi

¹¹ Ardiansyah, "Konsep Sunnah dalam Perspektif Muhammad Syahrur", ..., hal. 6-7.

¹² Ardiansyah, "Konsep Sunnah dalam Perspektif Muhammad Syahrur", ..., hal. 8.

¹³ Kurdi, *et al*, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 287.

tersebut sehingga Muhammad Syahrur menawarkan metodologi fikih baru tersebut.

Muhammad Syahrur memandang bahwa perlu adanya kajian baru dalam ibadah, muamalah, dan akhlak yang memberi khazanah keilmuan baru dan tidak lagi bertaklid buta terhadap mazhab fikih yang ada seperti Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali. Kegelisahan inilah yang memacu dan mendorong Muhammad Syahrur untuk melakukan kajian ulang terhadap al-Qur'an dan sunah dalam menggagas fikih barunya.¹⁴

Selain empat karya tersebut, terdapat beberapa juga karya-karya Muhammad Syahrur yang lain, di antaranya:

- a. *Masyrû' Mîtsâq al-'Amal al-Islâmiy.*
- b. *Kebangkitan Islam (The Revival of Islam)* abad 21.
- c. *Applying the Concept of Limit to The Right of Muslim Woman.*
- d. *Divine Text and Pluralism In Muslim Societies.*
- e. *Reading The Religious Text.*
- f. *The Book and The Quran.*
- g. *Islam in the 1995 Beijing World Conference of Woman.* Dalam *Kuwait newspaper.* Artikel ini telah dimuat dalam buku *Liberal Islam* yang diedit oleh Charles Kurzman.
- h. *Nahwa I'âdah Tartîb Awwaliyyah al-Tsaqâfah al-'Arabiyyah al-Islâmiyyah.* Makalah Islam dan Iman.
- i. *Haula al-Qirâ'ah al-Mu'âshirah li al-Qur'ân.*
- j. *Ta'liq 'alâ al-Kutub wa al-Maqâlât wa al-Rudud allatî Shudirat haula al-Kitâb wa al-Qur'ân Qirâ'ah Mu'âshirah.* Tulisan yang disebut terakhir ini adalah jawaban Syahrur terhadap para pengkritiknya yang disiapkan dalam bentuk pengantar tambahan dalam buku keduanya *Dirâsât Islâmiyyah Mu'âshirah fî al-Daulah wa al-Mujtama'.*¹⁵

5. Genealogi Pemikiran Muhammad Syahrur

Pada dasarnya setiap produk pemikiran seorang pemikir, intelektual atau filosof sangat dipengaruhi oleh berbagai peristiwa atau keadaan sosio-historis yang melingkupinya. Dengan kata lain, suatu kegiatan intelektual, eksegesis atau konstruksi pemikiran yang muncul memiliki relasi positif dan hubungan dengan realitas sosial dan kultur sebagai respons dan dialektika pemikiran dengan berbagai fenomena yang berkembang di masyarakat.

¹⁴ Ardiansyah, "Konsep Sunnah dalam Perspektif Muhammad Syahrur", ..., hal. 9.

¹⁵ Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an ala M. Syahrur*, ..., hal. 147-148.

Demikian juga dengan Muhammad Syahrur yang telah menghasilkan berbagai gagasan dan pemikiran brilian meski dianggap kontroversial. Apa yang telah diproduksinya tersebut tidak dapat dilepaskan atau dipisahkan dari realita masyarakat Muslim yang sedang berada dalam keadaan kebekuan pemikiran dan maraknya praktik taklid (imitatif) dalam menyikapi teks-teks keagamaan. Sebagaimana kondisi umumnya masyarakat Islam di Timur Tengah khususnya Syiria negara tempat Muhammad Syahrur menyejarah, bahwa mereka berada dalam simalakama, mereka dilema antara mengikuti pola pikir tradisional (*al-turâts*) atau mengikuti pola pikir modernis (*al-hadâtsah*) yang lebih mengarah pada sekularisasi.¹⁶

Pada abad ke-20 bangsa Arab bangkit sebagai bangsa baru, yang dipelopori oleh Jamaluddin al-Afghaniy, kemudian disusul oleh Muhammad Abduh. Kemudian pada tahun 1945, muncullah gerakan Nasserisme yang dipelopori oleh Gamal Abdul Nasir. Salah satu visi yang diproyeksikan oleh gerakan ini adalah untuk mencari cara yang bisa mempertahankan dan memperkuat eksistensi dan kedudukan mereka di dunia, tepatnya di era kontemporer yang berbeda dan mengalami pergeseran dari masa-masa sebelumnya.¹⁷

Gerakan seperti inilah yang oleh Muhammad Syahrur dimasukkan dalam kategori gerakan yang mengusung modernitas. Gerakan ini tidak bisa akomodatif terhadap tantangan zaman dalam proses pencarian jati diri di ruang hampa tanpa berpijak pada realitas. Ibaratnya ingin mensakralkan sebuah aturan sebagai satu-satunya pegangan dan solusi akan tetapi tidak bisa kompatibel dan kapabel dalam kapasitas sinaran dunianya. Hal itu merupakan salah satu yang melatari hasratnya sehingga berkeinginan kuat untuk mengkaji ulang ayat-ayat al-Qur'an dengan model pembacaan kotemporer (*qirâ'ah mu'âshirah*). Ini sebagai respons terhadap pembacaan tiranik, despotisme atau hegemonik (*al-qirâ'ah al-mustabiddah*) yang selama ini terjadi dalam pemikiran Islam, meminjam istilah dari Nashr Hamid Abu Zayd adalah pembacaan repetitif (*al-qirâ'ah al-mukarrirah*) bukan pembacaan produktif (*qirâ'ah muntijah*). Karenanya model pembacaan dan sikap proporsional terhadap tradisi dan modernitas akan menentukan terhadap keterjebakan dalam bersikap yang cenderung tidak mau berinteraksi dengan dunia kontemporer sehingga mengalami alienasi dari dunianya sendiri dan menyebabkan agama tidak realistis. Namun bukan berarti meninggalkan khazanah yang telah dimiliki sebagai autentisitas keislaman yang berkarakter dan

¹⁶ Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an ala M. Syahrur, ...*, hal. 142.

¹⁷ Kurdi, *et al, Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis, ...*, hal. 288-289.

khas karena bagaimanapun peradaban masa lalu merupakan autentisitas kedirian kita sebagai umat Islam.¹⁸

Selain itu juga, karena setelah kekalahan bangsa Arab oleh Israel membuat Muhammad Syahrur melakukan introspeksi dan kritik diri sebagaimana pemikir kontemporer Arab lainnya, dengan merenungi dan menanyakan kembali bagaimana seharusnya menyikapi realita tradisi dan modernitas? Maka, solusinya yaitu dengan memahami kembali al-Qur'an, tidak hanya sebatas pergerakan, tetapi juga melalui pemikiran.

Muhammad Syahrur merupakan tokoh intelektual Islam kontemporer yang memiliki latar belakang pendidikan akademik di bidang teknik, bukan menjadi penghalang baginya dalam menekuni bidang keagamaan. Di antara disiplin ilmu yang didalaminya antara lain; studi al-Qur'an, bahasa Arab, filsafat humanisme, filsafat bahasa khususnya linguistik kontemporer, semantik,¹⁹ dan disiplin ilmu lainnya.

Meskipun Muhammad Syahrur seorang ahli dalam bidang ilmu teknik mekanika tanah dan geologi, namun juga dia tetap haus dan sangat tertarik dengan kajian-kajian ilmu sosial seperti keislaman filsafat, dan linguistik. Ja'far Deik al-Bab adalah Salah seorang tokoh pemikir yang memberi kontribusi besar dan sangat berpengaruh dalam perkembangan pemikirannya, juga selaku teman satu profesi di Universitas Damaskus. Dan merupakan seorang pakar dalam bidang linguistik modern.²⁰

Muhammad Syahrur dinilai sebagai tokoh kontroversial karena gagasan dan temuan-temuan barunya dalam kajian keislaman telah banyak mengundang reaksi, baik itu reaksi positif maupun negatif. Respons positif misalnya apa yang dilakukan oleh Sultan Qabus di Oman yang membagi-bagikan buku tersebut dan menyarankan serta merekomendasikan kepada menteri-menterinya untuk membacanya. Respon positif juga datang dari kalangan sarjana Barat yang banyak

¹⁸ Kurdi, *et al*, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 289-290.

¹⁹ Terminus semantik memiliki banyak arti, di antaranya berarti aspek tertentu dalam objek penelitian ilmu bahasa itu sendiri, seperti ketika orang mengatakan semantik kosa kata, demikian pula teori dalam penelitian bahasa. Yang paling banyak dianut dalam ilmu bahasa adalah semantik dalam kajian analitik terhadap istilah-istilah kunci suatu bahasa dengan suatu pandangan yang akhirnya sampai pada pengertian konseptual dari masyarakat pengguna bahasa tersebut. Pandangan ini tidak saja sebagai alat berbicara dan berfikir, tetapi lebih penting lagi, pengonsepan dan penafsiran dunia yang melingkupinya. Lihat M. Nur Kholis Setiawan, *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: elSAQ Press, 2005, hal. 166.

²⁰ Halimah B., "Konsep Hudud pada Hak-Hak Perempuan Menurut Muhammad Syahrur", ..., hal. 361.

mengapresiasi dan mengorbitkan pemikirannya di berbagai jurnal Internasional, seperti *Journal Meria*, *The Wison Quarterly*, *Journal Middle East Studies Association* (MESA), dan *Muslim Word, Islam and Christian-Muslim Relation*.²¹

Muhammad Syahrur termasuk pemikir yang gigih dan produktif, tetap memberi suguhan dengan karya-karya padahal di sisi lain harus menghadapi berbagai kecaman dan ancaman yang diajukan pada dirinya karena ide-idenya yang sangat berani. Sekitar 15 buku ditulis untuk menyerang pemikirannya, antara lain; *Mujarrad Tanjîm* karya Salim al-Jabi, *Nahw Fiqh al-Jadîd* karya Jamal al-Banna, *Tahâfut al-Qirâ'ah al-Mu'âshirah* karya Mahami Munir Muhammad Thahir al-Shawwaf, dan *al-Nash al-Sulthah al-Haqîqah: al-Fikr al-Dîniy Bayna Irâdat al-Ma'rifah wa Irâdat al-Haimanah* karya Nashr Hamid Abu Zayd.²²

Selain itu, dalam berbagai kesempatan, para Syeikh dan ulama menuduhnya sebagai orang murtad, kafir, komunis, setan, dan berbagai macam olok-an dan sebutan buruk lainnya. Oleh karena itu, dampaknya secara resmi buku-buku Muhammad Syahrur dilarang untuk diedarkan di beberapa pemerintah negara-negara Timur Tengah seperti Saudi Arabia, Mesir, Qatar, dan Uni Emirat Arab, terutama buku keduanya (*Dirâsah Islâmiyyah Mu'âshirah fî al-Daulah wa al-Mujtama'*, 1994) dan buku ketiganya (*al-Islâm wa al-Îmân: Manzhûmah al-Qiyâm*, 1996).²³

Terlepas dari pro dan kontra tentang gagasan dan ide-ide pemikirannya, Muhammad Syahrur telah menjadi tokoh pemikir Islam yang fenomenal. Jutaan surat telah diutarakan kepadanya, baik yang menyatakan simpati maupun kecaman terhadapnya. Pemikirannya yang liberal, kritis, dan inovatif telah mengantarkan dirinya sebagai tokoh yang pantas diperhitungkan sebagai cendekiawan Muslim kontemporer yang memiliki konsepsi-konsepsi yang kontroversial seputar al-Qur'an, sunah, dan ijtihad dan menarik untuk didiskusikan serta dikaji. Oleh karenanya, Wael B. Hallaq menyebutnya dengan *religious liberalism* bersama Sa'id Asmawi dan Fazlur Rahman. Selain itu, Muhammad Syahrur juga memiliki

²¹ Muhadz Ali Jidzar, "Studi Pemikiran Konsep Sunnah Menurut Muhammad Syahrur sebagai Metode Istinbat Hukum Islam," *Skripsi* Semarang: Program Sarjana IAIN Semarang, 2011, hal. 35.

²² Muhadz Ali Jidzar, "Studi Pemikiran Konsep Sunnah Menurut Muhammad Syahrur Sebagai Metode Istinbat Hukum Islam", ..., hal. 35.

²³ Muhadz Ali Jidzar, "Studi Pemikiran Konsep Sunnah Menurut Muhammad Syahrur Sebagai Metode Istinbat Hukum Islam", ..., hal. 36.

konsepsi yang realistis pada pemasalahan akidah, politik, dan tata sosial kemasyarakatan Islam modern.²⁴

Semua kajian dan konsepsi baru Muhammad Syahrur tersebut merupakan kerja keras dalam upaya untuk mengatasi krisis multi dimensi yang melanda dunia Islam saat ini. Pertanyaan yang selalu muncul di benak Muhammad Syahrur adalah manakah bukti kebenaran risalah Nabi Muhammad sebagai risalah penutup yang kompleks dan praktis dalam realitas dunia nyata saat ini? Mungkinkah risalah penutup ini menghasilkan umat yang lemah dan tidak berdaya seperti sekarang? Itulah yang mendorong Muhammad Syahrur meneruskan konsep-konsep pemikiran dan kajian-kajiannya.²⁵

B. Metodologi Pemikiran Muhammad Syahrur

Konstruksi metodologi yang ditawarkan Muhammad Syahrur dalam membaca *al-Kitâb* (al-Qur'an) adalah metode ilmiah (*scientific method*).²⁶ Untuk mengetahui lebih detail tentang metodologi yang digunakan Muhammad Syahrur dalam pembacaan terhadap *al-Kitâb*, kiranya penting untuk memperhatikan terlebih dahulu dasar-dasar metodologis (*al-manhaj*) yang dirumuskan sebagaimana dikemukakannya pada bagian pendahuluan dari karya monumentalnya, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, yakni:²⁷

1. Bahwa inti permasalahan dalam filsafat adalah persoalan relasi antara kesadaran akal (*al-wa'yî*) dan eksistensi materi (*al-wujûd al-mâdî*). Menurut Muhammad Syahrur, alam materi yang berada di luar diri manusia merupakan sumber pengetahuan manusia. Dalam artian bahwa sebenarnya pengetahuan bukanlah semata-mata dalam bentuk pikiran, akan tetapi juga yang terdapat pada realitas empiris adalah sumber pengetahuan. berdasarkan asumsi ini, Muhammad Syahrur menolak aliran idealisme yang mengatakan bahwa pengetahuan manusia tidak lebih dari sekedar pengulangan pikiran-pikiran yang ada dalam dunia ide. Keyakinan ini didasarkan pada al-Qur'an surah al-Nahl/16: 78, yang menyatakan bahwa Allah telah mengeluarkan manusia dari perut ibunya dalam keadaan tidak tahu, kemudian Dia

²⁴ Muhyar Fanani, "Muhammad Syahrur dan Konsepsi Baru Sunnah," dalam *Jurnal Teologia*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2004, hal. 146.

²⁵ Muhadz Ali Jidzar, "Studi Pemikiran Konsep Sunnah Menurut Muhammad Syahrur Sebagai Metode Istinbat Hukum Islam", ..., hal. 35-36.

²⁶ Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer," dalam Ainurrofiq (ed), *Mazhab Jogja Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, Yogyakarta: al-Ruzz, 2002, hal. 127.

²⁷ Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, ..., hal. 42-43.

- berikan kepadanya pendengaran, penglihatan, dan akal yang dengan dapat memperoleh pengetahuan.
2. Bertolak dari klaim bahwa pengetahuan manusia berasal dari luar dirinya, Muhammad Syahrur menawarkan filsafat Islam modern yang didasari atas pengetahuan yang berasal dari hal-hal konkret yang dapat diindera oleh manusia, terutama pendengaran dan penglihatan untuk memperoleh pengetahuan teoritis yang benar. Muhammad Syahrur menampik, bahkan menyatakan penolakannya terhadap pengetahuan yang didasarkan atas ilham Ilahi (*al-ma'rifah al-isyrâqiyyah al-Ilâhiyyah*) yang hanya dimiliki oleh *ahl kasyf* atau *ahl Allâh*.
 3. Bahwa manusia dengan kelebihan dan kekuatan akalnya mampu menyingkap seluruh misteri alam, karena pada dasarnya semua alam bersifat empirik-materialis termasuk yang selama ini dianggap sebagai ruang hampa. Hanya saja menyingkap semuanya membutuhkan proses dan tahapan-tahapan tertentu. Karena kehampaan atau kekosongan tidak lain merupakan salah satu bentuk dari materi itu sendiri.
 4. Pada awalnya pemikiran manusia merupakan pemikiran yang terbatas pada apa yang dapat ditangkap oleh panca indranya saja, terutama pendengaran dan penglihatan. Kemudian bertambah dan berkembang hingga pada taraf sebagai pemikiran murni yang bersifat umum. Oleh karena itu, alam nyata merupakan permulaan untuk alam materi yang mampu dikenal oleh indera manusia. Pengetahuan manusia akan terus bertambah hingga mencapai hal-hal yang hanya dapat ditangkap oleh akal. Dalam pandangan Muhammad Syahrur bahwa alam nyata dan alam metafisik sama-sama merupakan materi. Perkembangan ilmu pengetahuan sampai sekarang ini baru berkisar pada hal-hal yang konkret di alam nyata dan pengetahuan itu akan terus berkembang hingga mencapai hal-hal yang berada dalam wilayah metafisik. Hanya saja sampai saat ini hal itu belum bisa diwujudkan.
 5. Al-Qur'an dan filsafat yang notabeneanya sebagai induk ilmu pengetahuan, tidak ada pertentangan di antara keduanya. Karenanya, dalam kerangka ini proses penakwilan al-Qur'an lebih tepat dilakukan oleh orang-orang yang menguasai dengan mendalam ilmu pengetahuan (*al-râsikhûna fî al-'ilm*), sebab mereka memiliki kemampuan dalam mengajukan argumentasi dan menelaah data-data ilmiah.
 6. Bahwa alam diciptakan bukan dari ketiadaan, tetapi diciptakan dari materi. Hanya saja sifat materi yang digunakan dalam penciptaan alam berbeda dengan materi yang nampak sekarang dan kelak akan

diganti dengan materi yang berbeda pula, yakni alam lain yang dikenal sebagai alam akhirat.

Berangkat dari asas-asas metodologis yang dibangunnya di atas, kemudian Muhammad Syahrur menawarkan satu model pembacaan terhadap *al-Kitâb* yang menurutnya model pembacaan baru, yaitu suatu pembacaan yang dilandasi prinsip-prinsip metodologis berikut:²⁸

1. Kajian menyeluruh dan mendalam terhadap kaidah bahasa Arab dengan berlandaskan kepada metode linguistik Abu Ali al-Farisiy yang tercermin dalam pandangan dua tokohnya, yaitu Ibn Jinni dan Abd al-Qahir al-Jurjaniy, di samping itu juga menyandarkan kepada syair-syair jahiliyah.
2. Mencermati temuan-temuan teraktual dalam wacana linguistik kontemporer yang pada prinsipnya menolak adanya sinonimitas (*mutarâdif*) dalam kosakata bahasa, tetapi tidak sebaliknya. Artinya, dalam perkembangannya, satu kata sifatnya temporer yang bisa saja hilang atau bahkan membawa makna baru seiring berjalannya waktu. Muhammad Syahrur mememandang bahwa kecenderungan ini tampak dengan jelas dalam bahasa Arab. Selanjutnya, menurut Muhammad Syahrur bahwa *Mu'jam Maqâyis al- Lughah* karya al-Farisiy sebagai pilihan paling tepat untuk dijadikan rujukan dalam masalah ini, karena al-Farisiy menolak adanya kata-kata bersinonim di dalam bahasa Arab.
3. Dengan asumsi bahwa ajaran Islam itu relevan pada setiap waktu dan tempat (*shâlih li kulli zamân wa makân*), maka seharusnya generasi penerus memperlakukan kitab suci sebagai totalitas wahyu yang baru saja diturunkan dan dengan asumsi bahwa seolah-olah Nabi Muhammad baru saja wafat. perlakuan seperti ini akan menjadikan pemahaman umat Islam terhadap *al-Kitâb* selalu kontekstual dan relevan dalam segala situasi dan kondisi. Sejalan dengan sikap ini, umat Islam harus melakukan desakralisasi terhadap semua produk tafsir yang telah dihasilkan oleh ulama terdahulu, tidak boleh menganggap pruksi penafsiran itu sakral karena pada hakikatnya yang sakral hanyalah teks kitab suci itu sendiri.
4. Allah tidak punya kepentingan untuk mendapatkan petunjuk dan mengenal diri-Nya sendiri, maka itu *al-Kitâb* adalah wahyu Allah yang hanya diperuntukkan bagi umat manusia, yang sudah pasti bisa dipahami oleh manusia sesuai kemampuan akalunya. Selama *al-Kitâb* menggunakan bahasa sebagai media pengungkap, maka tidak terdapat satu ayat pun yang tidak bisa dipahami oleh manusia. Karena antara bahasa dan pikiran tidak terjadi keterputusan.

²⁸ Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, ..., hal. 44-45.

5. Allah dalam firman-Nya sangat memuliakan dan mengagungkan peran akal manusia, sehingga sudah pasti tidak ada pertentangan antara wahyu dan akal, dan juga tidak ada pertentangan antara wahyu dan realitas yang ada.
6. Penghormatan terhadap akal manusia harus lebih diutamakan dari pada penghormatan terhadap perasaannya. Dengan kata lain, ijtihad-ijtihad Muhammad Syahrur lebih berorientasi pada ketajaman nalar ketimbang sensitivitas perasaan orang.

Dari ulasan di atas dapat dimengerti bahwa latar pendidikan dalam bidang sains yang dimiliki Muhammad Syahrur ternyata memiliki pengaruh kuat yang membuatnya senantiasa mengedepankan sifat-sifat empiris, rasional, dan ilmiah. Secara sederhana bisa dijelaskan bahwa metode yang digunakan Muhammad Syahrur adalah analisis kebahasaan (*linguistic analysis*) yang mencakup kata dalam sebuah teks dan struktur bahasa yang disebutnya metode historis ilmiah studi bahasa (*al-manhaj al-târikhiy al-‘ilmiy fi al-dirâsah al-lughawiyyah*). Bahwa makna kata dicari dengan menganalisa kaitan atau relasi suatu kata dengan kata lain yang bermiripan maknanya atau berlawanan. Kata tidak mempunyai sinonim (*murâdif*). Setiap kata memiliki kekhususan makna, bahkan bisa memiliki lebih dari satu makna. Penentuan makna yang tepat sangat bergantung pada konteks logis kata tersebut dalam suatu kalimat (*shiyâgh al-kalâm*). Dengan kata lain, makna kata senantiasa dipengaruhi oleh hubungan secara linear dengan kata-kata yang ada di sekelilingnya.²⁹

Dengan bahasa yang sedikit berbeda, bisa dikatakan bahwa Muhammad Syahrur dalam mengkaji ayat-ayat al-Qur’an menggunakan pendekatan filsafat bahasa. Pendekatan linguistik yang dilakukannya ini tercermin jelas pada seluruh bagian pembahasan dalam karyanya. Di antara pokok pemikiran yang berkenaan dengan pendekatannya, yaitu usahanya untuk meluruskan anggapan umum tentang keistimewaan bahasa Arab dengan berasaskan pada metode bahasa Abu Ali al-Farisiy yang ditampilkan oleh ibn Jinni dan Abd al-Qahir al-Jurjaniy. Berdasarkan kajiannya terhadap metode bahasa (*al-manhaj al-lughawiy*) dari ketiga tokoh ini, Muhammad Syahrur mendapatkan adanya kekeliruan persepsi umum yang menyatakan bahwa keistimewaan bahasa Arab terletak pada kekayaan padanan kata (*tarâduf*). Yang tepat menurut Muhammad Syahrur justru sebaliknya, yakni satu kata dalam bahasa ini memiliki kekayaan makna. Muhammad Syahrur dalam mengemukakan argumentasinya melalui penelitian terhadap kata-kata

²⁹ Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur’ân; Qirâ’ah Mu’âshirah*, ..., hal. 196.

kunci yang terdapat pada setiap topik bahasan, baik melalui pendekatan paradigmatis dan sintagmatis.³⁰

Pendekatan paradigmatis memandang bahwa suatu konsep term tertentu tidak dapat dipahami dengan komprehensif, kecuali apabila konsep tersebut direlasikan dengan konsep term-term lain, baik yang antonim (berlawanan) maupun yang berdekatan maknanya.³¹ Sedangkan pendekatan sintagmatis yaitu memandang makna setiap kata sudah barang tentu dipengaruhi oleh kata-kata sebelum dan sesudahnya yang terdapat dalam satu rangkaian kalimat. Dengan pendekatan ini, suatu konsep term keagamaan tertentu dapat dideteksi dengan mencermati dan memahami kata-kata di sekeliling term tersebut.³²

C. Pandangan Muhammad Syahrur terhadap al-Qur'an, Sunah, dan *Asbâb al-Nuzûl*.

Berikut ini adalah beberapa poin-poin penting tentang kajian keislaman Muhammad Syahrur, berikut pandangan-pandangannya, yakni:

1. Pandangan terhadap Al-Qur'an

Dalam asumsi Muhammad Syahrur, al-Qur'an merupakan *subject of interpretation* di mana dalam melakukan aktivitas eksegetik umat Islam saat ini tidak harus terkungkung oleh produk penafsiran klasik yang mungkin pada saat sekarang ini sudah tidak relevan lagi dan butuh kajian ulang. Karenanya, dianjurkannya untuk memperlakukan al-Qur'an seolah-olah baru turun.

Asumsi ini yang merupakan pengejawantahan dari jargon yang selama ini sering terdengar bahwa al-Qur'an relevan pada setiap waktu dan tempat, juga karena usaha Muhammad Syahrur untuk membongkar dengan rekonstruksi atau dekonstruksi berbagai

³⁰ Sahiron Syamsuddin, "Metode Intratekstualitas Muhammad Syahrur dalam Penafsiran al-Qur'an", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, *Studi al-Qur'an Kontemporer*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002, hal. 138.

³¹ Grant R. Orsborne, *The Hermeneutical Spiral*, Illinois: Intervarsity Press, 1991, hal. 84-87. Bandingkan dengan penjelasan pada Kamus Besar Bahasa Indonesia, bahwa paradigmatis, yaitu hubungan unsur-unsur bahasa di tingkat tertentu dengan unsur-unsur lain di luar tingkat itu yang dapat dipertukarkan. Lihat Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1994, hal. 729.

³² Syamsudin, "Book Review al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah", dalam *Jurnal Al Jami'ah*, Vol. XII No. 62 Tahun 1998, hal. 220-221. Bandingkan dengan Kamus Besar Bahasa Indonesia, bahwa yang dimaksud dengan sintagmatis adalah hubungan linear antara unsur-unsur bahasa di tataran tertentu. Lihat kembali Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, ..., hal. 946.

adagium yang sudah mapan dan standar, sehingga bisa menjawab problem kekinian.

Dalam upaya melakukan pembacaan ulang terhadap al-Qur'an, Muhammad Syahrur menggunakan pendekatan hermeneutika yang didasarkan pada pendekatan bentuk linguistik yang disebutnya dengan *manhaj al-Târikhiy*.³³ Dengan dijadikannya pendekatan linguistik oleh Muhammad Syahrur sebagai metode dalam memahami al-Qur'an, tidak terlepas dari asumsinya bahwa al-Qur'an memiliki dua sisi kemukjizatan yakni sastra dan ilmiah. *Pertama*, dipahami dengan pendekatan deskriptif-signifikatif,³⁴ sedangkan *kedua*, dengan pendekatan historis ilmiah yang keduanya terletak dalam bingkai studi linguistik. Pendekatan pertama dilakukan dengan memadukan analisis sastra (*balâghah*) dan gramatika (*nahw*). Sedangkan pendekatan kedua dengan penolakan sinonimitas.

Dengan berpegang terhadap prinsip al-Farisiy dan terhadap pemikir dua tokoh bahasa Arab lainnya, Muhammad Syahrur mengkonstruksi prinsip metode penafsiran terkait dengan kebahasaan sebagai berikut:

- a. Ada keterkaitan antara ucapan, pemikiran, dan fungsi bahasa sebagai alat penyampai gagasan.
- b. Bahasa sebagaimana pemikiran, tidak serta merta tumbuh sekaligus dengan sempurna (sinkronik). Awalnya pemikiran hanya bersifat indrawi dan pengumpamaan (personifikasi) kemudian menjadi bersifat abstrak. Sementara bahasa awalnya hanya untuk mengungkap hal yang terindra kemudian terabstraksikan dalam tata bahasa (*nahw* dan *sharaf*).
- c. Mengingkari sinonimitas. Muhammad Syahrur setuju dengan kubu yang menolak sinonimitas karena ia menggabungkan teori sinkronik Ibnu Jinni dan teori diakronik al-Jurjaniy. Menurut Muhammad Syahrur, kedua tokoh tersebut saling melengkapi dan berhubungan dengan sejarah kata-kata dalam bahasa. Oleh sebab itu, jika mengakui sinonim berarti mengingkari sejarah kata-kata karena setiap kata memiliki makna tersendiri yang dikandungnya, sesuai konteks penggunaannya yang terus berkembang.

Dari pendapatnya tentang tidak adanya sinonimitas dalam bahasa Arab berimplikasi terhadap redefinisi term-term yang selama ini dianggap sinonim seperti *al-Kitâb*, *al-Qur'ân*, *Furqân*, *inzâl* dan *tanzîl*, *imâm mubîn* dan *kitâb mubîn*, *umm al-kitâb* dan *lauh al-*

³³ Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, ..., hal. 20-22.

³⁴ Signifikansi oleh Roland Barthes diidentikkan dengan istilah semiosis, yaitu suatu proses yang memadukan antara penanda dan petanda sehingga menghasilkan tanda. Lihat Kris Budian, *Kosakata Semiotika*, Yogyakarta: LkiS, 1999, hal. 21.

mahfuzh, *qada'* dan *qadar*, *zamân* dan *waqt*, *mu'min* dan *muslim*, *ulûhiyyah* dan *rubûbiyyah*, *manna* dan *salwâ*, konstruk rukun Islam, iman, isi al-Qur'an termasuk juga nama-nama al-Qur'an yang selama ini terbiasa disinonimkan.³⁵

Penolakan terhadap sinonimitas juga berdampak pada klasifikasi al-Qur'an yang secara garis besar menurut Muhammad Syahrur terbagi ke dalam dua bagian, yakni kandungan ayat-ayat al-Qur'an yang mencakup dimensi kenabian (*nubuwwah*) dan yang mencakup dimensi kerisalahan (*risâlah*). Dimensi *nubuwwah* adalah kumpulan ayat-ayat yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw, terkait posisinya sebagai Nabi.

Kemudian, ayat-ayat *nubuwwah* ini juga dibagi menjadi dua, yaitu; *Pertama*, ayat *mutasyâbih* yang merupakan porsi ayat terbanyak dalam *al-Kitâb*. *Kedua*, ayat *lâ muhkam wa lâ mutasyâbih* yang kemudian disebut *tafshîl al-Kitâb* yakni ayat-ayat yang menjelaskan tentang kandungan *al-Kitâb*. *Tafshîl al-Kitâb* ini dipahami berdasarkan potongan ayat yang redaksinya “*wa ukharu mutasyâbihât*” tidak diungkap dengan redaksi *wa al-ukharu mutasyâbihât*,³⁶ dan ini sangat berimplikasi terhadap perbedaan makna.

Ayat *mutasyâbih* sendiri juga terbagi menjadi dua yakni *al-Qur'ân al-'Azhîm* dan *Sab'u al-Matsâni*. Selain itu dari sisi kandungannya, ayat yang masuk dalam dimensi *nubuwwah* berisi tentang ayat informasi baik tentang akidah, kisah, dan pengetahuan ilmiah, dan karenanya tidak bisa berubah karena berada di luar ikhtiar manusia yang kemudian disebut dengan *qadar*. Atau dengan kata lain, ayat yang berada di luar lingkup kesadaran dan pilihan manusia serta tidak dapat diubah. seperti ayat tentang eskatologi, kosmologi, dan lain-lain.³⁷

Selain itu, ayat *mutasyâbih* ini dikelompokkan sebagai ayat yang termasuk dalam kategori dimensi *nubuwwah*, karena di dalamnya terdiri atas ayat-ayat *bayyinât* (hukum alam objektif-empiris) yang bisa diterima oleh semua kalangan. Misalnya, jika dikatakan kepada seorang ateis bahwa alam ini tersusun berdasarkan dialektika eksternal, yaitu dialektika hubungan berpasangan-pasangan sebagaimana disebutkan pada redaksi ayat “*wa min kulli syai'in khalaqnâ zaujaini la'allakum tadzakkarûn*” (al-Dzariyat/51: 49), maka mereka akan setuju dengan pernyataan ini. Akan tetapi, jika

³⁵ Kurdi, *et al*, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 301.

³⁶ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, diterjemahkan oleh Sahiron Syamsuddin, Cet. IV, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008, hal. 71.

³⁷ Kurdi, *et al*, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 302.

dikatakan kepada mereka bahwa hukum alam ini diturunkan oleh Allah SWT sebagai pembenar bagi ayat *umm al-kitâb* seperti haji, shalat, dan lainnya, maka mereka akan menunjukkan ketidaksetujuannya akan pernyataan tersebut.

Ayat *mutasyâbih* secara redaksional atau gaya susunan kata dalam kalimatnya mempunyai karakter tetap pada bentuk tekstualnya (*tsubût al-nash* atau *kainûnah*), berubah dan relatif pada aspek pemahamannya (*harakât muhtawiyât*) karena masuk dalam *sairûrah* keadaan berproses) dan *shairûrah* (kondisi menjadi). Dengan kata lain secara eksistensi (*kainûnah*) tetap, namun produk pemahaman tidak lepas dari *sairûrah* dan *shairûrah*.³⁸

Sedangkan ayat *muhkam* yang dalam istilah Muhammad Syahrur disebut dengan *umm al-kitâb* masuk pada dimensi kerisalahan (*risâlah*). Jenis ayat ini merupakan petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa (*hudan li al-muttaqîn*), sebagai pelengkap bagi pengetahuan yang telah diwahyukan dalam dimensi *nubuwwah*. Ayat ini merupakan ayat *muhkam* yang terdiri dari ibadah, hukum, dan muamalah (interaksi dan transaksi sosial terkait dengan kapasitas Muhammad sebagai rasul) yang bersifat *hudûdiy* atau memiliki varian batas dan tidak berbentuk legal-spesifik tekstual (*haddiy*).

a. Memahami Teks dengan Metode *Tartîl*

Terkait dengan metode ini dalam pandangan Muhammad Syahrur, Allah SWT sendiri memberi petunjuk untuk memahami firman-Nya yang Muhammad Syahrur istilahkan dengan *manhaj al-tartîl* atau intratekstualitas (tafsir *maudhû'iy* dalam istilah tafsir konvensional). Sebagaimana yang terdapat pada redaksi ayat, “*wa rattil al-Qur’ân tartîlâ*”, kemudian metode ini menjadi prinsip hermeneutika Muhammad Syahrur yang disebutnya sebagai takwil. Metode ini dalam ilmu linguistik dikenal dengan istilah *pradigmosyntagmatic*³⁹ dan *paradigmatic*.

Paradigmosyntagmatic adalah konsep yang mempunyai pandangan bahwa satu kata memiliki hubungan linier dengan kata yang bisa menjelaskan kata-kata di sekelilingnya sehingga apabila posisinya berubah akan terjadi perubahan makna. Seperti; ‘kamu makan ayam’ maknanya akan berubah jika kata-katanya dibalik. Sedangkan *paradigmatic* adalah hubungan antara kata yang dipilih dan kata yang tidak dipilih untuk diucapkan ketika berbicara. Dengan kata lain, ada hubungan antara kata yang dipilih dengan kata yang tidak terpilih untuk diucapkan, seperti; ‘penduduk desa

³⁸ Kurdi, et al, *Hermeneutika al-Qur’an dan Hadis*, ..., hal. 303.

³⁹ Muhammad Amin al-Khulliy, *Dictionery of Theoretical Linguistic English-Arabic*, Riyadh: Librairie Duliban, 1982, hal. 280.

itu seribu jiwa'. Kata jiwa mempunyai hubungan dengan nyawa, jiwa, manusia, dan lain-lain, ini yang dimaksud dengan kata yang tidak dipilih. Rantai sintagmatik ikut serta dalam menentukan rantai paradigmatis yang membuat pembicara memilih kata yang tepat untuk digunakan dalam berbicara (berkomunikasi). Seperti halnya ketika kata jiwa jika diganti ruh pada kalimat di atas, maka kuburan lebih tepat untuk menggantikan kata desa.

- b. Pola-pola umum yang berlaku dalam struktur bahasa harus diperhatikan, tetapi tanpa mengabaikan yang bersifat pengecualian (*istitsna'*) sebab hal itu dapat dilihat alurnya pada tahapan perkembangan sebelum dan sesudahnya.

Kemudian, langkah-langkah prosedural hermeneutis untuk memahami al-Qur'an yang ditawarkan di atas, Muhammad Syahrur menamainya dengan istilah takwil. Dalam pandangan Muhammad Syahrur *al-ta'wil* merupakan derivasi dari kata *a-wa-la*. Dalam bahasa Arab, kata kerja ini termasuk golongan kata-kata yang mengandung dua arti yang saling berkebalikan (*al-af'âl al-adhdhad*). Pernyataan *awwalu al-amri* (permulaan dari sesuatu) memiliki arti berkebalikan dengan pernyataan *âkhiru al-amri* (akhir dari sesuatu). Kata *awwal* dengan pengertian ini kita dapatkan dalam firman Allah SWT, *huwa al-awwalu wa al-âkhiru* (al-Hadid/57: 3).

Adapun makna sebaliknya, yakni yang bermakna 'akhir dari sesuatu' terdapat dalam ungkapan: *inna al-sariqah tu'awwalu bi shâhibihâ ilâ al-sijni* yang artinya kasus tindak pencurian tersebut akan berakhir dengan dimasukkannya sang pencuri ke dalam bui. Kata *tu'awwalu* dalam kalimat ini bermakna 'berakhir atau usai' (*tantahî bihî*). Maka, *al-Ta'wil* artinya adalah menjadikan ayat menemui akhir pemaknaannya, baik berupa hukum teoritis-logis maupun realitas-objektif secara langsung yang dapat diindera.⁴⁰

Terdapat dua model penakwilan yang ditawarkan oleh Muhammad Syahrur, yakni sebagai berikut:

Pertama, perubahan sebagian ayat al-Qur'an menjadi fenomena empiris yang dapat dipahami oleh akal, atau dengan kata lain kesesuaian langsung terhadap kenyataan yang sebenarnya. Model ini adalah bentuk takwil yang paling kuat dan meyakinkan, atau dapat disebut dengan takwil indrawi (*al-ta'wil al-hissiy* atau *sensory interpretation*). *Kedua*, penggalian makna atau penelitian

⁴⁰ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, ..., hal. 255.

terhadap teori-teori filsafat ilmiah melalui penakwilan yang sesuai dengan landasan ilmu pengetahuan yang ada.⁴¹

2. Pandangan terhadap Sunah

Pembicaraan tentang sunah maka berbiaca yang berkaitan dengan Nabi Muhammad Saw. Dalam pandangan Muhammad Syahrur tugas Nabi Saw adalah mengubah yang ada pada abad ke-7 di semenanjung Arab, inilah hakikat sesungguhnya sunah Nabi. Oleh karena itu, Nabi Saw adalah seorang mujtahid, sebab hakikat mujtahid adalah mengubah yang *mutlaq* (absolut) menjadi *nisbiy* (relatif). Di sinilah pengaruh Hegel dalam pemikiran Muhammad Syahrur tampak begitu besar. Konsep Islam absolut dan Islam relatif mirip dengan definisi sejarah yang dikemukakan oleh Hegel. Dia menyatakan bahwa sejarah adalah tempat di mana kebenaran tentang hal absolut terbuka dengan sendirinya, menyimak dirinya pada kesadaran manusia.

Dengan kata lain, sejarah menurut Hegel adalah susunan logis atas kebenaran yang mutlak (absolut), sehingga menjadi terbuka dan nyata bagi jiwa yang terbatas. Nabi Saw diposisikan oleh Muhammad Syahrur sebagai bagian terminologi Hegel, sehingga Nabi Saw dipahami sebagai penerima Islam absolut ke dalam realitas *nisbiy* (relatif).

Ketika berbicara tentang sunah dalam *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, Muhammad Syahrur mengawali dengan pernyataan, apakah perkataan Nabi Muhammad Saw, pemikiran, dan tindakannya dalam persoalan hudud, non-ibadah, dan non-gaib merupakan wahyu atau ijtihad? Dengan tegas Muhammad Syahrur menjawab sendiri pernyataan itu bahwa semua perkataan Nabi Muhammad Saw, pemikiran, dan tindakannya dalam persoalan hudud, non-ibadah, non-gaib adalah ijtihad Nabi Muhammad itu sendiri, bukan wahyu dari Allah.⁴²

Terkait hal ini, Muhammad Syahrur mengemukakan beberapa argumentasi, yaitu al-Qur'an surah al-Najm/53: 3-4 yang sering kali dijadikan sebagai dalil bahwa semua yang diucapkan Nabi Muhammad Saw adalah wahyu, bukanlah merujuk pada perkataan Nabi Muhammad, tetapi pada al-Qur'an.

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۗ

dan tidak pula berucap (tentang al-Qur'an dan penjelasannya) berdasarkan hawa nafsunya. Ia (al-Qur'an itu) tidak lain, kecuali wahyu yang disampaikan (kepadanya).

⁴¹ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, ..., hal. 253.

⁴² Kurdi, et al, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 396.

Pertama, *dhamîr* “*ya*” pada kata *yantiqu* dalam ayat ini tidak merujuk pada Nabi Muhammad Saw, tetapi merujuk pada al-Qur’an. *Kedua*, ayat tersebut turun di Makkah di mana orang Arab banyak meragukan akan kebenaran al-Qur’an sebagai kitab baru yang berisi syariat agama Islam, bukan meragukan akan kebenaran perkataan Nabi Muhammad. Oleh karena itu, surah al-Najm/53: 3-4 itu ada hubungannya dengan kebenaran al-Qur’an sebagai wahyu, sebab sejak sebelum menerima wahyu, Nabi Muhammad sudah dikenal akan kejujurannya. Oleh sebab itu, ayat tersebut turun dimaksudkan sebagai jawaban atas keraguan orang Makkah terhadap kewahyuan al-Qur’an, bukan kejujuran perkataan Nabi Muhammad Saw, *Ketiga*, realita lain bahwa kenyataannya Nabi Muhammad Saw melarang perkataan-perkataannya untuk dibukukan.⁴³

Berangkat dari konsep Islam *mutlaq* dan Islam *nisbiy* di atas serta pemahaman bahwa perkataan, pemikiran, dan tindakan Nabi Muhammad di luar persoalan hudud, ibadah, dan hal gaib bukanlah wahyu, maka Muhammad Syahrur memberikan definisi baru (meredefinisi) tentang sunah, sebagai berikut:

Secara bahasa Arab:

أَنَّ السُّنَّةَ جَاءَتْ مِنْ "س" وَتَعْنِي فِي لِسَانِ الْعَرَبِيِّ الْيُسْرَ وَالْجَرَائِانَ بِسُهُولَةٍ كَقَوْلِنَا مَاءٌ مَسْنُونٌ أَوْ يَجْرِي بِسُهُولَةٍ. وَهَذَا مَا فَعَلَ الْبَنِي تَمَامًا إِذْ أَنَّهُ مَارَسَ تَطْبِيقَ أَحْكَامِ أَمِّ الْكِتَابِ مُتَحَرِّكًا ضَمَّنَ حُدُودَ اللَّهِ وَوَأَقْفًا عَلَيْهَا أَحْيَانًا مِنْ خِلَافِ عَالِمِ الْحَقِيقَةِ النَّسْبِيَّةِ

Kata *sunnah* berasal dari kata kerja lampau *sanna*, dalam bahasa Arab berarti kemudahan, aliran yang mudah seperti ketika kita mengatakan *mâ'un masnûn* (air yang dialirkan) artinya air mengalir dengan mudah. Ini sama persis seperti yang dilakukan Nabi karena Nabi melakukan penerapan-penerapan hukum dengan mudah dengan bergerak dalam cakupan batasan-batasan Allah SWT dan kadang berhenti di atas batasan-batasan itu dalam menghadapi dunia nyata yang *nisbiy*.

Secara terminologi sunah adalah:

مَنْهَجٌ فِي تَطْبِيقِ أَحْكَامِ الْكِتَابِ بِسُهُولَةٍ وَيُسْرٍ دُونَ الْخُرُوجِ عَنِ حُدُودِ اللَّهِ فِي أُمُورِ الْحُدُودِ أَوْ وَضْعِ حُدُودِ عُرْفِيَّةٍ مَرَحَلِيَّةٍ فِي بَقِيَّةِ الْأُمُورِ مَعَ الْأَخْذِ بِعَيْنِ الْإِعْتِبَارِ عَالِمِ الْحَقِيقَةِ (الزَّمَانُ وَالْمَكَانُ وَالشَّرْطُ الْمَوْضُوعِيَّةُ الَّتِي تَطْبِيقُ فِيهَا هَذِهِ الْأَحْكَامُ)

Metodologi penerapan hukum-hukum *al-Kitâb* dengan mudah dan ringan tanpa keluar dari batasan-batasan Allah SWT dalam persoalan hudud atau pembuatan batasan-batasan adat lokal dalam persoalan-persoalan non hudud dengan mempertimbangkan realitas nyata (waktu, tempat, dan syarat-syarat objektif yang mana hukum-hukum akan diterapkan di dalamnya).⁴⁴

⁴³ Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur’ân; Qirâ’ah Mu’âshirah*, ..., hal. 546-547.

⁴⁴ Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur’ân; Qirâ’ah Mu’âshirah*, ..., hal. 549.

Pada pengertian lain, Muhammad Syahrur juga mendefinisikan sunah sebagai ijtihad Nabi Muhammad Saw dalam menerapkan hukum-hukum *al-kitâb* yang berupa hudud, ibadah, dan akhirat, dengan bergerak di lingkup batas-batas dan kadang berhenti tepat di atas batasan-batasan itu, dan menghadirkan batasan lokal temporal bagi persoalan-persoalan kontemporer yang belum hadir dalam *al-Kitâb*.⁴⁵

Dari ulasan definisi di atas, tampaklah jelas bahwa sunah bagi Muhammad Syahrur adalah ijtihad Nabi Muhammad Saw dalam menyikapi dan mengubah Islam yang *mutlaq* menjadi Islam *nisbiy* yang ditujukan untuk masyarakat Arab pada abad ke-7. Oleh karena itu, sunah bukan ditujukan untuk masyarakat seluruh dunia pada semua masa. Atas dasar demikian, Muhammad Syahrur menyatakan bahwa sunah menurut ahli *ushûl fiqh* adalah perkataan, perbuatan dan ketetapan yang dikutip dari Nabi Saw atau menurut ahli hadis adalah perkataan, perbuatan, ketetapan, karakter fisik, etika, atau sejarah (baik sebelum kenabian maupun setelahnya) yang diriwayatkan Nabi Saw, merupakan definisi yang kurang tepat. Karena definisi sunah seperti itu tidak berangkat dari karakteristik risalah Nabi Muhammad, yakni *shâlih li kulli zamân wa makân*, Muhammad Syahrur lebih cenderung memahami sunah sebagai kreativitas mujtahid pertama dalam mengaplikasikan Islam untuk zamannya, bukan untuk semua zaman.

Muhammad Syahrur menegaskan bahwa sunah Nabi adalah ijtihad Nabi pertama, pilihan Nabi pertama dalam bingkai penerapan yang dipilih oleh Nabi Muhammad Saw, akan tetapi sunah bukanlah yang terakhir dan satu-satunya, akan ada sunah setelahnya. Artinya sunah Nabi Muhammad adalah penerapan pertama bagi realitas kehidupan. Sunah Nabi Muhammad adalah cermin terpercayanya pertama yang melukiskan interaksi antara *al-tanzîl al-hakîm* dan dunia objektif, yang menjalankan isi *al-tanzîl* dengan segala dimensinya yang hakiki tanpa ada keraguan dan khayalan di dalamnya.⁴⁶

Sebagai ijtihad dan mujtahid pertama yang dilakukan Nabi Muhammad Saw di semenanjung Arab pada abad ke-7 adalah kemungkinan (probabilitas) pertama antara interaksi Islam dengan kondisi sosio-historis tertentu. Akan tetapi, bukan satu-satunya dan bukan pula yang terakhir, mengingat Nabi Muhammad Saw adalah penutup para Nabi dan Rasul. Sudah tidak ada lagi kemungkinan yang dapat diperbuat untuk menjaga agar risalah dan *nubuwwah* tetap

⁴⁵ Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, ..., hal. 553.

⁴⁶ Muhyar Fanani, "Pemikiran Muhammad Syahrur dalam Ushul Fiqih," *Disertasi*, Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005, hal. 292.

hidup, kecuali dengan ini sampai tibanya hari kiamat. Karena risalah Nabi Muhammad itu terdiri atas hudud berbeda dengan rasul-rasul sebelumnya hanya Nabi Muhammad yang boleh berijtihad, tidak demikian rasul-rasul yang lain. Karena Nabi Muhammad adalah Rasul yang membawa risalah dan mengajarkan *tasyri'* pada umatnya yang mengandung batasan-batasan Allah.⁴⁷

Sunah diasumsikan sebagai hasil kreativitas ijtihad Nabi Muhammad, maka Muhammad Syahrur menjadikan sunah Nabi Muhammad sebagai sebuah model bagi umat manusia, karena memperhatikan ketentuan dan batasan-batasan Allah. Kehidupan Nabi Muhammad adalah varian perjalanan sejarah yang pertama mengenai tribal⁴⁸ pada waktu itu. Tetapi itu hanyalah varian yang pertama dan bukan satu-satunya fundamentalisme yang ingin mempraktekkan kembali hasil ijtihad Nabi Muhammad secara total. Dalam pandangan Muhammad Syahrur kaum fundamentalis itu telah menganggap ijtihad Nabi Muhammad ini dan ibadah ritual orang Muslim sebagai Islam secara keseluruhan. Dengan cara ini mereka akan menghalangi pluralisme dengan mengatasmakan sunah Nabi Muhammad, dan memberi doktinasi akan hal itu, bukan dengan bagaimana Nabi Muhammad membuat pilihan ijtihad. menurut Muhammad Syahrur, sunah bukanlah pembicaraan yang konkret atau spesifik dari Nabi Saw. Sunah Nabi Muhammad merupakan metode interaksi dengan *al-Kitâb* sesuai dengan realitas objektif yang dijumpai Nabi Muhammad saat itu. Dengan inilah Nabi Muhammad menjadi contoh dan teladan terbaik bagi umat manusia.⁴⁹

Berangkat dari definisi sunah itulah Muhammad Syahrur membedakan antara sunah dan hadis. Sunah merupakan ijtihad Nabi Muhammad Saw, sementara hadis adalah produk ijtihad Nabi Muhammad Saw dalam bentuk verbal yang karena alasan politik kemudian dikodifikasi (dibukukan). Pembukuan tersebut hadis bertujuan mencari landasan teologis bagi daulah Umayyah, sekte-sekte baru seperti Syiah, Khawarij, dan aliran pemikiran filosofis baru seperti Jamhiyyah, Qadariyah, dan Murji'ah yang mana aliran-aliran tersebut berusaha untuk membangun pemahaman filosofis terhadap al-Qur'an. Masing-masing aliran itu memiliki motivasi politis tertentu terhadap kepentingan alirannya.⁵⁰

⁴⁷ Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, ..., hal. 549.

⁴⁸ Tribal adalah mengenai suku, adat-adat suku atau kesukuan.

⁴⁹ Kurdi, *et al*, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 399.

⁵⁰ Muhammad Syahrur, *Prinsip Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, ... hal. 190.

Muhammad Syahrur berpendapat bahwa umat Islam seharusnya menjadikan sunah sebagai metode ijtihad, tapi bukan hadis sebagai model. Muhammad Syahrur juga mengemukakan bahwa saat ini hadis sudah tidak diperlukan lagi. Bagi Muhammad Syahrur, hadis bukanlah sunah. Sebab hadis adalah perkataan lisan Nabi Muhammad, sementara sunah adalah metode Nabi Muhammad dalam berijtihad untuk menghadapi dunia Arab pada abad ke-7 dengan sukses. Manusia sekarang harus mengikuti jalannya, metode-metodenya, bukan produknya atau kata-kata verbalnya. Jadi perlu untuk diikuti oleh manusia sekarang ini adalah sunahnya, bukan hadisnya.⁵¹

Untuk mempertegas definisi sunah yang dikemukakan di atas, berikut karakteristik sunah menurut Muhammad Syahrur, yakni:

- a. Ketetapan yang muncul dengan melihat situasi permasalahan kehidupan di masyarakat Arab pada masa Nabi Muhammad Saw.
- b. Ijtihad dan pembatasan hal-hal yang tidak membutuhkan wahyu.
- c. Ijtihad pembatasan bagi hal-hal yang mutlak mungkin kembali kemutlakannya sekali lagi seiring dengan adanya perubahan realita yang ada.
- d. Ijtihad dalam wilayah wahyu dan kekeliruan di dalamnya akan menerima *tashhîh* (pembetulan).
- e. Ketetapan dalam wilayah sesuatu hal dengan tanpa melihat sumbernya, Nabi atau bukan Nabi namun dianggap sebagai syariat dalam Islam. Ia hanyalah peraturan sipil yang tunduk pada kondisi masyarakat, artinya bahwa Nabi Muhammad dalam hidupnya melaksanakan peraturan sipil untuk menertibkan masyarakat dan melaksanakannya dengan membangun negara Arab dan masyarakatnya pada abad ke-7. Oleh karena itu, Nabi Muhammad sama sekali tidak menciptakan sunah yang abadi, meskipun sunah tersebut seratus persen benar dan seratus persen *mutawâtir*.⁵²

Secara umum Muhammad Syahrur membagi sunah menjadi dua yakni, sunah risalah dan sunah *nubuwwah*. Sunah risalah yaitu sunah yang memuat hukum-hukum dan ajaran-ajaran, sedangkan sunah *nubuwwah* yaitu sunah yang memuat ilmu pengetahuan dan informasi. Menurututnya, umat Islam hanya wajib mentaati sunah risalah bukan sunah *nubuwwah*.⁵³ Karena sunah risalah merupakan ijtihad aplikatif kondisional Nabi Muhammad, sementara sunah *nubuwwah* adalah ijtihad informatif kondisional berbentuk produk pengetahuan yang sifatnya relatif dan cenderung berubah. Oleh

⁵¹ Kurdi, *et al*, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 400.

⁵² Muhyar Fanani, "Pemikiran Muhammad Syahrur dalam Ushul Fikih", ..., hal. 295.

⁵³ Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qir'ah Mu'âshirah*, ..., hal. 549-

karena itu, tidak perlu ditaati karena pengetahuan akan selalu mengalami berkembang seiring perkembangan zaman.

Pembagian dua macam sunah Nabi Muhammad ini menganjurkan kepada kita untuk memberi perlakuan yang berbeda dalam menyikapi kedua hal tersebut, didasarkan pada Nabi Muhammad sebagai Nabi terakhir dengan Nabi-nabi sebelumnya. Bagi Nabi-nabi sebelumnya, kenabian dan risalah yang dibawanya datang secara terpisah, sementara bagi Nabi Muhammad antara Nabi dan risalahnya datang secara bersamaan, oleh karena itu, umatnyalah yang harus memisahkannya. Contoh konkret perbedaan ini adalah bagi nabi-nabi sebelumnya bukti kenabiannya bukan bukti kitab sucinya (Musa berupa tongkat, Ibrahim dinginnya api, dan Isa menghidupkan orang mati). Sementara bagi Nabi Muhammad Saw, bukti kenabiannya dan risalahnya adalah kitab suci (*al-Kitâb* istilah Muhammad Syahrur).⁵⁴

Dalam hal ini Muhammad Syahrur menyatakan bahwa jika kita memperhatikan perjalanan sejarah para nabi dan rasul yang mendahului Muhammad Saw, maka didapati bahwa kenabian mereka dan bukti-bukti kenabiannya yang berupa mukjizat dan karamah hadir secara terpisah. Begitu juga dengan risalah yang mereka bawa dari Tuhan mereka untuk disampaikan kepada manusia. Adapun Nabi Muhammad Saw, maka wahyu telah mendatangnya berupa kitab suci dengan cara turun bertahap, sebagai bukti kenabian dan risalah yang harus disampaikannya kepada manusia secara bersama-sama.⁵⁵

Muhammad Syahrur kemudian kembali menegaskan bahwa sunah Nabi bukanlah wahyu Allah SWT. Kendatipun dalam sebuah hadis disebutkan bahwa kepada Nabi Saw telah diwahyukan hal-hal selain al-Qur'an, maka hal itu tidak berarti semua yang diucapkan, dilakukan atau disetujui oleh beliau sebagai wahyu. Artinya apa-apa yang diucapkan, dilakukan, atau disetujui oleh Nabi Saw, tersebut dan hal-hal yang berasal dari wahyu adalah bukan sunah Nabi Saw.⁵⁶

Muhammad Syahrur mengatakan tidak semua ucapan, perilaku dan tindakan Nabi Saw berasal dari wahyu. Ada dua dimensi berbeda yang selalu mengikuti setiap ucapan, perbuatan, dan tindakan Nabi Saw, yaitu wahyu dan ijtihad kemanusiaan. Ada tiga bidang prinsipil diistilahkan oleh Muhammad Syahrur dengan *al-ushûl*, yang berada di luar kajian manusia, yaitu hudud, ibadah, dan berita tentang gaib. Dengan kata lain, menurut Muhammad Syahrur, tiga bidang pokok itu

⁵⁴ Kurdi, *et al*, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 401-402.

⁵⁵ Kurdi, *et al*, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 402.

⁵⁶ Alamsyah, *Kontekstualisasi Sunnah Nabi dalam Dunia Modern: Studi Pemikiran Muhammad Syahrur*, Bandar Lampung: Fakta Press, 2013, hal. 66.

adalah bersumber dari wahyu. Adapun di luar tiga hal itu adalah bersumber dari non-wahyu atau merupakan hasil produk ijtihad.

Muhammad Syahrur berpendapat bahwa *al-sunnah* merupakan dasar asasi dalam pengaplikasian hukum Islam (*tasyri'*) berbarengan dengan al-Qur'an. Dengan demikian, *al-sunnah* telah memiliki peran dan fungsi strategis dalam konstruk pemikiran Islam. Dalam hal menetapkan posisi *al-sunnah*, ia terlebih dahulu mengkaji posisi yang dijalankan oleh Nabi Muhammad Saw. Menurutnya, harus dibedakan antara posisi Muhammad Saw sebagai Nabi dan posisinya sebagai Rasul. Sebagai seorang Nabi, maka Muhammad Saw menerima dan menyampaikan wahyu tentang *nubuwwah* (kenabian), yaitu sejumlah pengetahuan yang diwahyukan kepadanya sehingga dengan bekal itu menjadi bukti atas kenabiannya. Berbagai pengetahuan tersebut adalah tentang berita-berita gaib, sejarah dan kisah masa lalu, alam semesta, teori kemanusiaan, dan lain-lain.⁵⁷

Berkaitan dengan posisi rasul ini, maka fungsi Nabi Muhammad Saw adalah mentransformasikan ajaran yang mutlak (transenden) menjadi ajaran yang relatif atau *nisbiy* dengan tetap dalam kerangka hudud.

تَحْوِيلُ الْمُطْلَقِ إِلَى نِسْبِيٍّ وَالْحَرَكَةُ صَمْنُ الْحُدُودِ

Mentransformasikan sesuatu yang mutlak (transenden) menjadi sesuatu yang *nisbiy* (relatif) dengan tetap dalam kerangka hudud.

Sesuatu yang relatif adalah aturan yang terkait dengan perkembangan keadaan, waktu, dan tempat di wilayah Jazirah Arab abad ke-7 M, Nabi Muhammad hadir sebagai mufasir awal tetapi bukan yang terakhir. Oleh karena itu, Muhammad Syahrur berpandangan bahwa mengikuti sunah Nabi tidak lain adalah mengikuti ijtihadnya dalam mengimplementasikan hudud Allah dan tetap dalam kerangka batasan-batasan yang ada, bukan mengikuti produk dan ungkapan literal dari ucapan lisan atau perbuatannya (*'ain al-fi'l aw al-qaul*). Jika yang diteladani dari Rasul Saw adalah ijtihadnya, dan ijtihad atau sunah yang dimaksud terus-menerus dilakukan, maka berarti pintu ijtihad tidak pernah tertutup, dan pintu takwil tidak pernah berhenti.

Oleh karena sunah berfungsi sebagai penjelasan terhadap al-Qur'an, maka sunah Nabi tidak pernah menetapkan sebuah hukum secara tersendiri dan terpisah dari prinsip-prinsip hukum yang terdapat di dalam al-Qur'an. Menurut Muhammad Syahrur memang ada beberapa aturan dalam sunah Nabi Saw yang tidak ada dalam al-

⁵⁷ Alamsyah, *Kontekstualisasi Sunnah Nabi dalam Dunia Modern: Studi Pemikiran Muhammad Syahrur, ...*, hal. 71-72.

Qur'an,⁵⁸ namun semua hal itu pada hakikatnya telah ada dalam gagasan umum dan absolut dari berbagai ayat al-Qur'an. Nabi Saw melalui berbagai sunahnya hanya mengaplikasikannya secara praksis dan realistis, bukan secara teoritis atau dalam bentuk pernyataan semata.

Sunnah al-nubuwwah ialah sunah yang memuat informasi tentang ilmu pengetahuan, berita ghaib (eskatologi), dan sebagainya. *Sunnah al-nubuwwah* muncul dari posisi Muhammad sebagai seorang Nabi. Dalam proses ini, ketaatan atas segala perbuatan dan ucapannya tidak mengikat yang harus diterapkan kepada semua umat manusia. Sementara *sunnah al-risâlah* adalah semua sunah yang berkaitan dengan pengaturan kehidupan praksis sehari-hari, berupa ibadah, akhlak dan tasyri' (hukum-hukum). *Sunnah al-risâlah* muncul dari posisi Nabi sebagai seorang rasul yang wajib ditaati. Ketaatan dalam *sunnah al-risâlah* ada yang berlaku universal dan terus bersambung, dan ada yang berlaku temporal atau sudah putus.⁵⁹

3. Pandangan terhadap *Asbâb al-Nuzûl*

Muhammad Syahrur ketika berbicara seputar status *asbâb al-nuzûl* banyak menghubungkannya dengan masalah *nâsikh wa al-mansûkh*. Menurutnya, kedua ilmu ini dalam bidang kajian ilmu-ilmu al-Qur'an saling berkaitan dan status keberadaan keduanya pada kondisi yang sama, yakni pada kondisi yang mendesak, karena para ahli hadis tidak sepakat bahwa Rasulullah memberikan isyarat tentang kedua ilmu tersebut atau memerintahkan untuk menyusun keduanya baik secara eksplisit maupun implisit. Bagi Muhammad Syahrur keberadaan kedua ilmu ini dalam ilmu-ilmu al-Qur'an penting untuk dikritisi karena memastikan ada konsekuensi tertentu yang berbahaya terhadap status sakralitas al-Qur'an itu sendiri.⁶⁰

Sebagai referensi untuk menganalisis kedudukan ilmu *asbâb al-nuzûl*, Muhammad Syahrur menawarkan dua orang pemikir utama generasi awal yang berbicara secara khusus tentang ilmu ini, yaitu Imam Jalaluddin al-Suyuthiy dan Imam Abu Hasan Ali ibnu Ahmad al-Wahidiy al-Naisaburiy. Bagi Muhammad Syahrur, meski ada banyak ulama salaf yang menjelaskan, menulis dan menyusun kitab tentang *asbâb al-nuzûl*, tetapi hanya mencakup bagian kecil dari

⁵⁸ Misalnya tentang tata cara shalat yang rinci, jumlah rakaat, zakat dengan berbagai nisabnya, dan haji dengan berbagai tata cara aturan maupun waktunya.

⁵⁹ Alamsyah, *Kontektualisasi Sunnah Nabi dalam Dunia Modern: Studi Pemikiran Muhammad Syahrur, ...*, hal. 73-74.

⁶⁰ Akh Fauzi Aseri, *et al*, *Kesinambungan dan Perubahan dalam Pemikiran Kontemporer tentang Asbâb al-Nuzûl: Studi Pemikiran Muhammad Syahrur dan Nashr Hamid Abu Zayd*, Cet. I, Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2014, hal. 30.

kitab-kitab mereka, tidak sedetail yang dipaparkan oleh dua pemikir tersebut di atas. Al-Suyuthiy pernah mengatakan bahwa kitab yang paling terkenal membahas masalah *asbâb al-nuzûl* saat ini adalah kitabnya al-Wahidiy, sementara kitab yang ditulis oleh al-Suyuthiy sendiri memiliki kekhususan serta kelebihan-kelebihan yaitu ringkas dan mencakup banyak riwayat *asbâb al-nuzûl*.⁶¹

Secara ringkas Muhammad Syahrur memberi kesimpulan terkait dengan argumentasi yang dibangun dari kedua tokoh yang ditelaahnya tentang status keberadaan dan kedudukan *asbâb al-nuzûl* sebagaimana yang diuraikan dalam kitab mereka susun melalui tiga bentuk pernyataan: 1) tidak mungkin bisa memahami ayat-ayat al-Qur'an kecuali dengan mengetahui sebab-sebab turunnya ayat tersebut, 2) mengetahui *asbâb al-nuzûl* bisa membantu dan memudahkan dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an, 3) *asbâb al-nuzûl* bukanlah sebab dalam hal diturunkannya ayat, tetapi ia hanyalah bentuk pengambilan hukum berdasarkan ayat yang dimaksud.⁶²

Muhammad Syahrur dengan mengutip pendapat al-Zarkasyiy dalam kitabnya *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'ân* bahwa Imam Ali pernah menyebut riwayat-riwayat *asbâb al-nuzûl* dengan nama *munâsabât al-nuzûl* (hal-hal yang berhubungan dengan penurunan wahyu ayat-ayat al-Qur'an) bukan dengan istilah *asbâb al-nuzûl*. Menurut Muhammad Syahrur, perbedaan antara dua penamaan tersebut sangat jelas di sisi orang-orang yang ahli dalam bidang ilmu al-Qur'an. Bagi Muhammad Syahrur, pendapat yang menyatakan adanya sebab-sebab turunnya ayat-ayat al-Qur'an mengisyaratkan secara jelas bahwa satu ayat tidaklah turun kecuali dengan adanya suatu penyebab diturunkannya ayat yang dimaksud. Pandangan ini dikritik olehnya sebagai sikap yang tidak beradab terhadap Allah SWT dan terhadap maksud serta tujuan diturunkannya wahyu Ilahi.

Muhammad Syahrur juga mengacu pada pernyataan Al-Zarkasyiy, yang mengatakan bahwa semua hadis terkait *asbâb al-nuzûl* pada dasarnya kembali pada atau bersumber dari salah satu sahabat atau tabi'in. Menurutnya, tidak ada ditemukan dari bacaan terhadap *asbâb al-nuzûl*, satu pernyataan langsung bahwa Nabi Muhammad telah mengatakan atau menentukan sebab diturunkannya satu ayat. Walau demikian kisah-kisah yang bersumber dari sahabat

⁶¹ Muhammad Syahrur, *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmiy: Fiqh al-Mar'ah*, Damaskus: al-Ahaliy Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî', 2002, hal. 83-84.

⁶² Muhammad Syahrur, *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmiy: Fiqh al-Mar'ah*, ..., hal. 84.

dan tabi'in mendapatkan posisi di dalam kitab-kitab hadis dan tafsir yang ada di tangan kita saat ini.⁶³

Sumber *asbâb al-nuzûl* yang berasal dari sahabat dan tabi'in sebenarnya bukan tidak ada panduan dari Nabi Muhammad. Mengutip perkataan al-Wahidiy bahwa tidaklah diperbolehkan berbicara tentang sebab-sebab turunnya ayat kecuali berdasarkan dengan riwayat dari orang-orang yang menyaksikan turunnya sebuah ayat, mengerti tentang sebab-sebab turunnya, memahami ilmunya, dan bersungguh-sungguh dalam mencarinya. Ancaman api neraka bagi orang yang tidak mengerti ilmu ini tetapi berani berbicara tentangnya terdapat dalam contoh tuntunan *syara'*. Dari Ibnu Abbas dia berkata: Rasulullah Saw bersabda: *Berhati-hatilah dalam menyampaikan hadis kecuali apa yang telah kamu ketahui. Sesungguhnya barang siapa berdusta atas nama saya dengan sengaja, maka hendaknya ia bersiap-siap untuk bertempat tinggal di neraka. Barang siapa berdusta atas nama al-Qur'an (berbicara tentang al-Qur'an tanpa ada pengetahuan tentangnya) maka bersiap-siaplah ia bertempat tinggal di neraka*".⁶⁴ (HR. Ahmad dari Ibnu Abbas).

Ilmu *asbâb al-nuzûl* sebagaimana disebutkan di atas adalah saudara kembar ilmu *al-nâsikh* dan *al-mansûkh*, sehingga sebab-sebab dan latar belakang kemunculan keduanya tidak begitu jauh berbeda. Secara khusus yang berhubungan dengan *asbâb al-nuzûl*, Muhammad Syahrur menyebutkan bahwa latar belakang ilmu ini antara lain:

Pertama, penanaman sifat adil dan kemaksuman para sahabat. Ada anggapan bahwa apa yang para sahabat riwayatkan terkait *asbâb al-nuzûl* adalah sakral dan sama sekali tidak boleh ada keraguan di dalamnya. Mereka telah memetakan judul tertentu tentang apa-apa yang diriwayatkannya itu dalam kitab-kitab hadis Nabi Saw yang disebut dengan *al-Musnad*. Kitab ini berisi hadis-hadis yang riwayatnya lemah. Sebagai contoh al-Suyuthiy menyebutkan bahwa sebab diturunkan ayat: "*Dihalalkan bagi kamu di malam bulan puasa bercampur dengan istri-istri kamu*". (al-Baqarah/2: 187). Menurutnyanya sebab diturunkannya ayat itu adalah pada kasus Umar ibn Khatthab yang pada suatu malam berbuka puasa, lalu tertidur dan ketika terbangun dia mendapati istrinya tidak mengenakan kain sarung sehingga Umar dikuasai syahwatnya dan menggauli istrinya. Setelah selesai melakukan hal itu, Umar merasa menyesal lalu kemudian mandi, setelah itu shalat hingga waktu subuh. Kemudian pagi-pagi ia

⁶³ Muhammad Syahrur, *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmiy: Fiqh al-Mar'ah*, ..., hal. 87.

⁶⁴ Ahmad bin Hanbal, *Musnad al-Imâm Ahmad bin Hanbal*, Juz V, t.tp: Muassasah al-Risâlah 2009, hal. 122.

menceritakan kepada Rasulullah kejadian tersebut. Rasulullah merasa sedih dan berkata; *Kamu tidak pantas melakukan itu wahai Umar*, lalu turunlah tersebut di atas melalui malaikat Jibril sebagai penghormatan terhadap Umar dan keringanan terhadap umat Muhammad Saw.

Kedua, mengunggulkan aliran dan sekte tertentu dengan alasan bahwa salah satu sahabat lebih utama daripada yang lain. Dalam kitab-kitab tentang *asbâb al-nuzûl* terpotret dengan jelas perbedaan pendapat antara berbagai aliran, sekte, dan golongan yang hingga sekarang tetap ditemukan. Terdapat riwayat yang mendukung *ahlu sunnah* sedangkan di sisi lain ada juga riwayat yang mendukung kaum *syi'ah*, demikian juga terdapat riwayat yang memberikan dalil penguat kepada kaum *zhâhiriy*, dan pada saat yang lain memberikan dalil kepada kaum *bâthinîy*. Bedgitu pula terdapat riwayat yang membuktikan klaim kebenaran kaum *mu'tazilah* dan *khawârij* sementara pada kesempatan lain terdapat riwayat yang membuktikan kebenaran pengakuan kaum *jahmiyyah*, *murji'ah* dan *asy'ariyah*.⁶⁵

Menurut Muhammad Syahrur keberadaan *asbâb al-nuzûl* telah mencabut kemutlakan dan universalitas suatu ayat, hukum, dan firman Allah serta menjadikannya secara khusus terikat dengan sebab tertentu dan hanya terbatas pada lingkup satu peristiwa sejarah. Masalah inilah yang menawarkan peluang kepada kaum Muslimin untuk mensakralkan sejarah dengan menyatakan bahwa teks al-Qur'an dan periodisasi pengumpulan, penyusunan, dan kodifikasinya adalah historis. implikasinya mereka tidak menerima konsep teks wahyu bagi seluruh ruang dan waktu. Muhammad Syahrur setuju terhadap sikap yang menyatakan bahwa ilmu *asbâb al-nuzûl* dan ilmu *nâsikh wa al-mansûkh* bukan derivasi dari ilmu-ilmu al-Qur'an tetapi ia hanyalah ilmu yang bersifat monumental yang dimasukkan dalam ilmu-ilmu al-Qur'an.

Bagi Muhammad Syahrur, keberadaan *asbâb al-nuzûl* jika benar adanya, hanya sebagai penopang dalam menjelaskan historisitas pemahaman dan proses interaksi dan relasi manusia dengan ayat-ayat *al-tanzîl* pada waktu diturunkannya. Adapun pada saat ini *asbâb al-nuzûl* bukanlah suatu yang urgensi bahkan sama sekali tidak berkepentingan dengan hal tersebut. Dikarenakan substansi al-Qur'an memiliki eksistensi pada dirinya, *independent* mutlak, dan mencukupkan dengan dirinya sendiri. Teks al-Qur'an secara substansial adalah suci, hidup, dan selalu dalam kondisi berada,

⁶⁵ Muhammad Syahrur, *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmîy: Fiqh al-Mar'ah*, ..., hal. 88-90.

artinya bahwa teks al-Qur'an tidak tunduk pada ketetapan (hukum) sejarah yang berada pada poros kondisi berproses.

Secara sederhana dapat disimpulkan bahwa pandangan Muhammad Syahrur berhubungan dengan wahyu dan status sakralitas teks al-Qur'an merupakan kontinuitas terhadap pendapat dari para ulama klasik, hanya saja Muhammad Syahrur kemudian banyak melakukan transformasi terhadap cara baca terhadap teks. Pandangannya tentang *asbâb al-nuzûl* juga banyak dalam konteks perubahan, dalam artian Muhammad Syahrur lebih menempatkannya sebagai arketipe pembacaan terhadap *al-Kitâb* pada masa lampau. adapun pada masa sekarang pembacaan menggunakan pendekatan yang berbeda, dan tawaran Muhammad Syahrur yaitu menggunakan pendekatan linguistik yang berbasis kepada realitas manusia.⁶⁶

Dalam pandangan Muhammad Syahrur bahwa legitimasi terhadap *asbâb al-nuzûl* sama saja dengan menghapus sifat universalitas risalah di bawa oleh Muhammad Saw dan membatasinya dalam batas-batas temporer yang bersifat temporal. Menurutnya, pengakuan terhadap *asbâb al-nuzûl* juga berarti mendakwa akan kesejarahan kitab Allah SWT bisa lenyap dengan berlalunya sebab-sebab diturunkannya. Jika *asbâb al-nuzûl* bersifat historis, maka konsekuensinya adalah teks yang memiliki relasi dengan *asbâb*-nya juga harus bersifat historis. Padahal, sejarah merupakan kejadian atau peristiwa masa lampau yang terletak terpisah dari peristiwa saat sekarang ini. Oleh sebab itu, histori tidak bersifat universal, karena ia terbatas oleh ruang, waktu, dan pelaku pada saat terjadinya suatu peristiwa. Sementara hal demikian itu, bukan menjadi ciri khusus ataupun karakteristik teks *syar'iy* yang bersifat universal-kontekstual.⁶⁷

Muhammad Syahrur mengklaim bahwa *asbâb al-nuzûl* hanyalah merupakan salah satu perangkat penafsiran awal terhadap al-Qur'an pada abad ke-7 yang bersifat historis, sehingga ia bersifat temporer dan lokal-temporal. Hal ini diperkuat oleh pernyataan al-Wahidiy sebagaimana telah disebutkan pada ulasan di atas, bahwa tidak halal berbicara tentang *asbâb al-nuzûl* kecuali dengan riwayat jelas dan mendengarkan langsung dari orang-orang yang melihat proses turunnya ayat. Hal ini mengandung arti bahwa sahabat sebagai

⁶⁶ Akh Fauzi Aseri, *et al*, *Kesinambungan dan Perubahan dalam Pemikiran Kontemporer tentang Asbâb al-Nuzûl: Studi Pemikiran Muhammad Syahrur dan Nashr Hamid Abu Zayd*, ..., hal. 85.

⁶⁷ M. Thohar al-Abza, "Kritik Muhammad Shahrur terhadap *Asbâb al-Nuzûl* dalam Penafsiran al-Qur'an," dalam *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2012, hal. 45.

penyaksi atau orang yang menyaksikan turunnya ayat, sama dengan posisi mufasir yang menafsirkan dan memaknai ayat dari apa yang disaksikannya, menurut pandangan Muhammad Syahrur. Maka, tidak keliru kalau *asbâb al-nuzûl* dipersepsikan sebagai bentuk penafsiran awal yang bersifat relatif. Implikasi teoritisnya adalah jika *asbâb al-nuzûl* dipandang sebagai penafsiran, maka erat kaitannya dengan subjektivitas penafsir, situasi, dan kondisi yang melatarbelakanginya, sehingga tidak dapat dijadikan sebagai perangkat metodis dalam menafsirkan al-Qur'an. Sebaliknya, jika *asbâb al-nuzûl* dipandang sebagai data sejarah yang melatarbelakangi turunnya suatu ayat, maka dapat dijadikan perangkat metodis dan sebagai suatu pertimbangan dalam penafsiran, sebab menjadi presuposisi bagi penafsir karena berhubungan dengan proses turunnya ayat. Dengan demikian, makna asli teks dapat dipahami melalui gambaran situasi dan kondisi yang terbingkai dalam *asbâb al-nuzûl*.⁶⁸

D. Takwil Perspektif Muhammad Syahrur

Takwil merupakan salah satu metode atau cara untuk menguak misteri dan potensi dahsyat yang ada di dalam al-Qur'an. Namun istilah takwil hingga saat ini masih menyimpan polemik di kalangan para ulama. Ia cenderung dipahami sebagai sebuah aktivitas eksegetik untuk menguak makna tersirat dari yang tersurat, *ma'qûl* dari *manqûl*-nya, makna batin dari makna lahirnya atau mengembalikan makna ke arah yang bukan makna harfiahnya dan sebagainya. Kemudian ada beberapa kalangan yang mengembangkan takwil dengan mengabaikan struktur teksnya dan memberikan prioritas yang besar kepada kesadaran intuitif mufasirnya. Aktivitas penakwilan pun lebih banyak hanya membawa ayat kepada realitas metafisis melangit yang tidak banyak membantu dalam menghadapi masalah-masalah sosial kehidupan masyarakat pada umumnya.

Kata takwil menurut Muhammad Syahrur adalah bentuk derivasi dari kata *a-wa-la*, dalam bahasa Arab kata kerja ini termasuk golongan kata-kata yang mengandung dua arti yang saling berkebalikan. Pernyataan *awwalu al-amri* (permulaan sesuatu) memiliki arti berkebalikan dengan pernyataan *âkhiru al-amri* (akhir dari sesuatu). Hal ini sebagaimana dalam firman-Nya:

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ۗ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Dialah Yang Maha Awal, Maha Akhir, Maha Zahir, dan Maha Batin. Dia Maha Mengetahui segala sesuatu. (al-Hadid/57: 3).

⁶⁸ M. Thohar al-Abza, "Kritik Muhammad Shahrur terhadap *Asbâb al-Nuzûl* dalam Penafsiran al-Qur'an", ..., hal. 57.

Adapun kata *awwala* yang bermakna sebaliknya, yaitu akhir dari sesuatu terdapat dalam ungkapan:

إِنَّ السَّرِقَةَ تُؤْوَلُ بِصَاحِبِهَا إِلَى السَّحْنِ (kasus tindak pencurian tersebut berakhir dengan dimasukkannya sang pencuri ke dalam penjara). Dari sini, Muhammad Syahrur memahami bahwa *al-ta'wil* artinya adalah menjadikan ayat menemui akhir pemaknaannya, baik berupa hukum teoritis-logis maupun realitas-objektif secara langsung yang dapat diterima indra.⁶⁹

Kemudian Muhammad Syahrur memperkuat pemahamannya ini dengan mengemukakan pengertian *al-ta'wil* dan pengertian *al-haqq* pada firman-Nya dalam surah Yusuf/12: 100

... وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ ۖ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا ۖ ...

... Wahai ayahku, inilah takwil mimpiku yang dahulu itu. Sungguh, Tuhanku telah menjadikannya kenyataan ...

Pengertian *al-ta'wil* yaitu sebuah perubahan dari sebuah visi mimpi nabi Yusuf menjadi kenyataan objektif yang terjadi secara konkret di luar kesadarannya, di mana hal ini menjadi nyata setelah serangkaian peristiwa terjadi, yaitu dengan sampainya saudara-saudara Yusuf di negeri Mesir dan saat itu Yusuf sudah menjadi seorang menteri di Mesir. Kemudian kata *al-haqq* pada redaksi *قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا* pengertiannya adalah bahwa Allah telah mentransformasikan (mengubah keadaan) sesuatu yang sebelumnya hanya berupa visi mimpi menjadi realitas-objektif yang dapat diindra yang terjadi di luar kesadaran Yusuf. Oleh karenanya, ayat ini menggunakan redaksi *al-haqq* yang berarti riil atau nyata. Sehingga ayatnya dapat dipahami, seolah-olah Yusuf berkata kepada bapaknya: Wahai ayahku, inilah akhir dari mimpiku yang sebelumnya hanya berupa pemikiran abstrak dalam kesadaranku, sekarang telah menjelma menjadi kenyataan yang dapat disaksikan di luar kesadaranku. Muhammad Syahrur memperkuat pemahamannya lagi dengan mengutip firman-Nya dalam surah Yusuf/12: 37

قَالَ لَا يَا بُنَيَّ كَمَا طَعَامُ تُرْزُقِيهِ إِلَّا نَبَأْتُكُمَا بِنُؤْمَانِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ...

Dia (Yusuf) berkata: "Tidak disampaikan kepada kamu berdua makanan yang akan diberikan kepadamu melainkan aku telah dapat menerangkan jenis makanan itu, sebelum makanan itu sampai kepadamu ...

Pengertiannya ialah bahwa mereka (penghuni penjara) tidak mengalami mimpi tentang makanan, kecuali di suatu hari nanti mereka

⁶⁹ Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, ..., hal. 194. Lihat Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, ..., hal. 255.

akan diberitahu akhir dari mimpi tersebut berupa kenyataan objektif.⁷⁰ Dari perspektif ini, Muhammad Syahrur berpendapat bahwa al-Qur'an beserta takwilnya yang sempurna secara keseluruhan tidak akan terjadi kecuali di hari kiamat karena pada hari itu seluruh ayatnya, seperti ayat-ayat *al-sâ'ah*, *al-tsûr* (sangkakala), kebangkitan, perhitungan, pahala, dan siksa akan menjelma kenyataan yang dapat diindra. Hal ini sebagaimana firman-Nya dalam surah al-A'raf/7: 53.

... يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يُفْؤَلُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلًا رَبَّنَا بِالْحَقِّ ...

... Pada hari bukti kebenaran itu tiba, orang-orang sebelumnya itu mengabaikannya berkata: Sungguh, rasul-rasul Tuhan kami telah datang membawa kebenaran ...

Konsep takwil yang ditawarkan Muhammad Syahrur ini sebenarnya dimaksudkan untuk dapat membuktikan kebenaran informasi ayat-ayat al-Qur'an yang masih bersifat teoritis agar harmonis dengan realitas-empiris pengetahuan para pembacanya. Pandangan-pandangan Muhammad Syahrur terhadap lingkup takwil, di antaranya:

1. Pandangan terhadap Objek Takwil

Mengenai objek takwilnya, Muhammad Syahrur berpendapat bahwa hanyalah ayat-ayat *mutasyâbihât* saja, yakni al-Qur'an yang menjadi objek takwil.⁷¹ Karena ia mengandung karakter *tasyâbuh*, di mana *tasyâbuh* yang dimaksud Muhammad Syahrur di sini ialah bahwa al-Qur'an memuat hakikat wujud mutlak yang dapat dipahami secara relatif sesuai latar belakang pengetahuan masa yang di dalamnya pemahaman al-Qur'an dilakukan. Sisi mutlaknya diungkapkan dalam bentuk linguistik yang baru (*al-dzîkr*), sementara yang relatif tertuang dalam kandungannya yang bergerak dalam proses penakwilan. Proses inilah yang disebutnya sebagai *tasyâbuh* yang mana di dalamnya terkandung rahasia terbesar kemukjizatan al-Qur'an.⁷²

Ini sangat berbeda sekali dengan pemahaman umum yang mengatakan bahwa *mutasyâbihât* ialah ayat yang samar atau tidak jelas maknanya, sedangkan *muhkamât* ialah ayat yang jelas maknanya. Definisi mengenai *mutasyâbihât* ala Muhammad Syahrur ini dapat dikatakan sangat unik dan menawan, karena dapat meruntuhkan asumsi umum bahwa *mutasyâbihât* ialah ayat yang samar atau tidak jelas maknanya. Pengertian yang telah menjadi asumsi umum ini merupakan sesuatu yang sangat ironis yang selama

⁷⁰ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, ..., hal. 256-257.

⁷¹ Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, ..., hal. 74.

⁷² Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, ..., hal. 183-187.

ini dipahami oleh mayoritas umat Islam. Memang ada kesan bahwa ayat-ayat *mutasyâbihât* ini sulit dipahami makna-maknanya, namun bukan berarti ayat ini dapat dituduh sebagai ayat yang maknanya tidak jelas. Justru sebaliknya, ayat-ayat seperti ini akan mempresentasikan kemukjizatan al-Qur'an ketika ayat ini dapat dibuktikan kebenarannya oleh manusia baik secara konseptual-logis maupun realitas-empiris. Menganggap bahwa ayat *mutasyâbihât* adalah ayat yang tidak jelas maknanya, justru akan bertentangan dan melemahkan al-Qur'an itu sendiri. Karena Allah tidak mungkin menurunkan ayat-ayat-Nya yang tidak jelas kepada manusia, sementara manusia dituntut untuk memikirkannya dan mengambil petunjuk darinya.

2. Pandangan terhadap *Mu'awwil*

Mengenai siapa yang boleh menakwilkan al-Qur'an kita akan melihat melalui penggalan redaksi surah Ali Imran/3: 7.

... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ، وَالرَّسُخُونَ فِي الْعِلْمِ ...

... *Padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya melainkan Allah dan orang-orang yang ilmunya mendalam ...*

Menurut Muhammad Syahrur, penakwilan secara sempurna terhadap al-Qur'an hanya dapat dilakukan oleh satu pihak saja, yaitu Allah Tuhan Yang Maha Mutlak. Sedangkan pengetahuan terhadap takwil secara bertahap dan temporer dapat dimiliki oleh orang-orang yang mendalam ilmunya (*al-râsikhûna fî al-'ilmi*) secara kolektif, bukan personal. Mereka adalah para tokoh besar di bidang filsafat, ilmu pengetahuan alam, biogenesis, asal usul alam semesta, astronomi, dan para sejarawan dalam kapasitas mereka sebagai barisan kolektif ilmunya ilmu-ilmu objektif-empiris. Mereka yang tergolong dalam pengertian *al-râsikhûna fî al-'ilmi* ini termasuk orang-orang yang beriman, karena mereka menyatakan:

... يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ...

... *Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyâbihât, semuanya itu dari sisi Tuhan kami ...*

Ini diperkuat oleh redaksi ayat sebelumnya, yaitu surah Ali Imran/3: 7,

... فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ...

... *Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebahagian ayat-ayat yang mutasyâbihât dari pada menimbulkan fitnah untuk mencari-cari takwilnya ...*

Salah satu pengertian *al-zaighu* dalam bahasa Arab adalah kekurangan (*al-nuqshân*). Dari sini Muhammad Syahrur memahami ayat ini dengan pengertian ‘sesungguhnya orang-orang yang menerima dan mengikuti al-Qur’an karena alasan mengandung hukum alam objektif, tetapi tidak bersedia menerima dan mengikuti *umm al-kitâb*, maka mereka adalah orang-orang yang kurang akal karena mereka menolak *umm al-kitâb*. Hal ini karena menurutnya, orang yang mampu menakwilkan al-Qur’an dan berhasil menggali berbagai teori dan hukum ilmiah serta hukum sejarah, lalu ia menerapkannya dengan memosisikannya sebagai dasar kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, maka ia akan menggerakkan manusia menuju kemajuan. Mereka adalah para ilmuwan atau seorang ahli profesional di bidangnya masing-masing, mereka juga menjadi pusat perhatian dan ketertarikan manusia (*fitnah al-nâs*).⁷³

Para ilmuwan tersebut dengan spesifikasi keilmuan masing-masing dapat bekerja sama menakwilkan al-Qur’an dalam beberapa model. *Pertama*, melalui *ta’wîl hissiy* (takwil indrawi), yaitu pengubahan (penampakan) sebagian ayat-ayat al-Qur’an menjadi fenomena empiris yang dapat dipahami oleh akal (*al-bashâir*), atau dengan kata lain kesesuaian antara hal-hal indrawi dengan teks. *Kedua*, *ta’wîl nazhariy* yaitu penggalian dan penelitian terhadap teori-teori filsafat ilmiah melalui penakwilan yang sesuai dengan landasan ilmu pengetahuan yang tersedia.⁷⁴ Jadi Muhammad Syahrur membagi takwil menjadi dua macam yaitu *ta’wîl hissiy* yang bersifat induktif (dari realitas ke teks) dan *ta’wîl nazhariy* yang bersifat deduktif (dari teks ke realitas).

Dari keduanya, pengindraanlah yang menurut Muhammad Syahrur merupakan takwil yang sebenarnya dan sempurna karena di dalamnya ayat yang tadinya hanya berupa pengetahuan informatif berubah menjadi pengetahuan teoritis-filosofis dan diperkuat dengan pengetahuan empiris, atau pengalihan ayat secara langsung ke dalam pengetahuan empiris. Aspek inilah yang menurutnya sering diabaikan oleh kaum muslimin ketika meletakkan prinsip-prinsip takwil. Hal ini telah menyebabkan masuknya filsafat sufisme dalam penakwilan al-Qur’an, sehingga darinya akidah Islam berubah menjadi pemikiran khurafat dan mistis. Untuk memecahkan problem serius ini maka

⁷³ Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur’ân; Qirâ’ah Mu’âshirah*, ..., hal. 192.

⁷⁴ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur’an Kontemporer*, ..., hal. 253.

mengkaji kembali dan merekonstruksi prinsip-prinsip teologis konvensional harus dilakukan terlebih dahulu.⁷⁵

3. Pandangan terhadap Dasar Metodologi Takwil

Dalam membangun konsep takwilnya, Muhammad Syahrur memiliki dasar metodologi sebagai berikut: 1) Hendaknya kita menganggap bahwa *al-Kitâb* baru saja turun pada kita dan Nabi baru saja wafat. 2) Menggali teori pengetahuan manusia (epistemologi) secara langsung dari al-Qur'an dan menyusun struktur atau fondasi keilmuannya. 3) Penyesuaian produk akhir penemuan-penemuan ilmiah yang dicapai oleh ilmu-ilmu objektif, masing-masing berdasarkan spesialisasi keilmuannya. 4) Terkait dengan ayat-ayat yang memuat berbagai tema yang belum dapat dibuktikan secara indrawi, maka penakwilan terhadapnya dapat berupa peletakan teori yang dapat diterima rasio secara temporer, dalam arti bahwa teori tersebut akan berkembang bersama zaman hingga dapat dibuktikan secara indrawi. 5) Takwil terhadap ayat kiamat, tiupan sangkakala, kebangkitan, hari akhir, surga, dan neraka dapat dilakukan sebatas dapat diterima akal. 6) Produk takwil zaman kita dapat diruntuhkan atau mengandung kekurangan seiring perkembangan zaman.

Poin-poin di atas sangat menarik untuk dicermati. Pada poin pertama mengenai *al-Kitâb*, Muhammad Syahrur mengatakan bahwa harus diyakini kalau *al-Kitâb* baru saja turun pada kita dan Nabi Saw baru saja wafat. Hal ini menegaskan bahwa *al-Kitâb* memiliki karakter kehidupan. Ia diwahyukan untuk orang-orang hidup dan berakal, bukan orang-orang yang telah mati. Seorang manusia yang tunduk pada perjalanan waktu dan keberakhiran, ketika ia hidup di masa tertentu, pasti akan memahami *al-Kitâb* sesuai dengan situasi dan kondisi yang melingkupinya ketika itu. Ia akan memandang seakan-akan *al-Kitâb* diwahyukan untuk generasi dan masanya.⁷⁶ Jadi walaupun al-Qur'an memiliki teks yang tetap, namun ia akan selalu mampu mengatasi problem yang ada jika selalu dipahami sesuai dengan situasi dan kondisi pada titik sejarah yang melingkupi mufasirnya.

Adapun pada poin-poin berikutnya, menunjukkan bahwa Muhammad Syahrur ingin memadukan antara wahyu, akal, dan indra. Pengetahuan yang benar menurutnya adalah pengetahuan yang diperoleh melalui perpaduan antara ketiganya (rasional, empiris, dan sesuai dengan wahyu). Menurutnya tidak ada kontradiksi antara

⁷⁵ Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah, ...*, hal. 109-110.

⁷⁶ Muhammad Syahrur, *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmîy: Fiqh al-Mar'ah, ...*, hal. 53.

wahyu dan akal, dan tak ada kontradiksi antara wahyu dan realitas objektif.⁷⁷ Perpaduan antara keduanya dengan wahyu sebagaimana yang diusulkan oleh Muhammad Syahrur ini akan menghasilkan pengetahuan yang modern dan segar, karena selalu melibatkan prestasi ilmiah sepanjang waktu.

Oleh karenanya, pada poin terakhir Muhammad Syahrur memahami bahwa produk takwil zaman kita dapat diruntuhkan atau mengandung kekurangan, seiring perkembangan zaman. Menurutnya pemahaman kita terhadap kalam Allah merupakan pemahaman yang berkembang dan tidak tetap. Sejarah Arab, pemerintah Arab Islam, para *fuqahâ'*, para sahabat Nabi dan tabi'in bukanlah satu-satunya yang dapat melahirkan kebenaran (kesesuaian) kalam Allah dan wahyu-Nya. Hal ini karena mereka semua hanyalah titik-titik dan stasiun-stasiun kecil dalam perjalanan sejarah manusia.⁷⁸ Jadi, kebenaran yang kita capai hanyalah kebenaran relatif, bukan kebenaran mutlak karena kebenaran mutlak hanya milik Allah.

4. Pandangan terhadap Prinsip-prinsip atau Kaidah Penakwilan

Adapun metode takwil yang diusung oleh Muhammad Syahrur, berpegang pada prinsip-prinsip atau kaidah-kaidah sebagai berikut:⁷⁹

Pertama, Berpegang teguh pada bahasa Arab dengan landasan bahwa tidak ada sinonim dalam bahasa Arab, bahkan sebaliknya yaitu adanya polisemi, kata-kata merupakan sarana untuk memperoleh makna dan maknalah yang mengendalikan kata-kata, pijakan kebahasaan bangsa Arab adalah makna, teks kebahasaan hanya dapat dipahami melalui media yang dapat dipahami oleh akal dan kesesuaiannya dengan realitas objektif. Jika teks tersebut masih berada pada wilayah gaib, maka hanya dapat dipahami oleh akal melalui mekanisme penelitian. Autentisitas bahasa Arab harus benar-benar diperhatikan dan dipertimbangkan khususnya kata kerja berkebalikan makna dan berkebalikan makna sekaligus fonemnya.

Kedua, Pemahaman terhadap perbedaan antara konsep *al-inzâl* dan *al-tanzîl*. Di mana para pengkaji harus memahami hubungan antara wujud objektif dalam konsep *al-tanzîl* dan kesadaran manusia terhadap wujud tersebut yang berada dalam konsep *al-inzâl*, karena perbedaan ini dipandang sebagai dasar-dasar teori pengetahuan manusia (epistemologi).

⁷⁷ Muhammad Syahrur, *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmîy: Fiqh al- Mar'ah*, ..., hal. 57-58.

⁷⁸ Muhammad Syahrur, *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmîy: Fiqh al- Mar'ah*, ..., hal. 57.

⁷⁹ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, ..., hal. 257-274.

Ketiga, Memahami ayat-ayat al-Qur'an dengan *tartîl* (metode tematik atau *maudhû'iy*) yaitu menghimpun ayat-ayat yang terkait dengan satu tema kemudian merangkainya satu sama lain secara berurutan. *al-Tartîl* yang dipahami Muhammad Syahrur ini berbeda dengan pemahaman ulama tajwid yang merujuk pada pengertian 'pelantunan bacaan'. *al-Tartîl* berasal dari kata dasar *al-ritlu* yang berarti barisan pada rangkaian tertentu.

Keempat, Tidak terjebak dalam pemilahan yang tidak semestinya (*ta'dhiyah*, *atomization* atau parsialisasi). Dalam al-Qur'an, masing-masing ayatnya memuat sebuah pemikiran utuh, tiap ayat adalah satuan sempurna yang saling melengkapi.

Kelima, Pemahaman terhadap *mawâqi' al-nujûm* (lokasi-lokasi pemisah antar ayat), bukan lokasi bintang-bintang di langit sebagaimana yang dipahami selama ini.

Keenam, Perujukan silang terhadap berbagai informasi yang didapatkan (*cross examination*).

Pada poin pertama, terlihat bahwa Muhammad Syahrur berpijak pada pendekatan semantik dengan analisis paradigmatis dan sintagmatis untuk melihat suatu objek dalam kajian ilmiahnya dalam hal ini penakwilan. Kemudian pada poin ini, cara Muhammad Syahrur dalam menilai kualitas kebenaran hasil penakwilan seseorang didasarkan pada empirisitasnya yang kental. Ini merupakan hal yang dapat dimaklumi karena selain sebagai seorang muslim yang taat, ia juga seorang sarjana teknik yang setiap harinya bergelut dengan dunia empiris. Penolakannya terhadap sinonimitas ini melahirkan konsep-konsep baru terhadap istilah-istilah kunci yang berhubungan dengan al-Qur'an yang kemudian memunculkan gagasan baru dalam proyek *qirâ'ah mu'âshirah*-nya. Kemudian hal ini juga berhubungan dengan poin kedua, ketiga, dan kelima dalam kaidah takwilnya, yakni pemahaman terhadap perbedaan antara konsep *al-inzâl* dan *al-tanzîl*, pemahaman barunya terhadap istilah *tartîl* dan juga terhadap istilah *mawâqi' al-nujûm*.

Mengenai konsep *al-inzâl* dan *al-tanzîl* terkait dengan takwil al-Qur'an, Muhammad Syahrur mengemukakan bahwa al-Qur'an terdapat dalam *lauh al-mahfûzh* dan *imâm mubîn* merupakan bagian dari ilmu Allah. Ia merupakan ilmu abstrak pada tataran tertinggi. Ia berbentuk media yang tidak dapat dicerap pengetahuan kognitif manusia dan tidak dapat ditakwilkan karena disusun dalam bentuk mutlak. Ketika Allah hendak memberikan al-Qur'an pada manusia, maka tahapan pertamanya ialah pengubahan wujud primordial al-Qur'an pada bentuk yang dapat dicerap oleh pengetahuan manusia secara relatif, ia mengalami perubahan struktur atau transformasi

eksistensi (*al-ja'l*). Tahap *al-ja'l* ini berlangsung dalam proses *al-inzâl*, di mana transformasi wujud ini menuju ke wilayah yang dapat diketahui oleh manusia berupa redaksi linguistik Arab. Dalam proses ini, entitas tersebut telah mengalami proses *al-inzâl* sekaligus *al-ja'l* dan kedua proses inilah yang terjadi pada al-Qur'an ketika malam qadar.

Adapun proses *al-tanzîl* ialah perpindahan objek secara material berlangsung di luar kesadaran manusia seperti transmisi gelombang. Menurut Muhammad Syahrur, proses *al-tanzîl*-nya al-Qur'an ini (setelah mengalami proses *al-inzâl*) melalui Jibril yang disampaikan kepada Muhammad. Di mana ia berlangsung hingga kurang lebih 23 tahun. Sedangkan proses *al-tanzîl* dari kandungan al-Qur'an sampai sekarang masih berlangsung dan akan selesai pada hari akhir ketika semua yang ada di dalam al-Qur'an dapat terbukti secara empiris.

Adapun mengenai istilah *tartîl*, sebagaimana yang telah disebutkan di atas, *al-tartîl* ini dirujuk Muhammad Syahrur dari surah al-Muzammil/73: 4.

أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا ۝

Atau lebih dari (seperdua) itu. Bacalah al-Qur'an itu dengan perlahan-lahan.

Kata tersebut menurutnya tidak diartikan dengan membaca (tilawah) sebagaimana yang dipahami oleh mayoritas mufasir. Kata tersebut diambil dari akar kata *al-ritlu* yang dalam bahasa Arab berarti barisan pada urutan tertentu. Atas dasar ini, kata *tartîl* diartikan dengan mengambil ayat-ayat yang berkaitan dengan satu topik dan mengurutkan sebagiannya di belakang sebagian yang lain. Dengan kata lain, ayat *أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا ۝* yaitu menyusun ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki kesamaan tema dalam sebuah rangkaian sehingga mudah memahami kandungannya. Namun dari sisi praktis antara penafsir satu dengan yang lainnya terkadang terdapat perbedaan baik dalam hal memilih ayat maupun dalam hal analisis.⁸⁰

Menurut Muhammad Syahrur, *tartîl* ini hanya digunakan dalam penerapan takwil terhadap al-Qur'an saja. Sedangkan dalam aktivitas ijtihad terhadap *umm al-kitâb* tidak membutuhkan metode *tartîl* ini, tetapi cukup dengan metode *muqâranah* (perbandingan) saja.⁸¹ Akan tetapi mengenai metode *muqâranah* ini, Muhammad Syahrur tidak menjelaskannya baik mengenai signifikansinya ataupun langkah-

⁸⁰ Sahiron Syamsuddin, "Metode Intratekstualitas Muhammad Syahrur dalam Penafsiran al-Qur'an", ..., hal. 138.

⁸¹ Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, ..., hal. 198.

langkah konkret aplikasinya. Namun dalam pada kenyataannya, Muhammad Syahrur juga menggunakan metode *tartîl* ini untuk memahami *umm al-kitâb* (ayat-ayat *muhkamât*). Selanjutnya mengenai *mawâqî' al-nujûm* (lokasi-lokasi pemisah antar ayat). Ini dirujuk berdasarkan surat al-Waqi'ah/56: 75-77.

فَلَا أَقْسِمُ بِمَوْقِعِ النُّجُومِ. وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ. إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ.

Maka Aku bersumpah demi tempat beredarnya bintang-bintang. Sesungguhnya itu benar-benar sumpah yang sangat besar seandainya kamu mengetahui. Sesungguhnya ia benar-benar al-Qur'an yang sangat mulia.

Menurutnya yang dikehendaki ayat ini ialah perhatian terhadap lokasi-lokasi pemisahan atau batas pemisah dalam *al-Kitâb* secara keseluruhan. Di mana prinsip ini merupakan salah satu prinsip utama dalam penakwilan al-Qur'an dan pemahaman ayat-ayat *al-Kitâb* secara keseluruhan. Karena ayat-ayat dalam *al-Kitâb* semuanya memuat sebuah konsep utuh yang saling melengkapi. Prinsip ini agaknya mirip dengan salah satu sub bahasan dalam '*ulûm al-Qur'ân*, yaitu teori *munâsabah* (ilmu *tanâsub*) pada bagian *munâsabah* antar ayat. Dari sini tampak bahwa apa yang dilakukan Muhammad Syahrur tidak asing seutuhnya dengan yang dilakukan oleh para ulama terdahulu, hanya saja istilah yang digunakannya berbeda. Namun harus juga diakui, bahwa dalam beberapa hal, Muhammad Syahrur telah menyumbangkan pemikiran orisinalnya yang perlu dipertimbangkan.

Adapun prinsip yang terakhir ialah melakukan perujukan silang berbagai informasi yang didapatkan (*cross examination*). Ini dimaksudkan untuk menghindari adanya kesan kontradiktif antar seluruh ayat-ayat dalam *al-Kitâb* baik ayat-ayat mengenai pengajaran maupun ayat-ayat mengenai hukum. Sehingga pemahaman yang akan didapatkan lebih sesuai dengan rasionalitas dan fakta empiris.

E. Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Metode Ijtihahnya

1. Konstruksi Logis Teori Hudud Muhammad Syahrur

Teori batas (*the theory of limits*) adalah sebuah teori sains dalam matematika yang oleh Muhammad Syahrur dimasukkan ke dalam penafsiran al-Qur'an. Teori ini tidak familier dalam dunia tafsir, sebab umumnya para mufasir klasik ketika menafsirkan al-Qur'an hanya menggunakan perangkat ilmu yang lazim dalam dunia tafsir, seperti riwayat, ilmu *asbâb al-nuzûl*, *munasabah*, *nâsikh-mansûkh*, dan kaidah kebahasaan. Sedangkan perangkat ilmu modern, seperti sains dan linguistik modern, jelas belum dimasukkan. Itulah yang

dimaksudkan bahwa setiap produk keilmuan, termasuk tafsir selalu ada keterbatasan dan kekurangan di dalamnya.⁸²

Keterbatasan dan kekurangan tersebut ingin ditambah oleh Muhammad Syahrur dalam rangka mengembangkan pemikiran tafsir di era kontemporer, melalui tawaran teori hudud. Teori hudud merupakan salah satu kontribusi yang orisinal dari survei 20 tahun (1970-1990) ketika menulis buku *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qira'ah Mu'âshirah*.⁸³ Teori ini merupakan salah satu konsekuensi logis dari perbedaan istilah *al-Kitâb* dan *al-Qur'ân*, atau *kitâb al-risâlah* dan *kitâb al-nubuwwah*. Metode ijtihad dipakai untuk memahami *risâlah* (*muhkamât* atau ayat hukum), sedang metode takwil untuk memahami ayat-ayat *mutasyâbihât* (*nubuwwah* di luar ayat-ayat hukum).⁸⁴

Perbedaan mencolok antara teori hudud versi Muhammad Syahrur yang baru (*jadîd*), dengan teori hudud konvensional yang lama (*qadîm*). Dalam uraian berikut ini menunjukkan perbedaan antara keduanya.

a. Teori Hudud Konvensional (*Qadîm*)

Istilah hudud memang sudah dikemukakan para ulama. Kata *hudûd* adalah bentuk plural dari kata *hadd* yang artinya batas-batas. Dalam kamus *Baḥr al-Muḥîṭh* karya al-Fairuzzabadi dan *Lisân al-'Arab* karya Ibn Manzhur, *al-hadd* diartikan sebagai *al-hâjiz bayna al-syai' wa muntahâ al-syai'*.⁸⁵ Artinya batas (penghalang) yang membatasi sesuatu dan merupakan puncak dari sesuatu. Jika dikatakan *hadd al-'ardh* berarti batas tanah. *Hadd* juga dapat berarti larangan atau pencegahan. Dari sini, dapat dimengerti bahwa sebuah ancaman hukuman atas sesuatu yang dilarang juga disebut dengan *hadd*, karena ancaman itu diharapkan dapat mencegah orang dari melakukan kejahatan.

Dalam al-Qur'an tidak ada kata *hadd* yang berarti hukuman. Ia berubah pengertiannya menjadi hukuman setelah munculnya teori hukum fikih konvensional, sehingga dalam kitab-kitab fikih biasanya ada bab tersendiri yaitu *bâb al-hudûd*. Itulah mengapa dalam teori fikih konvensional hudud dipahami sebagai ancaman hukuman atau *al-uqûbât* yang dimaksudkan untuk mencegah

⁸² Abdul Mustaqim, "Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Kontribusinya dalam Penafsiran al-Qur'an", ..., hal. 5.

⁸³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 186.

⁸⁴ Abdul Mustaqim, "Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Kontribusinya dalam Penafsiran al-Qur'an", ..., hal. 5.

⁸⁵ Abdul Mustaqim, "Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Kontribusinya dalam Penafsiran al-Qur'an", ..., hal. 6.

pelanggaran hukum.⁸⁶ Di samping itu, *hadd* juga bermakna ukuran (*al-taqdîr*), karena ukuran hukuman ini sudah diukur dan ditentukan oleh *al-syâri'*.

Berangkat dari penjelasan makna semantis tersebut, dalam teori fikih konvensional istilah hudud lalu diartikan sebagai ancaman hukuman yang telah ditentukan kadar dan bentuknya oleh al-Qur'an dan hadis terhadap pelaku tindakan kejahatan yang berkenaan dengan hak masyarakat dan hukuman itu dipahami sebagai sesuatu yang *rigid*, sehingga tidak dapat ditawar-tawar lagi.⁸⁷ Jadi, dalam teori hudud konvensional nyaris tidak ada ruang ijtihad, karena ayat-ayat yang berbicara tentang hudud dipandang sebagai ayat yang *qath`iy al-dalâlah*.

Secara kategoris para ulama fikih membagi tindakan kejahatan berdasarkan dampaknya menjadi dua. *Pertama*, tindakan kejahatan yang dampak negatifnya akan dirasakan oleh perorangan. Apabila tindakan kejahatan tersebut efek negatifnya dirasakan perorangan, maka akan diancam dengan hukuman *qishâsh* atau denda. Misalnya, kejahatan yang berupa pembunuhan atau melukai orang. *Kedua*, tindakan kejahatan yang dampak negatifnya akan dirasakan oleh masyarakat umum. Tindakan kejahatan yang melanggar hak umum yang efek negatifnya dirasakan oleh masyarakat umum, dalam hukum Islam tindakan itu akan diancam dengan hukuman *hudûd*.

Dari penjelasan di atas tampak bahwa teori hudud yang dibangun oleh para ulama fikih dulu lebih dimaksudkan sebagai ancaman hukum yang bersifat *rigid*, dan tidak dapat ditawar-tawar lagi. Sementara itu, untuk hukum kisas atau diat (denda) termasuk dalam hak perorangan, sehingga ahli waris dari pihak yang terbunuh berhak menggugurkan hukuman itu dengan cara memaafkannya. Akan tetapi, karena pembunuhan itu juga dapat mengancam keamanan umum, walaupun perorangan telah memaafkannya, pembunuh tetap harus dihukum oleh masyarakat umum yang diwakili hakim dengan bentuk hukuman *ta'zîr*.

Para ulama lalu mengidentifikasi beberapa tindakan yang dapat diancam dengan hukuman hudud antara lain sebagai berikut:

- 1) Perzinaan, jika pelakunya *ghayr muhshan* (perjaka) dan *muhshanah* (perawan), maka diancam dengan hukuman dera seratus kali (al-Nur/24: 2). Sedangkan jika pelaku zina itu

⁸⁶ Fazlur Rahman, "The Concepts of Hadd in Islamic Law," dalam *Jurnal Islamic Studies*, Vol. IV No. 1 Tahun 1965, hal. 238.

⁸⁷ Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 1992, hal. 329.

muhshan atau *muhshanah*, pelakunya akan dihukum *hadd* rajam dilempari batu sampai mati. Ini pernah dipraktikkan Nabi Saw terhadap dua pezina, laki-laki dan perempuan bernama Ma'iz dan Ghamidiyyah, sebagaimana diceritakan dalam hadis Imam Muslim.⁸⁸

- 2) Menuduh wanita baik-baik berbuat zina. Jika penuduh tidak dapat menghadirkan saksi-saksi yang diperlukan, maka diancam dengan hukum *hadd* sebagai berikut delapan puluh kali dera. Sebagaimana disebutkan dalam surah al-Nur /24: 4.
- 3) Pencurian. Pelakunya diancam dengan hukuman potong tangan seperti dalam al-Qur'an surah al-Maidah/5: 38.
- 4) Minum *khamr* atau minuman keras, palakunya diancam dengan hukuman dera (cambuk) empat puluh kali, seperti yang dijelaskan dalam hadis riwayat Imam Bukhari.⁸⁹
- 5) Gangguan keamanan atau perampok (*al-hirâbah* dan *quththâ` al-tharîq*). Pelakunya akan dihukum *hadd*, dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka dengan bertimbal balik, atau dibuang dari negeri tempat kediamannya. Seperti dalam al-Qur'an surah al-Maidah/5: 33.
- 6) Pembunuhan secara sengaja. Pelakunya diancam hukuman *hadd*, yakni dibunuh (*qishâsh*). Sebagaimana dalam surah al-Baqarah/2:178.

Dari ayat-ayat yang berbicara tentang hukuman kejahatan tersebut tampak jelas bahwa masing-masing pelaku kejahatan akan diancam dengan hukuman *hadd*, di mana bentuk dan jumlahnya telah ditetapkan dalam ayat atau hadis. Jadi, teori hudud konvensional dibangun atas dasar apa yang dinyatakan oleh teks nas, bukan oleh realitas atau konteks. Hal ini ditegaskan Muhami al-Syawwaf bahwa *al-hadd yudrak min manthûq al-nash* (hukuman had diketahui dari apa yang dikatakan oleh nas).⁹⁰ Itulah mengapa dikatakan bahwa ijtihad dalam teori hudud konvensional bersifat tekstualis-skriptualis dan *fixed*.

Sebagai implikasinya, ayat-ayat atau hadis-hadis yang berbicara mengenai ancaman hukuman tersebut lalu diklaim sebagai ayat atau hadis yang bersifat *qath`iy al-dalâlah* (sudah pasti pengertiannya), sehingga hanya punya satu alternatif

⁸⁸ Muslim ibn Hajjaj al-Qusyairiy al-Nisaburiy, *Shahîh Muslim*, Jil. II, Beirut: Dâr al-Fikr, 1988, hal. 108-109.

⁸⁹ Muhammad bin Ismail al-Bukhariy, *Shahîh al-Bukhâriy*, Cet. I, Dimasyq: Dâr ibn Katsîr, 2002, hal. 1677.

⁹⁰ Muhami Munir Muhammad Thahir al-Syawwaf, *Tahafut al-Qira'ah al-Muâshirah*, Limassol Cyprus: al-Syawwaf li al-Nasyr wa al-Dirâsât, 1993, hal. 551.

penafsiran. Implikasi lebih lanjut, dalam kasus ini hukum Islam (fikih) akan terkesan beku dan tidak dinamis. Bahkan hukum potong tangan dan kisas oleh sebagian orang dianggap sebagai salah satu bentuk kekejaman yang tidak berperikemanusiaan dan melanggar HAM.

Dalam teori hudud konvensional tidak dikenal istilah batas maksimal dan batas minimal. Meskipun demikian, hudud akan diberlakukan dengan syarat-syarat tertentu, seperti yang secara detail dijelaskan dalam kitab-kitab fikih. Apabila syarat-syarat tersebut tidak terpenuhi secara sempurna, hukuman *hadd* tidak dapat diberlakukan. Sebagai gantinya, pelaku kejahatan akan dikenai hukuman *ta'zîr* (hukuman yang berat ringannya diputuskan berdasarkan ijtihad seorang hakim).

Demikian pula, dalam teori hudud konvensional, hukuman hudud tersebut adalah ancaman yang dikenakan kepada pelaku kejahatan yang berkenaan dengan kepentingan umum. Dengan kata lain, hukuman hudud adalah hak umum (*public law*), tidak ada seorang pun yang dapat menggugurkannya, jika memang pelakunya telah memenuhi persyaratan untuk dihukum *hadd*. Sebagai contoh, seorang pencuri yang tertangkap telah memenuhi standar nisab tertentu, ia tetap harus dipotong tangannya, meskipun pihak yang dicuri telah memaafkannya. Jadi, kasus itu diadukan atau tidak oleh pihak yang dicuri, pencuri harus tetap dihukum, sebab ia bukan delik aduan.

Namun demikian, meski secara teoritis hukuman hudud bersifat *rigid*, kadang dalam eksekusi hukumnya sangat tergantung dengan situasi dan kondisi. Contoh Umar bin Khattab pernah tidak menghukum potong tangan terhadap seorang pencuri, karena ia adalah orang miskin dan ketika itu sedang terjadi musim paceklik.⁹¹ Tindakan Umar tersebut rupanya lalu menjadi inspirasi kepada para penafsir kontemporer, seperti Muhammad Syahrur. Kemudian Muhammad Syahrur mencoba merekonstruksi teori hudud dengan perspektif baru, di mana *qath' al-yad* (hukuman potong tangan) hanya dipandang sebagai batas maksimal (*hadd al-a'lâ*). Artinya, tidak mesti setiap pencuri harus dihukum potong tangan. Dalam kondisi tertentu seorang pencuri dapat saja dimaafkan, sebagai hukuman batas minimal (*hadd al-adnâ*). Artinya seorang hakim dapat berijtihad, apakah pencuri akan dipenjara atau mungkin di-*ta'zîr* dengan hukuman tertentu, yang

⁹¹ Busthami Muhammad Sa'id, *Mafhûm Tajdîd al-Dîn*, Kuwait: Dâr al-Da`wah, 1984, hal. 269.

penting masih berada dalam wilayah *ḥadd al a'lâ* dan *ḥadd al-adnâ*.

b. Hudud Muhammad Syahrur (*Jadîd*)

Seperti telah disinggung sebelumnya bahwa salah satu temuan orisinal dari Muhammad Syahrur dalam rangka menafsirkan ulang ayat-ayat *muhkamât* (ayat-ayat hukum) dalam al-Qur'an adalah teori batas (*nazhariyyat al-ḥudûd*). Teori tersebut dibangun atas asumsi bahwa risalah Islam yang dibawa Muhammad Saw adalah risalah yang bersifat mendunia (*'âlamiyah*) dan dinamis, sehingga akan tetap relevan dalam setiap zaman dan tempat (*shâlih li kulli zamân wa makân*). Kelebihan risalah Islam adalah bahwa di dalamnya terkandung dua aspek gerakan. *Pertama*, gerakan konstan (*istiqâmah*) dan *kedua*, gerakan dinamis (*hanîfiyyah*). Dua hal ini yang menyebabkan ajaran Islam menjadi fleksibel. Namun demikian, sifat fleksibilitas (*al-murûnah*) ini berada dalam bingkai *ḥudûdullâh*.

Jika para rasul sebelumnya menerima risalah-risalah yang bersifat *'ainiyyah-ḥaddiyyah* (*real-fixed*), artinya konkret dan tinggal mengamalkan, maka tidak demikian halnya dengan risalah yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw sebagai Nabi terakhir. Risalahnya bersifat *ḥudûdiyyah* yang masih memungkinkan adanya ruang gerak ijtihad di dalamnya dan bukan *ḥaddiyyah* yang tidak ada lagi ruang ijtihad di dalamnya.⁹² Dengan demikian, ada perbedaan yang cukup tajam antara istilah *ḥaddiyyah* dengan *ḥudûdiyyah*. Hukum-hukum *ḥaddiyyah* cenderung statis, *fixed* tanpa alternatif, sedangkan *ḥudûdiyyah*, bersifat dinamis dan dimungkinkan adanya alternatif lain dalam interpretasi. Dalam kamus Hans Wehr, "*ḥudûdullâh* adalah *the bounds or restrictions that God has placed on mans freedom of action*".⁹³ Artinya lingkaran atau batas-batas di mana Allah menempatkan kebebasan manusia untuk bertindak dan berjihad. Makna inilah yang juga dipahami Muhammad Syahrur. Dengan demikian, hudud tidak hanya berkaitan dengan ancaman hukuman, melainkan juga berkaitan dengan kebebasan bertindak (*freedom of action*) sesuai dengan batas-batas yang ditetapkan Allah. Karena adanya pandangan tentang kebebasan bertindak dalam pemikiran Muhammad Syahrur, sebagian pengkritik Muhammad Syahrur

⁹² Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, ..., hal. 40.

⁹³ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (ed.) J. Milton Cowan, Beirut: Librairie Duliban, 1999, hal. 159.

menyatakan bahwa Muhammad Syahrur terpengaruh pemikiran Mu'tazilah.⁹⁴

Kerangka analisis teori hudud Muhammad Syahrur dibangun dengan memahami secara serius tentang dua karakter utama ajaran Islam, yakni dimensi *istiqâmah* (gerak konstan) dan dimensi *hanîfiyyah* (gerak dinamis). Dua hal itu merupakan oposisi biner (*binary opposition*) yang melahirkan gerakan dialektik (*al-harakah al-jadaliyyah*) dalam pengetahuan dan ilmu-ilmu sosial yang darinya lalu lahir lapangan baru dalam pembuatan *tasyrî'*, baik secara kuantitas maupun kualitas. Dengan begitu, hukum Islam akan terus-menerus mengalami perkembangan seiring dengan perkembangan problem yang dihadapi umat manusia.⁹⁵

Pertanyaannya kemudian, dari mana konsep *istiqâmah* dan *hanîfiyyah* diambil? Menurut Muhammad Syahrur, istilah *istiqâmah* dari derivasi *q-w-m* yang secara bahasa antara lain berarti *al-intishâb aw al-`azm* (lurus, kuat, tegak atau kokoh) dipahami dari beberapa ayat, antara lain; surah al-Fatihah/1: 6, al-An'am/6: 153 dan 161, serta al-Shaffat/37: 118. Sedangkan konsep *hanîfiyyah* berasal dari *hanafa* yang secara bahasa berarti *al-mayl wa al-inhîrâf* (condong dan menyimpang). Ini diambil dari beberapa ayat, antara lain Q.S. al-An'am/6: 79 dan 161, al-Rum/30: 30, al-Bayyinah/98: 5, al-Hajj/22: 31, al-Nisa/4: 125, Yunus/10: 105, al-Nahl/16: 120 dan 23, Ali Imran/3: 67 dan 95.

Dengan menginventarisasi ayat-ayat tersebut dan ini adalah salah bentuk aplikasi metode *tartîl*, Muhammad Syahrur lalu sampai kepada kesimpulan bahwa *hanîfiyyah* merupakan deviasi atau penyimpangan dari suatu yang lurus (linier). Sedangkan *istiqâmah*, suatu yang lurus mengikuti jalan linier. Kedua sifat tersebut merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain, bahkan menyatu menjadi kekuatan agama Islam, seperti yang ditegaskan dalam ayat:

قُلْ إِنِّي هَدَيْتَنِي رَبِّيَ ۖ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مَلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

Katakanlah (Nabi Muhammad), "Sesungguhnya Tuhanku telah membimbingku ke jalan yang lurus, agama yang benar, agama Ibrahim yang lurus, dan dia (Ibrahim) tidak termasuk orang-orang musyrik. (al-An'am/6: 161).

⁹⁴ Abdul Mustaqim, "Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Kontribusinya dalam Penafsiran al-Qur'an", ..., hal. 10-11.

⁹⁵ Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, ..., hal. 447.

Dalam ayat di atas kata *hanîf* oleh Muhammad Syahrur tidak diartikan dengan “lurus” seperti dalam terjemahan Tim Departemen Agama, melainkan diartikan dengan *taghayyur*, gerak dinamis atau elastis. Dua karakter (*istiqâmah* dan *hanîfiyyah*) yang berbeda, tapi menyatu dalam ajaran Islam, menurut Muhammad Syahrur akan memunculkan berbagai alternatif dalam *tasyrî* (penetapan hukum atau undang-undang) dalam perilaku manusia (*al-sulûk al-insâniy*) dan akan menjadi basis tegaknya Islam sepanjang waktu dan tempat. Asumsinya bahwa Islam itu agama fitrah yang memiliki sifat *hanîf*, berarti ada keselarasan dengan fitrah manusia dan hukum alam. Ini didasarkan pada surah al-Rum/30: 30.

فَاقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۗ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۗ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ۚ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۗ

Maka, hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam sesuai) fitrah (dari) Allah yang telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah (tersebut). Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.

Manusia dengan akalanya memiliki potensi untuk menggunakan kecerdasannya, sedangkan alam semesta mempunyai tabiat bergerak dan berubah (*thabî`ah hanîfiyyah mutaghayyirah*). Hubungan antara fitrah manusia dan hukum alam ini digambarkan Muhammad Syahrur seperti mata manusia yang hanya akan melihat sesuatu jika ada cahaya yang masuk ke retina dan telinga manusia yang hanya mampu mendengar suara yang memiliki getaran gelombang yang berfrekuensi antara 20-20.000 Hz. Penjelasan seperti itu muncul karena keilmuan Muhammad Syahrur sebagai seorang ahli fisika.

Di mana aspek yang merupakan *istiqâmah*? Menurut Muhammad Syahrur, tidak lain adalah *hudûdullâh* itu sendiri, sehingga gerak dinamis (aspek *hanîfiyyah*) yang direpresentasikan oleh putaran zaman dan tempat itu tetap berada dalam *hudûdullâh*. Hubungan antara *istiqâmah* dan *hanîfiyyah* mempunyai signifikansi bagi perkembangan hukum Islam. Sebab dengan begitu, hukum Islam dapat diadaptasikan sesuai dengan perkembangan perubahan waktu dan tempat. Dalam hal ini, manusia bergerak dalam ruang *hanîfiyyah*, tetapi tetap berada dalam batas-batas *istiqâmah*. Jika hal itu ditarik dalam konteks hukum Islam, maka *hanîfiyyah* berarti gerak dinamis mengikuti

perkembangan ruang dan waktu, berdasarkan hukum-hukum yang telah ditentukan dalam al-Qur'an, yakni *hudûdullâh*.

Untuk menunjukkan pergeseran paradigma teori hudud Muhammad Syahrur dari teori hudud konvensional, dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel III.1.
Perbandingan Teori Hudud Konvensional dan Teori Hududd Muhammad Syahrur⁹⁶

No	Teori Hudud Konvensional (<i>Qadîm</i>)	Teori Hudud Muhammad Syahrur (<i>Jadîd</i>)
1	Objek penafsirannya hanya pada ayat-ayat yang diyakini <i>qath'iy al-dalâlah</i> .	Objek penafsirannya tidak hanya ayat-ayat yang <i>qath'iy al-dalâlah</i> , tetapi juga <i>zhanniy al-dalâlah</i> .
2	Hanya berkaitan pada masalah ' <i>uqûbât</i> (ancaman hukuman).	Tidak hanya berkaitan dengan masalah ' <i>uqûbât</i> (hukuman), tetapi juga berkaitan dengan masalah ketentuan hukum (<i>tasyrî'iyât</i>).
3	Penafsirannya bersifat <i>rigid</i> dan <i>fixed</i> , tidak boleh ditambah atau dikurangi, sehingga bersifat tekstual dan kurang dapat mengakomodir perkembangan zaman.	Penafsirannya bersifat elastis dan dinamis, selagi masih berada dalam wilayah <i>hadd al-adnâ</i> dan <i>hadd al-a'lâ</i> , sehingga bisa bersifat kontekstual dan mampu mengakomodir perkembangan zaman
4	Tanpa melibatkan analisis matematis dalam penafsirannya.	Penafsirannya menggunakan analisis matematik yang bingkai dengan analisis linguistik.

⁹⁶ Tabel diambil dari buku *Epistemologi Tafsir Kontemporer* karya Abdul Mustaqim, hal. 208.

Muhammad Syahrur dalam temuan orisinalnya, yaitu teori hudud mencoba menafsirkan ulang tentang ayat-ayat ahkam. Dalam teori tersebut Muhammad Syahrur membangun kerangka analisis dengan memahami secara serius tentang dua karakter utama ajaran Islam dalam pandangan Muhammad Syahrur, yakni dimensi *istiqâmah* (gerak konstan) dan dimensi *hanîfiyyah* (gerak dinamis). Dua hal itu merupakan oposisi biner (*binary opposition*) yang diambil dari kata dalam al-Qur'an itu sendiri. Di sini penulis akan menyorot bagaimana Muhammad Syahrur memaknai kata *hanîfiyyah* dengan arti *mutaghayyirah* ataupun dengan gerak dinamis. Menurut analogi penulis, Muhammad Syahrur telah meredefinisi makna *hanîfiyyah* dari makna yang telah mapan sebagaimana yang dipahami oleh mufasir klasik dan mufasir kontemporer lainnya serta berbeda dengan Tim Departemen Agama. Menurut hemat penulis, pemaknaan Muhammad Syahrur terkesan gegabah dan berdasar pada asas praduga karena ia hanya mengambil satu kata, lalu dimaknai dengan *lughawiyyah* yang kemudian ditarik kemakna *ishtilâhiyyah*. Apatah lagi Muhammad Syahrur mengambil peristilahan itu dengan mengutip kata dalam ayat-ayat al-Qur'an, yaitu lafal *hanîfâ*. Selain itu, Muhammad Syahrur dalam memaknai lafal tersebut sangat tekstualitas dan mengabaikan aspek kontekstualitasnya.

Selain itu, menurut bijak penulis, Pemaknaan *lughawiyyah* dan tekstualis yang dilakukan oleh Muhammad Syahrur dalam memaknai lafal pada ayat ini juga akan berimplikasi pada prinsip kebahasaan yang dipegang oleh Muhammad Syahrur itu sendiri, dalam hal ini tidak adanya sinonimitas dalam al-Qur'an. Karena ketika lafal-lafal dalam al-Qur'an hanya dimaknai dari sisi bahasa saja atau dari teksnya saja, maka *al-tarâduf* (sinonimitas) dalam al-Qur'an sangat sulit atau bahkan tidak dapat untuk dihindarkan, karena dalam menafsirkan al-Qur'an terdapat kaidah-kaidah atau hal-hal penting yang harus diperhatikan agar tidak keliru dalam memaknai lafal-lafal dalam al-Qur'an itu sendiri. Salah satunya adalah ketika seorang penafsir menemukan lafal-lafal yang artinya sama (*mutarâdif*) atau bermiripan, maka dalam keadaan seperti itu seorang penafsir tidak boleh hanya melihat sisi *lughawiyyah*-nya saja atau teksnya saja tapi harus melihat berbagai aspek, termasuk di dalamnya konteks ayat itu sendiri.

2. Batasan-batasan Teori Hudud Muhammad Syahrur dalam Penetapan Hukum.

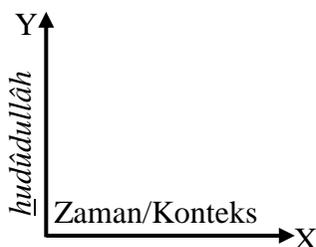
Muhammad Syahrur membagi hudud itu ke dalam dua bagian. *Pertama, al-hudûd fî al-`ibâdah* (batasan-batasan berkaitan dengan ibadah ritual murni) dalam hal ini tidak ada medan ijtihad. Hal-hal

yang bersifat *al-sya`â'ir* cukup diterima begitu saja dan pemahamannya tetap dari dulu zaman Nabi Saw hingga sekarang. Sebagai contoh adalah bahwa cara shalat, puasa, dan haji umat Islam saat ini adalah sama seperti yang dipraktikkan Nabi dulu. Ijtihad dalam hal ini justru malah dianggap sebagai bid'ah.⁹⁷

Kedua, al-hudûd fî al-ahkâm (batas-batas dalam hukum). Dalam hal ini Muhammad Syahrur membaginya menjadi enam macam. Dalam aplikasinya teori hudud yang ditawarkan Muhammad Syahrur menggunakan pendekatan analisis matematis (*al-tahlîl al-riyâdhiy*). Secara genealogis, teori ini dulu dikembangkan oleh seorang ilmuan bernama Issac Newton, terutama mengenai persamaan fungsi yang dirumuskan dengan $Y = F(X)$, jika hanya mempunyai satu variabel dan $Y + F(X,Z)$, jika mempunyai dua variabel atau lebih.⁹⁸

Memahami persamaan fungsi ini merupakan keniscayaan bagi seseorang untuk memahami ajaran Islam yang memiliki dua sisi yang berlawanan, tetapi saling berkaitan (*interwined*), yaitu *al-tsâbit* (*al-istiqâmah*) yang bergerak konstan dan sisi yang *al-hanîfiyyah* (*al-mutaghayyir*) yang bergerak dinamis. Hubungan antara *al-istiqâmah* dan *al-hanîfiyyah* digambarkan seperti kurva dan garis lurus yang bergerak pada sebuah matriks.

Gambar III.1.
Hubungan antara *al-Istiqâmah* dan *al-Hanîfiyyah*



Kaitannya dengan metode ijtihad, wilayah ijtihad sesungguhnya berada pada kurva tersebut, di mana sumbu X menggambarkan zaman konteks waktu dan sejarah, sedang sumbu Y sebagai undang-undang yang ditetapkan Allah SWT. Dengan lain ungkapan, dinamika ijtihad sesungguhnya berada dalam wilayah kurva (*hanîfiyyah*), ia bergerak sejalan dengan sumbu X. Hanya saja gerak dinamis itu tetap dibatasi dengan *hudûdullâh*, yakni sumbu Y (kurva *istiqâmah*).⁹⁹

⁹⁷ Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, ..., hal. 453.

⁹⁸ Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, ..., hal. 579.

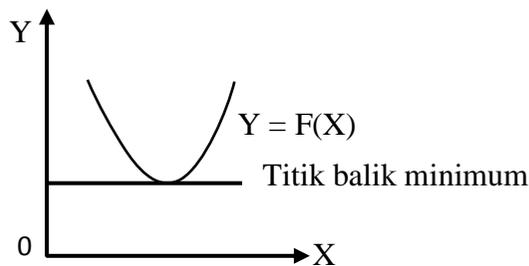
⁹⁹ Abdul Mustaqim, "Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Kontribusinya dalam Penafsiran al-Qur'an", ..., hal. 14.

Aplikasi persamaan fungsi itu memiliki alternatif jawaban yang bervariasi, namun semuanya dapat disimpulkan menjadi enam macam, yaitu tiga dalam bentuk persamaan kuadrat, dua dalam bentuk fungsi trigonometri dan satu dalam bentuk fungsi rasional. Muhammad Syahrur lalu mengaplikasikan enam prinsip batas yang dibentuk oleh daerah hasil (*range*) dari perpaduan kurva terbuka dan tertutup pada sumbu X dan sumbu Y,¹⁰⁰ sebagai berikut:

1. Hâlah Hadd al-Adnâ (Posisi Batas Minimal)

Pada posisi batas minimal, persamaan fungsi yang dihasilkan yaitu mempunyai daerah berbentuk kurva terbuka (parabola) yang memiliki satu titik balik minimum, terletak berhimpit dengan garis sejajar sumbu X. Persamaan fungsi tersebut dapat digambarkan sebagai berikut:

Gambar III.2.
Posisi Batas Minimal



Dalam posisi ini, suatu keputusan hukum boleh dilakukan di atas batas minimal yang telah ditentukan dalam al-Qur'an atau tepat berada pada batas minimal yang telah ditetapkan, tetapi hukuman itu tidak boleh melampaui batas minimal tersebut.¹⁰¹

2. Halâh Hadd al-A'îlâ (Posisi Batas Maksimal)

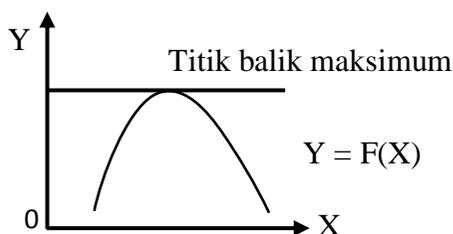
Halâh hadd al-a'îlâ, yaitu posisi batas maksimal. Ia merupakan daerah hasil (*range*) dari persamaan fungsi $Y = F(X)$ yang berbentuk garis lengkung menghadap ke bawah (kurva tertutup) yang hanya memiliki satu titik balik maksimum, berhimpit dengan garis lurus dan sejajar dengan sumbu X. Persamaan fungsi tersebut bisa digambarkan sebagai berikut:¹⁰²

¹⁰⁰ Abdul Mustaqim, "Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Kontribusinya dalam Penafsiran al-Qur'an", ..., hal. 14.

¹⁰¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 201.

¹⁰² Abdul Mustaqim, "Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Kontribusinya dalam Penafsiran al-Qur'an", ..., hal. 15.

Gambar III.3.
Posisi Batas Maksimal

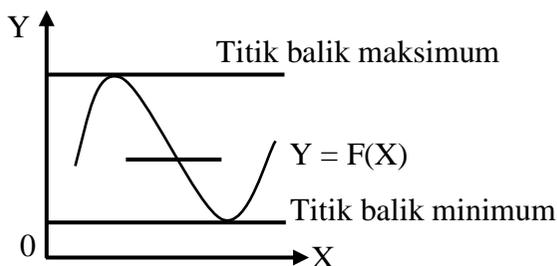


Hâlah hadd al-a`lâ ini hanya memiliki batas maksimal saja, sehingga penetapan hukumnya tidak boleh melebihi batas maksimal, tetapi boleh di bawahnya atau tetap berada pada garis atau batas maksimal yang telah ditentukan Allah SWT.¹⁰³

3. *Hâlah Hadd al'Alâ wa al-Adnâ Ma'an* (Posisi Batas Maksimal dan Minimal Bersama).

Hâlah hadd al'alâ wa al-adnâ ma'an, yaitu posisi batas maksimal dan minimal ada secara bersamaan, di mana daerah hasilnya berupa kurva gelombang yang memiliki sebuah titik balik maksimum dan minimum. Kedua titik balik tersebut terletak berhimpit pada garis lurus yang sejajar dengan sumbu X. Inilah yang disebut dengan fungsi trigonometri. Persamaan fungsi trigonometri ini dapat digambarkan sebagai berikut:¹⁰⁴

Gambar III.4.
Posisi Batas Maksimal dan Minimal Bersama



Sebagian ayat-ayat hukum mempunyai batas maksimal dan batas minimal sekaligus sehingga penetapan hukum dapat dilakukan di antara kedua batas tersebut.

4. *Hâlah Hadd al-adnâ wa Hadd al-A'lâ ma'an alâ Nuqthah Wâhidah ay Hâlah al-Mustaqîm* (Posisi Batas Minimal dan

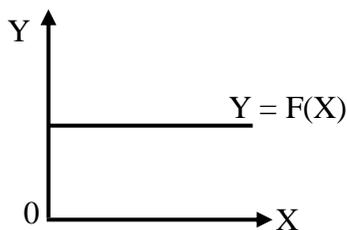
¹⁰³ Abdul Mustaqîm, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 200.

¹⁰⁴ Abdul Mustaqîm, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 202-203.

Maksimal Bersamaan pada Satu Titik atau Posisi Lurus atau Posisi Penetapan Hukum Partikular).

Hâlah al-mustaqîm (posisi lurus). Daerah hasil pada posisi keempat ini berupa garis lurus yang sejajar dengan sumbu X. Pada grafik ini nilai $Y = F(X)$ adalah konstan untuk semua nilai X. Dengan lain ungkapan, nilai maksimal dan nilai minimal tidak ada, karena nilai minimal, nilai maksimal dan nilai Y yang lain adalah sama.¹⁰⁵

Gambar III. 5.
Posisi Lurus atau Penetapan Hukum Partikular



Pada kondisi ini, ayat hudud tidak punya batas minimal maupun maksimal sehingga tidak ada alternatif hasil dari penerapan hukumannya selain yang disebutkan dalam ayat. Oleh karena itu, hukum tidak berubah meskipun zaman berubah.¹⁰⁶

5. *Hâlah al-Hadd al-A'la' duna al-Mamas bi al-Hadd al-Adnâ Abadan* (Posisi Batas Maksimum dengan Satu Titik Mendekati Garis Lurus Tanpa Persentuhan).

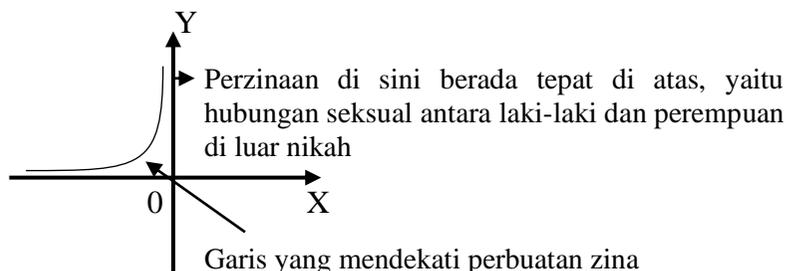
Posisi batas maksimum dengan satu titik mendekati garis lurus tanpa persentuhan, yakni posisi batas maksimal tanpa menyentuh garis batas minimal sama sekali. Pada posisi ini, daerah hasilnya berupa kurva terbuka dengan titik akhir yang cenderung mendekati sumbu Y dan bertemu pada daerah yang tidak terhingga (*'alâ lâ nihâyah*). Sedangkan titik pangkalnya yang terletak pada daerah tidak terhingga akan berhimpit dengan sumbu X. Posisi tersebut bisa digambarkan sebagai berikut:¹⁰⁷

¹⁰⁵ Abdul Mustaqim, "Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Kontribusinya dalam Penafsiran al-Qur'an", ..., hal. 20.

¹⁰⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 204.

¹⁰⁷ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 204-205.

Gambar III. 6.
Posisi Batas Maksimum dengan Satu Titik Mendekati Garis
Lurus Tanpa Persentuhan



Posisi batas maksimal ini cenderung mendekat, namun tanpa ada persentuhan sama sekali, kecuali pada daerah yang tidak terhingga.¹⁰⁸ Posisi ini diterapkan dalam batasan hubungan fisik antara laki-laki dan perempuan.¹⁰⁹ Hubungan laki-laki dan perempuan. Hubungan tersebut berawal dari hubungan biasa, tanpa melibatkan hubungan fisik, kemudian meningkat perlahan-lahan pada hubungan fisik, sampai mendekati garis lurus, yaitu batas perzinaan.¹¹⁰

6. *Hâlah Hadd al-A'la Mûjab Mughlaq Lâ Yajûz Tajâwzuhû wa al-Hadd al-Adnâ Sâlib Yajûz Tajâwzuhû* (Posisi Batas Maksimum Positif Tidak Boleh Dilewati dan Batas Bawah Negatif Boleh Dilewati).

Posisi batas maksimum positif tidak boleh dilewati dan batas bawah negatif boleh dilewati. Daerah hasil pada posisi ini adalah kurva gelombang dengan titik balik maksimum yang berada di daerah positif dan titik balik minimum yang berada di daerah negatif. Keduanya berhimpit dengan garis lurus sejajar dengan sumbu X. Jika digambarkan, maka posisi itu sebagai berikut:¹¹¹

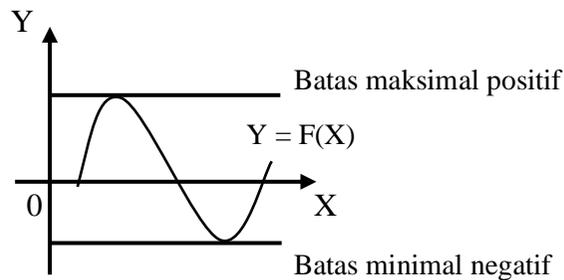
¹⁰⁸ Abdul Mustaqim, "Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Kontribusinya dalam Penafsiran al-Qur'an", ..., hal. 21.

¹⁰⁹ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, ..., hal. 44.

¹¹⁰ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 2.05.

¹¹¹ Abdul Mustaqim, "Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Kontribusinya dalam Penafsiran al-Qur'an", ..., hal. 22.

Gambar III.7.
Posisi Batas Maksimum Positif Tidak Boleh Dilewati dan
Batas Bawah Negatif Boleh Dilewati.



Batas ini berlaku pada hubungan peralihan kekayaan antar manusia. Dua batas ini terdiri dari batas maksimal yang tidak boleh di langgar dan batas minimal yang boleh dilampaui.¹¹² Aplikasi posisi ini dalam ayat hukum dapat dilihat pada masalah riba sebagai batas maksimal positif yang tidak boleh dilanggar dan zakat sebagai batas minimal negatif yang boleh dilampaui.¹¹³

3. Metode Ijtihad dalam Teori Hudud Muhammad Syahrur

Secara etimologi, term ijtihad berasal dari asal kata *jâhada*, *yujâhidu* yang berarti usaha keras dan gigih. Sedangkan secara terminologi, ijtihad berarti penggunaan penalaran hukum secara independen untuk memberikan jawaban atas suatu masalah ketika al-Qur'an dan sunah diam tidak memberikan jawaban.¹¹⁴

Dalam hal ini, Muhammad Syahrur memang tidak secara tegas memberikan definisi dan penjelasan tentang apa yang dimaksud dengan ijtihad. Hal itu boleh jadi karena istilah tersebut dianggap sudah populer. Akan tetapi, dari aplikasinya dapat disimpulkan bahwa ijtihad dengan pendekatan teori hudud (*limit theory*) adalah sebuah metode memahami ayat-ayat hukum (*muḥkamât*) sesuai dengan konteks sosio-historis masyarakat kontemporer agar ajaran al-Qur'an tetap relevan dan kontekstual sepanjang masih berada dalam wilayah batas-batas hukum Allah (*ḥudûdullâh*).¹¹⁵

Teori hudud ini mempunyai kontribusi besar bagi perkembangan metodologi penafsiran al-Qur'an, khususnya yang

¹¹² Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, ..., hal. 464.

¹¹³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 206-207.

¹¹⁴ Abdullah Ahmad al-Na'im, *Dekonstruksi Syariah*, diterjemahkan oleh Amiruddin al-Rani, Yogyakarta: LkiS, 1997, hal. 53.

¹¹⁵ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 187.

terkait dengan ayat-ayat hukum. Di antara kontribusi tersebut adalah: *pertama*, dengan teori hudud, ayat-ayat hukum yang selama ini dianggap telah final dan pasti tanpa ada alternatif pemahaman lain (*qath'iy al-dalâlah*), ternyata memiliki kemungkinan untuk diinterpretasikan secara baru dan Muhammad Syahrur mampu menjelaskannya secara metodologis dan mengaplikasikan dalam penafsirannya, melalui pendekatan matematis (*al-mafhûm ar-riyâdhiy*). *Kedua*, dengan teori hudud, seorang mufasir akan mampu menjaga sakralitas teks, tanpa harus kehilangan kreativitasnya dalam melakukan ijtihad untuk membuka kemungkinan interpretasi, sepanjang masih berada dalam wilayah batas-batas hukum Allah.¹¹⁶

Bagi Muhammad Syahrur, konsep ijtihad hanya berlaku dalam masalah-masalah hukum yang telah disebutkan dalam teks al-Qur'an, yang di dalamnya memuat *hudûdullâh*. Ijtihad tidak berlaku pada ayat-ayat yang berisi tentang *al-sya'âir* (ibadah ritual), mengingat hal itu bersifat *ta'abbudiy* sehingga melakukan ijtihad dalam masalah tersebut justru merupakan bid'ah. Dengan demikian, hal-hal yang sifatnya ritual cukup diterima begitu saja sebagai sebuah doktrin. Demikian pula Muhammad Syahrur berpendapat bahwa ijtihad tidak berlaku pada ayat-ayat yang berisi panduan akhlak (moral), seperti masalah larangan berdusta (*kidzb*), hipokrit (*nifâq*), dan mengadu domba (*namîmah*). Sebab, semua itu secara moral tentu tidak disukai dan telah diharamkan al-Qur'an sehingga tidak perlu diijtihadi.¹¹⁷

Dengan demikian, ijtihad dalam teori hudud secara konseptual dan aplikatif merupakan paradigma baru yang memberikan ruang gerak yang dinamis, kreatif, dan dialektis di mana penetapan hukum tetap berada dalam wilayah antara batas minimal (*hadd al-adnâ*) dan batas maksimal (*hadd al-a'lâ*) dan tidak melanggar kedua batas tersebut.

Penerapan wilayah *hudûdiyyah* ini menggambarkan adanya wilayah-wilayah yang menunjukkan perbedaan aktivitas kehidupan manusia, seperti dalam masalah pembunuhan, pencurian, pembagian waris, pernikahan, perceraian, jual beli, perzinaan, dan masalah poligami. Kebebasan ruang ijtihad digambarkan oleh Muhammad Syahrur seperti dalam permainan sepak bola, di mana para pemain sepak bola dapat bermain bebas (untuk memasukkan bola ke gawang lawan) selagi berada dalam batas-batas waktu dan batas lapangan

¹¹⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 187.

¹¹⁷ Muhammad Syahrur, *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmîy: Fiqh al-Mar'ah*, ..., hal. 143.

yang telah ditentukan.¹¹⁸ Ilustrasi tersebut hemat penulis sangat menarik sebab dengan begitu, hukum Islam dapat dimungkinkan untuk berkembang dan bergerak secara dinamis, tetapi tetap berada dalam batas-batas *hudûdullâh*, yakni antara *hadd al-adnâ* dan *hadd al-a'lâ*.

Secara konseptual, teori hudud yang dirumuskan Muhammad Syahrur berbeda sama sekali dengan yang selama ini dipahami oleh para fukaha terdahulu. Jika teori hudud konvensional cenderung bersifat statis, rigid, tekstual, dan hanya menyangkut ancaman hukuman (*al-'uqûbât*) maka tidak demikian halnya dengan teori hudud Muhammad Syahrur yang bersifat dinamis-kontekstual dan tidak hanya menyangkut masalah ancaman hukum, tetapi juga masalah aturan-aturan hukum yang lain, seperti masalah pakaian perempuan (*libâs al-mar'ah*), poligami (*ta'addud al-zaujât*), dan pembagian warisan.

¹¹⁸ Muhammad Syahrur, *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmiy: Fiqh al-Mar'ah*, ..., hal. 144.

BAB IV

KAJIAN ULANG PENAFSIRAN MUHAMMAD SYAHRUR TERHADAP AYAT-AYAT AHKAM

A. Penerapan Epistemologi Tafsir Muhammad Syahrur

Pada bab ini, penulis akan memberikan paling tidak, tiga kajian teori hudud Muhammad Syahrur terhadap ayat-ayat ahkam. Kemudian penulis akan mengkomparasikan dengan mufasir kontemporer lainnya, yaitu Fazlur Rahman, Quraish Shihab, Nasir Hamid Abu Zayd, dan Abdullah Saeed. Ketiga kajian penafsiran tersebut mencakup ayat-ayat poligami, warisan, dan riba.

1. Poligami

Kata poligami secara etimologi berasal dari bahasa Yunani yaitu *polus* yang berarti banyak dan *gamos* yang berarti perkawinan. Bila pengertian kata ini digabungkan, maka poligami akan berarti suatu perkawinan yang banyak atau lebih dari satu orang.

Poligami adalah sebuah sistem pernikahan yang membolehkan seseorang mempunyai lebih dari satu pasangan. Poligami ada dua macam yaitu poligini dan poliandri. Poligini yaitu seorang lelaki menikahi perempuan lebih dari satu, sedangkan yang dimaksud dengan poliandri adalah seorang perempuan menikah dengan laki-laki lebih dari satu. Dalam Islam sendiri poligini terbatas diperbolehkan, sedangkan Poliandri dilarang secara mutlak. Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, poligami diartikan sebagai sistem perkawinan yang salah satu pihaknya memiliki atau menikahi beberapa lawan jenisnya

di waktu yang bersamaan.¹ Dalam *Kamus Ilmiah Populer* disebutkan bahwa poligami adalah perkawinan antara satu orang dengan dua orang atau lebih, namun sering kali diartikan sebagai perkawinan satu orang suami dengan dua istri atau lebih.²

Secara tekstual ada ayat yang membolehkan praktik poligami. Akan tetapi, penafsiran terhadap ayat poligami tersebut sangat beragam. Terkait dengan hal ini paling tidak ada tiga kelompok. *Pertama*, kelompok yang membolehkan poligami secara mutlak, dengan jumlah maksimal menikahi empat orang. Ini biasanya diwakili oleh mayoritas mufasir klasik dan pertengahan. *Kedua*, kelompok yang membolehkan poligami dengan syarat-syarat yang sangat ketat dan dalam keadaan darurat. Ini biasanya diwakili oleh para mufasir modern-kontemporer. *Ketiga*, kelompok yang melarang poligami secara mutlak. Ini biasanya diwakili oleh para aktivis feminis liberal yang menganggap bahwa praktik poligami dalam konteks sekarang jelas sangat bias gender dan diskriminatif terhadap perempuan.

Salah satu ayat yang membahas masalah poligami yaitu al-Qur'an surah al-Nisa/4: 3. Mufasir kontemporer mencoba mengkaji ulang ayat poligami tersebut dengan metode dan pendekatan yang berbeda dengan pendekatan dan metode yang digunakan oleh mufasir klasik.

Dalam tinjauan umum, salah satu hal yang sangat penting untuk diperhatikan pada ayat poligami ini, yaitu makna kalimat perintah yang ada pada ayat tersebut. Apakah semua kata perintah dalam al-Qur'an itu menunjukkan suatu kewajiban? Atau tidak demikian dengan dipengaruhi aspek tertentu?

Quraish Shihab menyebutkan dalam bukunya *Kaidah Tafsir*, bahwa tujuan dan makna kata atau kalimat perintah dalam al-Qur'an, selain memiliki makna wajib, kata atau kalimat perintah dalam al-Qur'an juga bermakna sebagai; 1) ancaman, 2) perwujudan, 3) ketidakmampuan, 4) mempersamakan, 5) do'a, 6) permohonan, 7) pembolehan / mubah.³

Dari beberapa makna kata atau kalimat perintah tersebut di atas, maka kalimat perintah yang terdapat pada ayat poligami, dalam hal ini surah al-Nisa/4: 3, termasuk pada kategori kalimat perintah yang bermakna mubah / pembolehan, bukan kewajiban. Ini bisa dipahami karena ayat poligami tersebut merupakan kalimat perintah

¹ Depdiknas, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2002, hal. 885.

² Partanto P. A., *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Arkola, 1994, hal. 606.

³ Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati, 2015, .hal. 200-201.

yang bersifat umum, namun kemudian keumuman makna ayat tersebut kemudian ditakhsis dengan takhsis syarat tertentu yaitu keadilan. Kemudian, ayat ini pun kemudian ditakhsis lagi dengan ayat lain dengan takhsis sifat, yaitu terdapat pada ayat 129 dari surah al-Nisa/4, bahwa keadilan tersebut tidak bisa terwujudkan oleh orang yang berpoligami meskipun telah bersungguh-sungguh untuk berbuat adil. Aspek demikianlah yang menjadikan makna kalimat perintah pada ayat poligami ini bermakna sebagai pembolehan, bukan pengwaiban.

Di antara penafsiran mufasir kontemporer terkait dengan ayat poligami, yaitu sebagai berikut:

a. Kajian Muhammad Syahrur terhadap Ayat Poligami.

Muhammad Syahrur memiliki pandangan yang menarik terkait dengan masalah poligami ini. Menurutnya, poligami merupakan salah satu tema penting yang cukup menarik untuk dikaji. Salah satu ayat yang secara eksplisit membahas tentang poligami, yakni surah al-Nisa/4: 3.⁴

وَأِنْ حَفِظْتُمْ إِلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلَىٰ مَا بِكُمْ
 وَرِيعًا ۚ فَإِنْ حَفِظْتُمْ إِلَّا تَعَدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ آدَبُ
 الْأَعْرَابِ ۚ

Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), nikahilah perempuan (lain) yang kamu senang: dua, tiga, atau empat. Akan tetapi, jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, (nikahilah) seorang saja atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat untuk tidak berbuat zalim.

Elaborasi Muhammad Syahrur terkait ayat poligami memperlihatkan bahwa ia sangat memperhatikan aspek struktur kalimat, hubungan linier (sintagmatis) antar kata dalam suatu ayat dan hubungan paradigmatis. Pengaruh strukturalisme linguistik sangat tampak di sini. Muhammad Syahrur juga konsisten akan prinsip-prinsip hermeneutika takwilnya, di mana seorang mufasir dalam memahami ayat harus menggunakan pendekatan *tartîl*, yaitu mengumpulkan ayat-ayat sama temanya untuk mendapatkan pandangan yang komprehensif sehingga tidak terjebak pada pemahaman yang parsial.

⁴ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LkiS, 2010, hal. 263.

Menurutnya, ayat tentang poligami ini sangat erat hubungannya dengan ayat sebelumnya karena ada redaksi “*wa in*” yang menghubungkan keduanya, sementara ayat sebelumnya membicarakan tentang hak-hak anak yatim. Allah berfirman dalam surah al-Nisa/4: 2, “*Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah balik) harta mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu memakan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya tindakan-tindakan (menukar dan memakan) itu adalah dosa yang besar*”. Karenanya, Muhammad Syahrur dengan teori hududnya membuat dua persyaratan bagi orang-orang yang hendak melakukan poligami, yaitu syarat *kammiyyah* (kuantitas) dan syarat *kayfiyyah* (kualitas).

1) Batasan-batasan dari Sisi Kuantitas

Surah al-Nisa/4: فَأَزْوَاجُهُ berbicara tentang perkawinan yang diindikasikan dengan lafal فَأَزْوَاجُهُ . Ayat tersebut menjelaskan bahwa batas minimal (*al-hadd al-adnâ*) istri yang diperbolehkan oleh *syara'* adalah satu, karena tidak mungkin seseorang beristri setengah. Sedangkan batas maksimal (*al-hadd al-a'lâ*) istri yang diperbolehkan adalah empat. Manakala seseorang beristri satu, dua, tiga atau empat perempuan, maka dia tidak melanggar batasan-batasan yang telah ditentukan Allah karena empat adalah batas maksimal, sedangkan kalau beristri lebih dari empat berarti telah melanggar batasan Allah.⁵

2) Batas-batas dari Sisi Kualitas

Yang dimaksud di sini adalah apakah istri tersebut masih dalam kondisi perawan (*bikr*) atau janda (*armalah*)? Karena ayat 3 dari surah al-Nisa memakai bentuk kalimat *syarhiyyah*, maka seolah-olah kalimatnya adalah “*fankihû mâ thâba lakum min al-nisâ' matsnâ wa tsulatsâ wa rubâ*” dengan syarat kalau “*wa in khiftum an lâ tuqsithû fî al-yatâmâ*” Dengan demikian, untuk istri pertama karena tidak disyaratkan adanya *hadd al-kayf*, maka diperbolehkan perawan atau janda. Sedangkan pada istri kedua, ketiga, dan keempat dibatasi dengan *hadd al-kayf*, yaitu disyaratkan kalau istri-istri tersebut harus janda yang mempunyai anak-anak yatim dan mau menerima anak-anak yatim tersebut. Maka seorang suami yang menginginkan istri lebih dari satu akan menanggung istri-istrinya, dan anak-

⁵ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, diterjemahkan oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri dari judul *al-Kitâb wa al-Qur'an: Qirâ'ah Mu'âshirah*, Cet. II, Yogyakarta: SUKSES OFFSET, 2007, hal. 235-236.

anaknyanya dari istri pertama dan anak-anak yatim dari istri-istrinya yang lain.⁶

Dari aplikasi teori hudud terhadap ayat poligami di atas, maka Muhammad Syahrur menyimpulkan bahwa syarat poligami adalah; *pertama*, batas maksimal jumlah wanita yang boleh dinikahi adalah empat orang. *Kedua*, istri kedua, ketiga, dan keempat harus janda yang mempunyai anak yatim.

Berawal dari asumsi bahwa ketika berhadapan dengan masalah anak-anak yatim yang telah kehilangan ayahnya, di mana Allah menghendaki dan memerintahkan untuk berbuat baik dan adil kepada mereka serta menjaga dan memelihara harta mereka, lalu menyerahkannya kembali kepada anak yatim ketika mereka telah dewasa, Muhammad Syahrur melontarkan beberapa pertanyaan; Bagaimana bisa mewujudkan hal itu? Apakah kita akan mengambil anak-anak yatim tersebut dan mengasuhnya bersama ibunya, atau memisahkannya dari asuhan ibunya? Apakah kita membiarkan mereka di rumahnya masing-masing dan mempercayakan kebutuhan hidup kepada mereka sendiri? Menurut Muhammad Syahrur, hal ini mungkin saja bisa terjadi, akan tetapi ada kenyataan lain bahwa kita tidak mampu melaksanakan perintah Allah secara sempurna.⁷

Dari keadaan ini, sehingga muncul kekhawatiran tidak terwujudnya keadilan terhadap anak-anak yatim. Kekhawatiran inilah yang diisyaratkan oleh Allah dalam firman-Nya: “*dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap anak-anak yatim*”. Dari sini, Muhammad Syahrur berpandangan bahwa syarat ketiga diperbolehkannya poligami adalah adanya rasa khawatir untuk tidak dapat berlaku adil terhadap anak-anak yatim.⁸

Jadi, pada kesimpulannya bahwa dalam kajian Muhammad Syahrur tentang poligami, yakni poligami tidak hanya diperbolehkan tetapi juga dianjurkan bagi mereka yang dapat memenuhi tiga syarat yang ketat dan sulit untuk diwujudkan yaitu, *pertama*, jumlah maksimal perempuan yang boleh dinikahi adalah empat orang. *Kedua*, istri kedua, ketiga, dan keempat harus perempuan janda yang memiliki anak yatim.

⁶ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, ..., hal. 236-237.

⁷ Muhammad Syahrur, *Naḥwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmiy: Fiqh al-Mar'ah*, Damaskus: al-Ahaliy Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî', hal. 302.

⁸ Muhammad Syahrur, *Naḥwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmiy: Fiqh al-Mar'ah*, ..., hal. 303.

Ketiga, adanya rasa khawatir untuk tidak dapat berlaku adil terhadap anak-anak yatim. Menurut Muhammad Syahrur hal tersebut dikarenakan ada misi yang sangat mulia dari tujuan poligami diusung al-Qur'an, yakni membantu para janda dan anak-anak yatim.⁹

b. Kajian Fazlur Rahman terhadap Ayat Poligami

1) Biografi Fazlur Rahman

Fazlur Rahman merupakan sosok pemikir Muslim kontemporer yang lahir pada tanggal 21 September 1919, di tengah-tengah keluarga malak yang terletak di Hazara sebelum terpecahnya India, yang saat ini menjadi bagian dari Pakistan.¹⁰ Dia dibesarkan dalam sebuah lingkungan keluarga Muslim yang taat dalam praktik ajaran fundamental Islam. Maka, tidak heran jika Fazlur Rahman pada waktu usia 10 tahun telah berhasil menghafal al-Qur'an 30 juz di luar kepala. Orang yang sangat berjasa dalam menanamkan dan membentuk kepribadiannya adalah ayah dan ibunya sendiri. Ayahnya adalah seorang alim yang bermazhab Hanafi dengan latar belakang pendidikan dari Deoband, sebuah madrasah tradisional terkemuka di anak benua Indo-Pakistan saat itu.¹¹

Ketika Fazlur Rahman berusia 14 tahun keluarganya hijrah ke Lahore, di sana Fazlur Rahman menerima pendidikan modern. Pada tahun 1940, dia menyelesaikan Sarjana Muda (B.A) dalam jurusan Bahasa Arab di Universitas Punjab. Dua tahun kemudian ia memperoleh gelar *Master of Art* (M.A.) dalam jurusan dan universitas yang sama. Pada tahun 1946, ia melanjutkan studi pada program Doktorat (Ph.D Program) di Universitas Oxford, Inggris. Pada program ini Fazlur Rahman berkonsentrasi pada kajian Filsafat Islam. Ia menyelesaikan studi Dokornya dalam waktu 3 tahun (1946- 1949) dengan disertasi yang berjudul *Avicenna's Psychology* di bawah bimbingan Prof. S. van den Bergh dan H.A.R. Gibb.¹²

Setelah menyelesaikan pendidikannya, Fazlur Rahman tidak langsung kembali ke Pakistan. Ia menetap sementara waktu di Barat dan menjadi dosen dalam bidang kajian Persia dan Filsafat

⁹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 266.

¹⁰ Helva Zuraya, "Konsep Pendidikan Fazlur Rahman", dalam *Jurnal Khatulistiwa*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2013, hal. 186.

¹¹ N. Nafisatur Rofiah, "Poligami Perspektif Teori Double Movement Fazlur Rahman", dalam *Jurnal MUKADIMAH*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2020, hal. 2.

¹² N. Nafisatur Rofiah, "Poligami Perspektif Teori Double Movement Fazlur Rahman", ..., hal. 2.

Islam dari tahun 1950-1958, di Universitas Durham, Inggris. Kemudian menjabat sebagai *Associate Proffesor of Philosophy di Insititute of Islamic Studies, McGill University*.

Fazlur Rahman kembali ke Pakistan di awal tahun 60-an. Kemudian pada tahun 1962, ia menjabat sebagai salah satu staf senior *pada Institute of Islamic Research*. Pada tahun 1964, ditunjuk sebagai dewan Penasehat Ideologi Islam Pemerintah Pakistan. Karena tugas dua lembaga itu, maka Rahman terlibat dalam upaya menafsirkan kembali tentang keislaman. Pendidikan formal yang diperoleh di Barat membuatnya menjadi seorang pemikir bebas, kritis dan radikal, tidak heran jika gagasannya seringkali bertentangan dengan pandangan kalangan tradisionalis dan fundamentalis serta menimbulkan kontroversi yang berkepanjangan. Karena merasa kurang dalam pendukungnya, Fazlur Rahman hijrah ke Los Angeles menjadi *visiting professor di Universitas California* pada musim Semi, 1969. Pada musim gugur ia pergi ke Universitas Chicago sebagai professor pemikiran Islam di Universitas itu, Fazlur Rahman menjadi salah seorang guru besar yang dihormati. Di sinilah Fazlur Rahman merasa telah memperoleh kebebasan intelektual, dan dari sanalah ia menyusun pemikiran-pemikiran tentang pembaruan dalam Islam. Selain memberikan kuliah dan kajian keislaman, dia aktif dalam berbagai kegiatan intelektual, seperti memimpin proyek penelitian, mengikuti berbagai seminar internasional, serta memberikan ceramah di berbagai pusat studi terkemuka.¹³

2) Penafsiran Fazlur Rahman tentang Ayat Poligami

Menurut Fazlur Rahman, secara substantif al-Qur'an dan hadis adalah landasan utama perbuatan di dunia ini (*for action in this world*). Keduanya menyediakan petunjuk bagi manusia bagaimana berperilaku di dunia dalam berinteraksi dengan sesamanya. Tuhan ada dalam pikiran manusia untuk meregulasi perilaku jika manusia memang cerdas secara religio-moral. Fazlur Rahman dengan tegas mengatakan bahwa yang dimaksudkan dengan regulasi yakni berkaitan dengan esensi sesuatu. Menurutnya, pada sejarah abad pertengahan, regulasi bukan pada esensi, tetapi pada objek pengalaman konkret manusia. Pengalaman kemanusiaan

¹³ Fahmi Ulyati, "Pemikiran Fazlur Rahman dalam QS. al-Nisa/4: 3 tentang Poligami", dalam *Jurnal Syariat*, Vol. III No. 01 Tahun 2017, hal. 17.

menjadi tujuan pada dirinya sendiri, sehingga aspek ethico-legal al-Qur'an menjadi terabaikan.¹⁴

Al-Qur'an adalah respons Ilahi melalui lisan, ingatan, dan pikiran Nabi Muhammad kepada situasi moral-sosial masyarakat Arab pada masa Nabi Saw. Artinya, signifikansi pemahaman *setting-social* Arab pada masa al-Qur'an diturunkan disebabkan adanya proses dialektika antara al-Qur'an dengan realitas, baik itu dalam bentuk penerimaan lalu kemudian dilanjutkan, pelarangan keberadaannya, maupun menerima lalu merekonstruksi tradisi.¹⁵

Fazlur Rahman dalam karyanya *Islam and Modernity*, menyatakan bahwa untuk memahami dan menafsirkan al-Qur'an dibutuhkan kajian terhadap sisi historis dengan menyajikan problem kekinian ke konteks turunya al-Qur'an. Sebagaimana pernyataannya: "*The process of interpretation proposed here consist of a double movement, from the present situation to Qur'anic times, them back to the present*".¹⁶ Proses untuk memahami al-Qur'an yang dimaksud di sini terdiri dari gerakan ganda, yaitu dari situasi saat ini menuju pada masa al-Qur'an kemudian kembali pada masa sekarang ini.

Atas dasar pemikiran inilah sehingga lahir suatu konsep pemikiran Fazlur Rahman dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang dikenal teori *double movement* (gerakan ganda). Teori ini sangat berpengaruh dalam melahirkan tafsir-tafsir kontekstual. Fazlur Rahman mendefinisikan al-Qur'an sebagai firman Allah, namun dengan bersamaan juga adalah perkataan Muhammad Saw. Fazlur Rahman mendefinisikan al-Qur'an sebagai respons Allah melalui Nabi Muhammad selaku wasilah terhadap kondisi moral dan sosial masyarakat Arab pada saat itu. Oleh karena itu, al-Qur'an tidak bisa terpisahkan dari konteks sosial dan sejarah. Maka, Fazlur Rahman menawarkan *double movement* sebagai langkah dalam menelusuri dari kondisi saat ini kepada situasi pewahyuan, lalu kemudian kembali dari masa ke masa sekarang.¹⁷

¹⁴ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago, 1982, hal. 14.

¹⁵ N. Nafisatur Rofiah, "Poligami Perspektif Teori Double Movement Fazlur Rahman", ... , hal. 4.

¹⁶ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, ..., hal. 5.

¹⁷ Fahmi Ulyanti, "Pemikiran Fazlur Rahman dalam QS. al-Nisa/4: 3 tentang Poligami", ... , hal. 20.

Tawaran metode *double movement* Fazlur Rahman, ini diawali oleh gerakan dari hal-hal yang spesifik dalam konteks yang spesifik juga di dalam al-Qur'an, kemudian menggali dan mensistematisir prinsip-prinsip umumnya, nilai-nilai, dan proyeksi jangka panjangnya.¹⁸

Double Movement adalah suatu metode yang memberikan pemahaman yang sistematis dan kontekstualis, sehingga menghasilkan suatu penafsiran yang mampu menjawab persoalan-persoalan kontemporer. Adapun yang dimaksud dengan gerakan ganda adalah:

Gerakan pertama, bertolak dari masa kontemporer menuju ke era al-Qur'an diturunkan, dalam artian bahwa perlu memahami arti dan makna dari suatu pernyataan dengan cara menelaah situasi atau problem sosioal-historis di mana pernyataan al-Qur'an tersebut hadir sebagai jawabannya. Dengan kata lain, memahami al-Qur'an sebagai suatu totalitas selain sebagai ajaran-ajaran distingtif yang merupakan respons terhadap kondisi-kondisi spesifik. Kemudian, respons-respons yang spesifik ini digeneralisir dan dijelaskan sebagai pernyataan-pernyataan yang mempunyai tujuan-tujuan moral umum yang tersortir dari ayat-ayat spesifik yang berhubungan dengan latar belakang sosio-historis dan rasio-legis yang sering diekspresikan. Selama proses ini, perhatian harus terfokus pada arah ajaran al-Qur'an sebagai suatu totalitas sehingga setiap arti atau makna spesifik akan dipahami, setiap hukum yang dinyatakan, dan setiap tujuan atau sasaran yang diformulasikan yang saling bertalian dengan lainnya. Singkatnya, dalam gerakan pertama ini, kajian dimulai dari hal-hal spesifik yang terdapat dalam al-Qur'an, kemudian mengeksplorasi dan mensistematisir prinsip-prinsip umum, nilai-nilai, dan tujuan jangka panjangnya.

Pada gerakan ini dibutuhkan dua langkah, yakni: *Pertama*, penafsir harus memahami makna sesungguhnya suatu ayat dan menelaah latar sejarah ayat yang diturunkan. *Kedua*, penafsir harus melacak tujuan sosio-moral yang terkandung pada setiap ayat.¹⁹

Gerakan kedua, dari masa al-Qur'an diturunkan, pada gerakana ini setelah menemukan prinsip-prinsip umum maka

¹⁸ Ridha Hayati, "Interpretasi Fazlur Rahman Atas Isu Poligami", dalam *Jurnal Hermeneutik*, Vol. XX No. XX Tahun 2020, hal. 7.

¹⁹ Fahmi Ulyanti, "Pemikiran Fazlur Rahman dalam QS. al-Nisa/4: 3 tentang Poligami", ..., hal. 20.

kembali lagi ke masa sekarang. Dalam artian bahwa ajaran-ajaran substantif yang bersifat umum tersebut harus dimunculkan dalam konteks sosio-historis yang konkret di masa sekarang. Untuk itu perlu ditelaah dan menelik keadaan sekarang secara cermat dan dianalisa komponen-komponennya, sehingga situasi tersebut dapat dinilai dan disesuaikan sejauh yang dibutuhkan serta ditetapkan prioritas-prioritas baru demi mengimplementasikan nilai-nilai al-Qur'an secara baru pula. Gerakan kedua ini juga akan berfungsi sebagai pebaikan dari hasil-hasil pemahaman dan interpretasi yang dihasilkan pada gerakan pertama. Karena jika hasil-hasil pemahaman itu tidak bisa diterapkan pada masa kontemporer, itu artinya telah terjadi kegagalan dalam mengkaji dan menelik situasi kontemporer dengan tepat atau kegagalan dalam memahami pesan yang diinginkan oleh al-Qur'an. Mustahil bahwa sedalam tatanan secara spesifik, dalam hal ini tatanan masyarakat Arab pada masa lampau tidak bisa direalisasikan dalam konteks sekarang. Ini tentunya dilakukan dengan penuh mempertimbangan atas perbedaan dalam hal-hal spesifik yang ada pada situasi sekarang yakni mencakup penerapan dan penyesuaian aturan-aturan pada masa lampau, sehingga relevan dengan tuntutan situasi sekarang selama tidak melanggar prinsip-prinsip umum pada masa lampau, maupun menyesuaikan situasi sekarang sebatas yang dibutuhkan hingga sesuai dengan prinsip-prinsip umum tersebut, tanpa merusak esensi yang ada.²⁰

Jika diimplementasikan dengan masalah poligami, Fazlur Rahman sendiri menyatakan bahwa al-Qur'an secara hukum mengakui adanya sistem poligami, namun al-Qur'an juga melakukan pembatasan maksimal empat dan menggariskan persyaratan pelik untuk berlaku adil serta mengangkat keadaan kaum perempuan. Bagi Fazlur Rahman, ayat poligami sangat berkaitan dan merupakan jawaban *ad hoc* terhadap masalah sosial yang terjadi ketika itu. Oleh karena itu, ayat poligami dapat dikategorikan sebagai ayat yang bersifat kontekstual, tergantung pada tuntutan problem sosial setiap zamannya.²¹

Gerakan yang pertama dilakukan dengan mengkaji konteks diturunkannya al-Nisa/4: 3, bertujuan untuk

²⁰ N. Nafisatur Rofiah, "Poligami Perspektif Teori Double Movement Fazlur Rahman", ..., hal. 4.

²¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 258.

menangkap spirit atau makna pesan yang ingin disampaikan dalam ayat tersebut. Al-Nisa/4: 3 diturunkan setelah perang Uhud, yang mana pada waktu itu kaum Muslim mengalami kekalahan. Banyak para sahabat laki-laki yang gugur dalam perang tersebut sehingga istri yang ditinggalkannya menjadi janda dan anaknya menjadi yatim. Keluarga yang ditinggalkan belum terbiasa mengelola harta mereka. Karena itu Nabi Saw mengamahkan sebagian sahabatnya yang masih hidup untuk mengurus harta anak yatim. Akan tetapi, sebagian sahabat yang diberi tugas tersebut tidak menjalankannya dengan baik.²²

Di antara mereka ada yang menukar harta milik anak yatim yang baik dengan harta yang kurang bagus milik sahabat yang ditugasi mengurus harta tersebut. Sebagian dari mereka memakan harta milik anak yatim dengan cara yang tidak baik, dan sebagian lainnya ada yang berkeinginan untuk menikahi anak yatim yang berada di bawah asuhannya tersebut karena tertarik atas kecantikan parasnya dan juga karena hendak memiliki hartanya, tetapi mereka tidak mau membayar mahar yang layak terhadap anak yatim.²³ Namun Allah Maha Tahu, Allah menegur perbuatan sahabat tersebut dalam surah al-Nisa/4: 2 berikut ini:

Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah balig) harta mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu makan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya tindakan-tindakan (menukar dan memakan) itu adalah dosa yang besar.

Melalui ayat di atas Allah menegur para sahabat untuk memberikan harta milik anak yatim yang sudah balig dan tidak menukar harta yang baik tersebut dengan harta yang buruk serta tidak memakannya dengan cara-cara yang tidak baik, ataupun mencampurkannya dengan harta para sahabat yang ditugasi mengelola harta anak yatim, karena itu merupakan dosa besar.²⁴

Jika dilihat dari segi sebab *asbaâb al-nuzûl* ayat, Fazlur Rahman dalam menafsirkan ayat ini terlebih dulu mengkaji

²² N. Nafisatur Rofiah, "Poligami Perspektif Teori Double Movement Fazlur Rahman", ..., hal. 5.

²³ Hanifah Muyasarah, "Perempuan dalam Isue Poligami dan Kewarisan: Pendekatan Metode Double Movement Fazlur Rahman", dalam *Jurnal al-Munqidz*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2021, hal. 162.

²⁴ N. Nafisatur Rofiah, "Poligami Perspektif Teori Double Movement Fazlur Rahman", ..., hal. 5.

konteks kesejarahannya. Karena konsep diperbolehkannya poligami pada ayat poligami merupakan jawaban terhadap perlakuan wali yang tidak memperlakukan anak yatim secara adil pada saat itu. Lalu kemudian al-Qur'an mengizinkan mereka (para) wali untuk menikahi wanita yang bukan yatim hingga empat orang dengan membayar yang layak. Tujuan al-Qur'an di sini adalah untuk memperkuat lapisan masyarakat yang lemah (yatim piatu, perempuan, budak, fakir miskin). Setelah al-Qur'an melarang para wali untuk memakan harta anak yatim, al-Qur'an kemudian membolehkan para wali untuk mengawini mereka sampai empat orang tapi dengan syarat pelik yaitu kemampuan bersikap adil. Adil yang disyaratkan dalam menikahi perempuan lebih dari satu itu disebutkan dalam al-Nisa/4: 129, yang mana keadilan itu sangat sulit bahkan tidak mungkin bisa tercapai walaupun laki-laki tersebut menginginkannya.²⁵

Menilik ayat di atas, maka dapat diketahui bahwa jika para sahabat pengelola harta anak yatim itu khawatir tidak dapat berlaku adil terhadap anak yatim dengan membayar mahar yang layak atau adil dalam harta mereka, maka Allah menganjurkan untuk menikahi perempuan lain yang bukan yatim, dua, tiga, sampai batas empat orang. Dengan menikahi perempuan lain, lebih mungkin sahabat tersebut untuk berbuat adil dengan membayar mahar yang selayaknya karena jika tidak membayar mahar yang layak, boleh jadi pihak dari perempuan akan menyatakan ketidak setujuannya, dan meminta sahabat membayar mahar yang selayaknya. Sementara anak yatim tidak lagi memiliki pelindung atau pihak yang bisa menolak jika tidak setuju terhadap pembayaran mahar yang tidak layak tersebut. Akan tetapi, menikahi perempuan lain lebih dari satu pun yang bukan anak yatim ada syaratnya, yaitu harus berlaku adil. Jika tidak dapat berlaku adil, kalau tidak bisa memenuhi syarat adil tersebut maka dianjurkan menikahi satu perempuan saja. Atau dianjurkan menikahi budak yang dimilikinya jika hanya ingin memberi mahar setengah dari selayaknya karena budak memang dianggap layak menerima mahar setengah dari mahar untuk perempuan yang merdeka.²⁶ Keadilan yang diinginkan

²⁵ Hanifah Muyasarah, "Perempuan dalam Isue Poligami dan Kewarisan: Pendekatan Metode Double Movement Fazlur Rahman", ..., hal. 162.

²⁶ N. Nafisatur Rofiah, "Poligami Perspektif Teori Double Movement Fazlur Rahman", ..., hal. 6.

dalam poligami merupakan syarat yang sangat ketat dan pelik, sulit untuk diwujudkan meskipun pelaku poligami sudah berusaha semampunya. Dalam surah al-Nisa/4: 129, Allah mengatakan:

Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istrimu, walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”.

Dari uraian di atas dapat disarikan bahwa spirit atau *the intended message* dari ketiga ayat tersebut adalah pentingnya memperhatikan keadaan sosial dan penegakan keadilan secara merata, terutama bagi masyarakat rentan seperti anak yatim, bukan masalah pembolehan poligami karena poligami merupakan hal yang sudah ada dan biasa dilakukan jauh sebelum datangnya Islam. Di mana, orang Arab atau para pemimpin saat itu sudah biasa berpoligami, tanpa batas jumlah istri yang boleh dinikahi dan tanpa ada aturan harus berbuat adil. Al-Nisa/4: 3 juga dapat dipahami sebagai revolusi Islam terhadap kultur poligami Jahiliyah agar pernikahan itu baiknya monogami, karena dengan beristri satu akan lebih memungkinkan untuk bisa berlaku adil dan tidak berbuat aniaya.

Setelah menemukan spirit dari al-Nisa/4: 2-3 dan 129, yaitu tentang pentingnya penegakan keadilan, terutama bagi kelompok rentan seperti anak yatim, maka dapat dilakukan gerakan yang kedua yaitu kembali ke masa sekarang untuk mengaplikasikan spirit tersebut dalam konteks kekinian. Jika pada masa turunnya ayat saja sudah disebutkan dalam al-Nisa/4: 129 bahwa seorang laki-laki itu tidak akan pernah bisa berbuat adil terhadap lebih dari satu perempuan dan adil merupakan syarat dari menikahi perempuan lebih dari satu, maka dapat disimpulkan bahwa menikah lebih dari satu itu tidak diperbolehkan.²⁷

Menurut Fazlur Rahman, ayat-ayat yang berkaitan poligami ini terkesan ada kontradiksi, di mana ayat yang mengizinkan poligami dengan maksimal empat istri dengan

²⁷ N. Nafisatur Rofiah, “Poligami Perspektif Teori Double Movement Fazlur Rahman”, ..., hal. 5-6.

tuntutan harus berlaku adil kepada para istri, akan tetapi, di sisi lain ada deklarasi yang tegas bahwa tuntutan berlaku adil itu tidaklah mungkin diwujudkan. Penafsiran klasik memang menegaskan bahwa klausul izin berpoligami punya kekuatan legal, sementara tuntutan akan keadilan dalam pernikahan diserahkan pada kesadaran suami. Pendapat seperti ini dinilai kurang tepat oleh kaum modernis dan mufasir kontemporer. Bagi mereka, yang utama adalah tuntutan berlaku adil, dan deklarasi tentang ketidakmungkinan merealisasikan berbuat adil. Oleh karena itu, pembolehan poligami bersifat sementara dan untuk suatu maksud yang terbatas.

Dengan pertimbangan seperti demikian, Fazlur Rahman menegaskan akan cita-cita moral al-Qur'an berkaitan dengan masalah poligami. Izin poligami menjadi legal dengan sanksi-sanksi yang dikenakan atasnya adalah dalam wujud suatu cita-cita moral ke arah mana masyarakat diharapkan bergerak karena memang tidak mungkin melarang poligami secara legal dengan sekaligus. Akan tetapi, tampaknya Fazlur Rahman ingin mengatakan bahwa poligami secara perlahan namun pasti harus bisa dilarang, kecuali berada dalam kondisi yang sangat darurat.

Dari penafsiran Fazlur Rahman di atas, dapat disimpulkan bahwa ideal moral dari ayat poligami adalah masalah pentingnya berlaku adil, memperhatikan persoalan sosial kemasyarakatan, dalam hal ini, penyantunan terhadap para janda dan anak-anak yatim, dengan cara menikahi janda yang memiliki anak-anak yatim. Penafsiran seperti ini tidak bisa diragukan karena ayat tentang polimagi turun pada kondisi ketika terjadi banyak perang sehingga banyak laki-laki yang gugur dalam peperangan. Akibatnya, meninggalkan banyak istri yang menjadi janda dan anak-anak yatim yang sudah semestinya disantuni.²⁸

c. Kajian Quraish Shihab terhadap Ayat Poligami.

1) Biografi Quraish Shihab

Muhammad Quraish Shihab lahir pada 16 Februari 1944, di Lotasalo, Sindenreng Rappang (Sidrap), Sulawesi Selatan. Ia tumbuh di lingkungan keluarga yang tergolong akademis dan agamis. Ayahnya adalah Abdurrahman Shihab, merupakan tokoh yang memiliki reputasi tinggi di daerahnya. Beliau seorang profesor dalam bidang tafsir al-Qur'an di IAIN

²⁸ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 261.

Makassar. Sejak usia dini, Quraish Shihab sudah diedukasi secara ketat oleh ayahnya agar tumbuh minat untuk mempelajari al-Qur'an, dan atas gemblengan dari ayahnya itulah, ia tumbuh menjadi pribadi yang memiliki dedikasi dalam studi al-Qur'an.²⁹

Pendidikan formalnya dimulai dari sekolah dasar di Ujung Pandang. Setelah itu Quraish Shihab melanjutkan ke sekolah lanjutan tingkat pertama, lalu kemudian masuk pada salah satu pondok pesantren di kota Malang yaitu Pondok Pesantren Darul Hadis al-Falaqiyah. Untuk mendalami studi keislamannya, Quraish Shihab dikirim oleh ayahnya ke al-Azhar, Cairo, pada tahun 1958 dan diterima di kelas dua tsanawiyah. Setelah itu, ia melanjutkan studinya ke Universitas al-Azhar pada Fakultas Ushuluddin, Jurusan Tafsir dan Hadis. Pada tahun 1967 ia meraih gelar Lc (setingkat sarjana S1). Dua tahun kemudian (1969), Quraish Shihab berhasil meraih gelar M.A. pada jurusan yang sama dengan tesis berjudul "*al-I'jâz al-Tasyrî' al-Qur'ân al-Karîm* (Kemukjizatan al-Qur'an al-Karim dari Segi Hukum)".

Pada tahun 1973 Quraish Shihab dipanggil pulang ke Ujung Pandang oleh ayahnya yang ketika itu menjabat sebagai rektor untuk membantu mengelola pendidikan di IAIN Alauddin. Ia menjadi wakil rektor bidang akademis dan kemahasiswaan sampai tahun 1980. Di samping menduduki jabatan resmi tersebut, Quraish Shihab juga sering mewakili ayahnya dalam menjalankan tugas-tugas pokok tertentu. Berturut-turut setelah itu ia disertai berbagai jabatan, seperti koordinator Perguruan Tinggi Swasta Wilayah VII Indonesia bagian timur, pembantu pimpinan kepolisian Indonesia Timur dalam bidang pembinaan mental, dan banyak jabatan lainnya di luar kampus. Di celah-celah kesibukannya Quraish Shihab menyelesaikan beberapa tugas penelitian, antara lain; Penerapan Kerukunan Hidup Beragama di Indonesia (1975) dan Masalah Wakaf Sulawesi Selatan (1978).

Untuk mewujudkan cita-citanya untuk mendalami studi tafsir, pada tahun 1980 Quraish Shihab kembali menuntut ilmu ke almahaternya universitas al-Azhar dan mengambil spesialisasi dalam studi tafsir al-Qur'an. Gelar doktor dalam bidang ini diraihinya hanya dalam waktu dua tahun dengan

²⁹ Rahmatullah, *et al*, "M. Quraish Shihab dan Pengaruhnya terhadap Dinamika Studi Tafsir al-Qur'an Indonesia Kontemporer", dalam *Jurnal Şuĥuf*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2021, hal. 130.

disertainya yang berjudul “*Nazm al-Durar li al-Biqâ’i Tahqîq wa Dirâsah* (Suatu Kajian terhadap Kitab Nazm al-Durar karya al-Biqâ’i)”.

Tahun 1984 Quraish Shihab pindah tugas dari IAIN Ujung Pandang ke Fakultas Ushuluddin di IAIN Jakarta. Di sini ia aktif mengajar bidang Tafsir dan Ilmu al-Qur’an di Program S1, S2, dan S3 sampai tahun 1998. Di samping melaksanakan tugas pokoknya sebagai dosen, Quraish Shihab juga dipercaya menduduki jabatan sebagai Rektor IAIN Jakarta selama dua periode (1992-1996 dan 1997- 1998). Setelah itu ia dipercaya menduduki jabatan sebagai Menteri Agama selama kurang lebih dua bulan di awal tahun 1998, hingga kemudian dia diangkat sebagai Duta Besar Luar Biasa dan Berkuasa Penuh Republik Indonesia untuk negara Republik Arab Mesir merangkap negara Republik Djibouti berkedudukan di Kairo.³⁰

Akhirnya beliau mengarang *Tafsir al-Misbah* 30 juz sebanyak 15 jilid selama kurun waktu 30 tahun. Berkat tafsirnya beliau dikenal sebagai pakar tafsir paling terkemuka di Indonesia, bahkan untuk tingkat Asia Tenggara. Beliau termasuk mufasir kontemporer yang sangat produktif dalam berkarya sebagaimana karya dan publikasinya yang bisa dibaca sekarang ini.³¹

2) Penafsiran Quraish Shihab tentang Ayat Poligami

Quraish Shihab merupakan salah satu mufasir kontemporer nusantara yang sangat produktif dalam berkarya, itu dapat terlihat melalui karya-karya dan publikasinya yang bisa dibaca sekarang ini. Salah satu karyanya yang sangat populer yaitu *Tafsir al-Misbah* dengan aksen ungkapan balagah dan i’jaz al-Qur’an yang kental serta penjelasan kandungan al-Qur’an yang kaya, dalam hal ini, munasabah, makiyah, madaniyah, hukum alam, tatanan masyarakat, umat, dan sebagainya.³²

Quraish Shihab dalam mengkaji surah al-Nisa/4: 3, dimulainya dengan sebab diturunkannya ayat tersebut. Menurutny, ayat ini diturunkan karena sikap sahabat yang

³⁰ Zufi Imran, “Pandangan Quraish Shihab tentang Konsep Adil dalam Praktik Poligami”, dalam *Jurnal Sabilarrasyad*, Vol. II No. 01 Tahun 2017, hal. 185-187.

³¹ Siti Asiyah, *et al*, “Konsep Poligami dalam al-Qur’an: Studi Tafsir al-Mishbah”, dalam *Jurnal Fikri*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2019, hal. 90.

³² Siti Asiyah, *et al*, “Konsep Poligami dalam al-Qur’an: Studi Tafsir al-Mishbah”, ... , hal. 90.

diamanahi pemelihara anak yatim perempuan bermaksud menikahi mereka karena dengan tujuan memiliki hartanya atau tidak mau membayar maharnya setelah mengawininya. Demikian juga menggabungkan lebih dari empat orang istri pada saat yang bersamaan, agar segera menceraikan sebagian sampai pada jumlah maksimal seorang memiliki istri hanya empat orang saja. Dalam hal ini, Quraish Shihab menguatkannya dengan riwayat yang disandarkan pada Imam Malik, al-Nasa'i, dan al-Daruquthniy berkaitan dengan hal tersebut.³³

Menurut pandangan jumbuh ulama, ayat 3 pada surah al-Nisa turun setelah perang Uhud, di mana banyak pejuang Islam gugur di medan perang. Sebagai akibatnya, banyak istri yang menjadi janda dan anak menjadi yatim karena ditinggal mati oleh suami dan ayahnya. implikasinya tidak sedikit anak yatim dan janda yang terabaikan dalam kehidupannya, pendidikan, dan masa depannya.³⁴

Penafsiran terbaik tentang ayat poligami ini menurut Quraish Shihab adalah penafsiran berdasarkan keterangan istri Nabi Saw, Aisyah ra. Sebagaimana yang disebutkan dalam riwayat Imam Bukhari, Muslim, Abi Daud, serta al-Tirmidzi dan lainnya ketika Urwah ibn Zubair bertanya kepada istri Nabi Saw, sayyidah Aisyah tentang ayat poligami, maka beliau menjawab bahwa ayat tersebut berkaitan dengan anak yatim yang berada dalam pemeliharaan seorang wali, di mana harta anak yatim bercampur dengan harta wali, dan sebagian wali senang akan kecantikan dan harta anak perempuan yatim itu, maka mereka hendak menikahinya tanpa membayar mahar yang selayaknya.³⁵ Lebih lanjut Aisyah menjelaskan bahwa setelah turunnya ayat ini para sahabat bertanya lagi kepada Nabi Saw tentang perempuan, maka turunlah firman Allah surah al-Nisa/4: 4.³⁶ Aisyah kemudian melanjutkan keterangannya bahwa firman Allah yang bermakna 'sedang kamu enggan menikahi mereka', bahwa itu adalah keengganan

³³ Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Perbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1997, hal. 164.

³⁴ Khoiruddin Nasution, *Riba dan Poligami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, hal. 85.

³⁵ Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid II, Cet. V, Jakarta: Lentera Hati, 2011, hal. 409.

³⁶ Zufi Imran, "Pandangan Quraish Shihab tentang Konsep Adil dalam Praktik Poligami", ... , hal. 195.

para wali untuk menikahi anak yatim yang sedikit harta dan kurang kecantikannya. Maka sebaliknya dalam ayat 3 surah al-Nisa ini, mereka dilarang menikahi anak-anak yatim yang mereka inginkan atas dasar karena harta dan kecantikannya bukan karena mau menyantuninya serta tidak mau berlaku adil terhadap mereka.³⁷

Setelah melarang mengambil dan memanfaatkan harta anak yatim secara aniaya, selanjutnya yang dilarang adalah berlaku zalim terhadap pribadi anak-anak yatim. Karena itu, ditegaskannya bahwa jika kamu khawatir tidak dapat berlaku adil terhadap perempuan yatim sedangkan kamu percaya bahwa akan mampu berlaku adil terhadap wanita selain anak yatim, maka nikahilah perempuan sesuai yang kamu senangi, sesuai tipe kamu. Jika perlu, kamu bisa menggabungkan dua, tiga atau sampai empat orang tetapi jangan lebih dari itu. Kemudian, kalau kamu takut tidak dapat berlaku adil dalam hal nafkah dan perlakuan lahiriah (bukan dalam hal cinta bila menikah lebih dari satu) maka nikahilah satu orang saja atau hamba sahayamu, yakni menikahi perempuan lain yang bukan anak yatim karena mengakibatkan ketidakadilan, dan mencukupkan satu istri adalah lebih memungkinkan untuk tidak berbuat aniaya, lebih mengantarkan kepada keadilan, atau tidak memiliki banyak anak yang harus ditanggung biaya hidup atau dinafkahi.³⁸

Analisis Quraish Shihab tentang konsep poligami dalam al-Qur'an menekankan pada keadilan dalam praktik poligami. Di mana keadilan dijadikan sebagai tuntutan dan syarat utama yang wajib dipenuhi oleh seorang suami yang hendak berpoligami. Keadilan dalam poligami menurut Quraish Shihab menyangkut beberapa aspek karena pada ayat 3 surah al-Nisa masih berhubungan dengan ayat 2 berikut:

Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah balig) harta mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu makan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya tindakan-tindakan (menukar dan memakan) itu adalah dosa yang besar.

³⁷ Syamsuddin, "Poligami dalam Tafsir al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab", Tesis, Palu: Fakultas Pascasarjana IAIN Palu, 2020, hal. 121.

³⁸ Siti Asiyah, *et al*, "Konsep Poligami dalam al-Qur'an: Studi Tafsir al-Mishbah", ..., hal. 90.

Pada ayat 2 ini mengingatkan kita akan keadilan dalam mengelola harta anak yatim. Keadilan pada poligami sering dipahami sebagai keadilan dalam memperlakukan para istri menjadi suatu persoalan. Dan ini akan dijawab oleh Quraish Shihab, di mana pemikirannya dihasilkan dari metode *maudhû'iy* dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, di antaranya melakukan munasabah ayat-ayat sebelumnya dengan ayat yang sedang dikaji. Sedangkan dalam Tafsir *al-Ibriz* menerangkan bahwa orang Islam di masa awal ketika ada yang merawat anak yatim dan apabila anak yatim yang dirawat bukan mahramnya, maka kebanyakan di antara mereka sekalian menikahnya. Ketika itu beberapa kejadian ada yang sampai delapan atau bahkan sepuluh orang istri. Dampaknya, banyak orang yang khawatir tidak bisa berlaku adil, merasa gundah, dan risih, maka, turunlah ayat 3 surah al-Nisa yang menyatakan ketika seorang tidak mampu berbuat adil di antara anak yatim, maka boleh poligami dua, tiga, atau empat dari wanita yang disukainya, tidak boleh lebih dari empat orang istri.³⁹

keadilan merupakan suatu tuntutan yang sangat penting dalam masalah poligami, karena pada dasarnya keadilan bukan sekedar berlaku adil kepada anak yatim melainkan keadilan dalam poligami mencakup banyak hal di dalamnya, material dan non materi. Quraish Shihab merujuk pada surah al-Nisa/4: 129 yakni:

Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istrimu, walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Keadilan yang dimaksud pada ayat ini adalah keadilan di bidang immaterial (cinta dan kasih sayang). Dinyatakan pada ayat tersebut bahwa keadilan itu tidak bisa dicapai oleh kemampuan manusia. Berbeda dengan sesuatu yang masih bisa diusahakan oleh manusia, yaitu dengan memperlakukan

³⁹ Bisri Musthofa, *al-Ibriz Terjemah al-Qur'an Bahasa Jawa Latin*, Kudus: Menara Kudus, 2015, hal. 2.

istri dengan baik dan membiasakan diri dengan menerima kekurangannya.⁴⁰

Quraish Shihab tidak mewajibkan poligami ataupun menganjurkannya sebagaimana apa yang dinyatakan dalam tafsirannya, beliau hanya mengatakan tentang kebolehan dalam berpoligami, itu pun hanya sebagai pintu darurat kecil dengan syarat yang sangat sulit. Karena kalau tidak seperti itu bukan keindahan yang akan didapat dalam pernikahan, melainkan petaka dalam kehidupan. Maka, dari uraian tentang masalah poligami tersebut, sangat jelas Quraish Shihab tidak mewajibkan dan tidak pula menganjurkan suami untuk berpoligami, tetapi memperbolehkannya dengan memperlakukan istri secara adil. Senada dengan pendapat Quraish Shihab, al-Maraghiy juga sebatas membolehkan poligami dengan syarat ketat, poligami hanya untuk orang yang benar-benar membutuhkan semisal istri mandul, menopause, terjadi peperangan yang menyebabkan banyaknya kaum pria meninggal sehingga banyak janda yang tidak bisa menafkahi anak-anaknya, maka demi kemaslahatan diperbolehkan poligami.⁴¹

Dalam menyikapi praktik poligami, Quraish Shihab melalui karya tafsirnya menyampaikan pemikiran reaktifnya dengan memberikan tanggapan-tanggapan terhadap yang bersikap pro maupun kontra terkait hukumnya.⁴²

a) Pemikiran Reaktif Quraish Shihab terhadap Yang Pro dengan Praktik Poligami.

Menyikapi pemikiran yang setuju terhadap praktik poligami, Quraish Shihab berpendapat bahwa penyebutan ayat dua, tiga, dan empat hakikatnya adalah dalam rangka menuntut berlaku adil terhadap anak perempuan yatim. Redaksi ini hampir sama dengan perkataan seorang yang melarang orang lain memakan makanan tertentu, dan untuk menguatkan larangan itu dikatakannya: “jika anda khawatir

⁴⁰ Siti Asiyah, *et al*, “Konsep Poligami dalam al-Qur’an: Studi Tafsir al-Mishbah”, ..., hal. 96.

⁴¹ Siti Asiyah, *et al*, “Konsep Poligami dalam al-Qur’an: Studi Tafsir al-Mishbah”, ..., hal. 97.

⁴² Norcahyono, “Pemikiran Reaktif tentang Hukum Poligami dalam al-Qur’an: Pemikiran Quraish Shihab dalam Tafsir al-Mishbah”, dalam *Jurnal AL-BANJARI*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2016, hal. 217.

akan lemah bila hanya memakan makanan ini, habiskan saja makanan selainnya yang ada di hadapan anda”. Tentu saja, perintah menghabiskan makanan lain itu hanya sekedar menekankan perlunya mengindahkan larangan untuk tidak menghabiskan atau memakan makanan tertentu itu.

Analogi dan perumpamaan yang diberikan oleh Quraish Shihab di atas seakan-akan mengatakan, jika khawatir atau takut tidak mampu untuk berlaku adil kepada anak perempuan yatim ketika menikahinya maka janganlah dilakukan. Analogi ini merupakan sebuah penekanan untuk meninggalkan mempoligami anak perempuan yatim tersebut jika merasa tidak akan sanggup berlaku adil terhadapnya.

Menurut Quraish Shihab bahwa al-Qur'an tidak mengandung peraturan tentang poligami, karena poligami sudah ada dan dipraktekkan oleh penganut berbagai syari'at agama serta adat istiadat masyarakat sebelum turunnya ayat tersebut. Maka dari itu, ayat 3 dari surah al-Nisa tidak mewajibkan poligami atau menganjurkannya. Tetapi hanya berbicara tentang bolehnya poligami dan hanya memberi ruang kecil dengan pintu yang sulit untuk dilalui, dan dengan syarat yang tidak ringan. Jadi hanya dapat dilakukan oleh yang sangat amat membutuhkan dan dalam kondisi darurat saja.

Quraish Shihab juga tidak sependapat dengan pemikiran yang membenarkan praktik poligami sebagai anjuran dan merupakan sunah Nabi Saw, karena kedua hal tersebut tidak sejalan dengan makna maupun redaksi ayat. Selain itu realita sosiologis saat itu, jika diperbandingkan antara jumlah laki-laki dengan perempuan tidak mencapai satu banding empat, bahkan satu banding dua. Demikian juga jika poligami merupakan sunah Nabi Saw, maka tidak semua apa yang dilakukan Rasul Saw perlu dicontoh, sebagaimana tidak semua yang wajib dan terlarang bagi beliau, wajib dan terlarang juga untuk umatnya. Bukankan Rasul Saw wajib menghidupkan malam-malamnya dengan shalat malam dan tidak boleh menerima zakat? Oleh karena itu, jika ingin benar-benar meneladani Nabi Saw dengan apa yang dilakukannya, termasuk dalam pernikahannya, seharusnya wanita-wanita yang dinikahi adalah para janda, dan bertujuan untuk mensukseskan dakwah, atau membantu

dan menyelamatkan para wanita serta anaknya yang kehilangan penanggungjawab dalam keluarga, bukan poligami dengan menikahi wanita-wanita yang gadis, menarik dan memikat hati.⁴³

b) Pemikiran reaktif Quraish Shihab terhadap Yang Kontra dengan Praktik Poligami.

Menurut Quraish Shihab al-Qur'an sebagai satu perundang-undangan (pedoman hidup umat Islam), memuat aturan dan hukum bersifat menyeluruh yang relevan pada setiap waktu dan tempat, untuk mempersiapkan ketentuan hukum yang mungkin saja sewaktu-waktu bisa terjadi meskipun kejadian itu baru merupakan sekadar kemungkinan.

Untuk kelompok yang menolak praktik poligami hendaknya memperhatikan situasi di sekelilingnya. Bukankah pada umumnya usia wanita lebih panjang dari usia lelaki? Begitu pula realita akan potensi membuahi bagi laki-laki lebih lama dari pada potensi wanita, bukan saja karena wanita mengalami masa menstruasi, tetapi juga karena wanita mengalami menopause, sedangkan laki-laki tidak mengalami kedua hal tersebut. Begitu juga peperangan hingga saat ini masih terjadi, dan ini banyak merenggut nyawa laki-laki daripada perempuan.

Selanjutnya, bukankah kemandulan dan penyakit kelamin yang parah akibat penularan seksual lebih banyak terjadi kepada perempuan? Apakah yang bisa menjadi solusi ketika terjadi kasus seperti itu? Akan seperti apa kebutuhan biologis atau keinginan mempunyai keturunan bisa terpenuhi dengan sah dan halal? Pada waktu itu poligami menjadi solusi yang paling tepat. Akan tetapi, perlu diperhatikan kalau kebolehan di sini bukan anjuran apalagi kewajiban. Ketentuan poligami pada surah al-Nisa/4: 3 hanya memberi wadah untuk mereka yang diperhadapkan dengan kondisi dan kasus tertentu sebagaimana contoh-contoh di atas, lalu mereka menginginkan menikah lagi. Selain contoh-contoh tersebut, tentu masih banyak keadaan atau problem lainnya sehingga tidak alasan untuk menutup rapat atau mengunci pintu

⁴³ Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an, ...*, hal. 409-414.

poligami, dan tentunya sebagaimana syarat dan tuntutan yang ditawarkan al-Qur'an yang tidak mudah.

Jadi menurut Quraish Shihab, poligami bukan suatu kewajiban ataupun anjuran, tapi hanya suatu yang dibolehkan dengan syarat adil yang tidak ringan. Dan hanya dijadikan sebagai pintu darurat yang sangat kecil. Dalam pandangan Quraish Shihab, makna keadilan yang merupakan syarat poligami bukan pada keadilan immaterial (cinta dan kasih sayang) akan tetapi keadilan pada hal-hal yang bersifat material dan terukur. Sebagaimana yang termaktub pada surah al-Nisa/4: 129. Selanjutnya, orang yang melakukan poligami adalah orang yang mengerti dan memahami ilmu-ilmu tentang poligami, bukan hanya karena menuruti syahwatnya. Jadi intinya, kebolehan poligami diperuntukkan bagi mereka yang berada dalam kondisi darurat sebagai pintu darurat. Kemudian, orang yang berkeinginan berpoligami adalah orang yang mempunyai misi kemanusiaan.

d. Kajian Nasr Hamid Abu Zayd terhadap Ayat Poligami

1) Biografi Nash Hamid Abu Zayd

Nasr Hamid Abu Zayd lahir di desa Qahafah dekat kota Thanth, Mesir, pada 10 Juli 1943 dan hidup dalam sebuah keluarga yang religius. Bapaknya adalah seorang aktivis Ikhwanul Muslimin dan pernah dipenjara menyusul dieksekusinya Sayyid Quthb.⁴⁴ Sejak kecil Abu Zayd ditempa pendidikan keagamaan dari internalisasi pengajaran di lingkungan keluarga sendiri. Ia lulus sekolah Teknik di Thantha tahun 1960. Tahun 1968 menjadi mahasiswa jurusan Bahasa dan Sastra Arab, Fakultas Sastra Universitas Kairo. Pada tahun 1972 Abu Zayd memperoleh gelar sarjananya, kemudian melanjutkan program Magister pada tahun 1977, serta mendapat gelar Ph.D pada jurusan dan kampus yang sama tepat pada tahun 1981.

Karir akademik dimulai sebagai asisten dosen pada jurusan bahasa Arab, Fakultas Sastra tahun 1972. Pada tahun 1976 sampai 1987 Abu Zayd sebagai pengajar bahasa Arab di pusat diplomat dan menteri pendidikan. Abu Zayd juga mengajar studi Islam tahun 1982. Seiring karir akademis di

⁴⁴ Muhammad Furqan, "Kajian Hermeneutika Kontemporer: Studi Analisis atas Penafsiran al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd dan Hassan Hanafi", dalam *Jurnal Tafse*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2022, hal. 43.

Universitas Kairo, Abu Zayd telah menghasilkan berbagai karya di bidang studi keislaman. Karya-karya yang sudah dipublikasikan di antaranya adalah “*Al-Ittijâhât al-‘Aql fî al-Tafsîr: Dirâsah fî Qadiyah al-Majâz ‘inda al-Mu’tazilah*” dan “*Falsafah al-Ta’wil: Dirâsah fî Ta’wil al-Qur’ân ‘inda Muhyiddîn Ibn ‘Arabiyy*”, kedua karya ini merupakan tesis dan disertasi untuk memperoleh gelar magister dan Ph.D. di universitas tersebut. Abu Zayd juga menulis buku berjudul “*Maqfûm al-Nash: Dirâsât fî ‘Ulûm al-Qur’ân*” sebagai tawaran baru metodologi untuk memahami teks al-Qur’an. Buku ini merupakan respons terhadap berbagai wacana tentang proses dialektika teks dengan realitas dan proses pergulatan wacana keislaman. Selain itu, Abu Zayd juga menulis kitab yang berjudul *Dawâir al-Khauf: Qirâ’ah fî Khithâb al-Mar’ah*.⁴⁵

Dari sejarah perjalanan intelektualnya, terekam bahwa Abu Zayd pernah menjadi *fellow pada the Centre for Middle East Studies, the University of Pennsylvania, Philadelphia, Amerika Serikat* (1978), dan menjadi *visiting professor* di *Osaka University of Foreign Studies, Jepang* (1985-1989). Dari penjelajahan intelektualnya yang pertama itulah ia mengenal teori-teori hermeneutika modern. Bahkan setelah kembali ke Mesir, ia sempat menulis sebuah artikel tentang hermeneutika (sebuah review atas pemikiran F. Schleiermacher, W. Dilthey, Gadamer, Paul Ricoeur, dan ED. Hirsh). Sedangkan dari perjalanannya yang kedua, ia memiliki banyak waktu untuk menulis. Di akhir karir intelektualnya, tepatnya pada masa pengasingannya di Belanda, Abu Zayd diangkat menjadi professor di Universitas Leiden dan *Ibn Rushd chair of humanism and Islam di Universitas Utrecht, Belanda* (1995-2010).⁴⁶

2) Penafsiran Zahr Hamid Abu Zayd tentang Ayat Poligami

Nasr Hamid Abu Zayd adalah salah seorang cendekiawan Muslim yang mengkaji dan menafsirkan dengan harapan melahirkan tafsir al-Qur’an yang menekankan signifikansi dan relevansi teks bagi masyarakat kontemporer dalam istilah Abu Zayd yaitu *al-qirâ’ah al-muntijah*

⁴⁵ Syahridawaty, “Poligami dalam Dawâir al-Khauf: Qirâ’ah Khithâb al-Mar’ah Karya Nasr Hamid Abu Zayd”, dalam *Jurnal al-Qadha*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2020, hal. 130.

⁴⁶ Cucu Surahman, “Poligami Menurut Nasr Hamid Abu Zayd: Studi atas Pengaruh Pemikiran Tafsir terhadap Penetapan Hukum”, dalam *Jurnal Ijtihad*, Vol. 17, No. 2 Tahun 2017, hal. 158.

(pembacaan produktif) atas al-Qur'an. Metode dan proses penafsirannya tidak hanya terbatas pada makna literal teks, tetapi melakukan kajian yang lebih mendalam yaitu dengan berusaha menemukan tujuan akhir dari pewahyuannya.

Pada teori kontekstual Abu Zayd terdapat dua level yaitu: *pertama*, konteks al-Qur'an itu sendiri ketika diturunkan, hal ini meliputi konteks internal dan eksternal; dan *kedua*, konteks masa di mana akan diterapkannya signifikansi teks. Menurut Abu Zayd, penafsiran kontekstual (*al-qirâ'ah al-siyâqiyyah*) seharusnya mengikuti dua langkah ini yaitu, *pertama*, kembali pada makna konteks historis dan kultural teks; dan *kedua*, mengimplementasikan makna signifikansi (*maghẓâ*) pada konteks kontemporer.⁴⁷

Selain mempertimbangkan *asbâb al-nuzûl*, *nâsikh-mansûkh*, dan *makkiy-madaniy* seperti dalam ilmu usul fikih, menurut Abu Zayd, untuk menemukan makna kontekstual teks, maka seorang penafsir harus mengkaji teks dalam konteks sosio-historis masyarakat Arab abad ke tujuh Masehi, yaitu saat di mana al-Qur'an diturunkan. Inilah yang disebut oleh Abu Zayd dengan konteks eksternal teks (*al-siyâq al-khârijiy*).

Konteks eksternal ini sangat penting untuk diketahui oleh mufasir, karena dengan mengetahui konteks ini, seorang penafsir akan mengetahui apakah kandungan hukum dan aturan yang terdapat pada makna teks tersebut secara orisinal ditetapkan Islam atau berasal dari kultur masyarakat yang sudah ada sebelum Islam yang kemudian diakomodir dan disempurnakan oleh Islam. Menurut Abu Zayd, selain hal itu, terkait hubungan teks dengan realita di sekitarnya, konteks *khitâb* teks atau konteks al-Qur'an itu sendiri ketika diturunkan, termasuk di dalamnya sisi pengirim dan penerima, juga harus diberi perhatian.

Sedangkan konteks internal (*al-siyâq al-dâkhiliy*) teks, meliputi di dalamnya urutan kronologis turunya teks (*tartîb al-nuzûl*), konteks penyajian (*siyâq al-sard*), dan struktur linguistik teks (*tarkîb al-lughawiy*). Menurut Abu Zayd, pengkajian linguistik ini selain dapat digunakan untuk memahami makna struktur teks, juga dapat menyingkap

⁴⁷ Cucu Surahman, "Poligami Menurut Nasr Hamid Abu Zayd: Studi atas Pengaruh Pemikiran Tafsir terhadap Penetapan Hukum", ... , hal. 159-160.

makna yang tersirat (*al-maskûat 'anh*) pada teks. Menurutnya, makna yang terakhir ini adalah makna di balik struktur.

Dalam pandangan Abu Zayd bahwa salah satu tujuan mulia yang diinginkan oleh al-Qur'an adalah kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Menurutnya, teks-teks yang berhubungan kesetaraan ini tidak perlu ditakwilkan lagi. Terkait hal ini, penjelasan al-Qur'an menjadi rujukan Abu Zayd, yakni tentang posisi Adam dan Hawa ketika Allah menurunkan keduanya ke bumi karena memakan buah terlarang. Menurut Abu Zayd, bahwa keduanya bertanggungjawab atas perbuatan dosa tersebut, ini dengan tegas dijelaskan dalam al-Qur'an, dan oleh kerenanya hukuman patut didapatkan oleh keduanya, yaitu Adam dan Hawa.⁴⁸

Abu Zayd dalam menafsirkan al-Qur'an, yakni melalui langkah-langkah berikut:⁴⁹

- a) Menganalisis struktur bahasa dari ayat-ayat al-Qur'an dan mencari fakta historis yang melingkupinya baik *asbâb al-nuzûl* mikra dan makro.
- b) Menentukan tingkatan-tingkatan makna yang terkandung pada teks.
- c) Memahami teks dengan makna aslinya.
- d) Mencari makna yang tersisip pada suatu ayat.
- e) Mengkontekstualisasikan makna historis dari ayat yang dikaji dengan mengacu pada makna terselubung ayat tersebut.

Maka, ketika Abu Zayd Menafsirkan ayat tentang poligami pada surah al-Nisa/4: 3, ia mendiskusikan dalam tiga langkah, yaitu;

- a) Dalam konteks teks ayat itu sendiri. Dalam pandangan Abu Zayd, teks al-Qur'an merupakan teks kebahasaan (linguistik) sedangkan bahasa dari sebuah teks adalah budaya yang terbentuk dari interaksi sosial sehingga menghasilkan kultur budaya.⁵⁰ Abu Zayd memulai dengan memperlihatkan dua hal berbeda dalam wacana poligami, yaitu pernyataan menikahi apa yang dimiliki oleh tangan

⁴⁸ Cucu Surahman, "Poligami Menurut Nasr Hamid Abu Zayd: Studi atas Pengaruh Pemikiran Tafsir terhadap Penetapan Hukum", ..., hal. 165.

⁴⁹ Fikri Hamdani, *Nasr Hamid Abu Zaid dan Teori Interpretasinya*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, t.th. hal. 8.

⁵⁰ M. Tohir, "al-Qur'an dalam Pandangan Hermeneutika Nasr Hamd Abu Zayd", dalam *Jurnal al-Thiqah*, Vol. 2 No. Tahun 2019, hal. 22.

kananmu yakni budak perempuan atau tawanan perang sebagai selir, ini merupakan wacana untuk mempertahankan poligami, dan juga pernyataan lain yaitu maka nikahilah perempuan-perempuan yang kamu sukai, dua, tiga, atau empat. Menurut Abu Zayd dalam hal ini kesadaran akan historitas akan teks-teks keagamaan hilang sebagai teks linguistik dan bahwa bahasa adalah sebuah produk sosial dan kultural. Menurut Abu Zayd bahwa izin bagi seorang laki-laki untuk berpoligami hingga empat orang istri haruslah diletakkan dalam konteks hubungan antar manusia, khususnya hubungan antara laki-laki dan perempuan sebelum datangnya Islam. Dalam periode pra-Islam, sangat didominasi oleh hukum kesukuan, maka tidak ada batasan dalam berpoligami. Dalam konteks ini, seharusnya pembolehan untuk mempunyai istri sampai empat dipahami sebagai upaya awal dari langkah pembebasan. Pada pembebasan ini semestinya dipandang sebagai suatu perubahan kearah pembebasan perempuan yang didominasi oleh laki-laki. Jika demikian halnya, dalam konteks ini tetaplah dalam spirit al-Quran apabila kaum Muslimin pada saat ini mendukung bahwa seorang laki-laki cukup menikahi satu orang istri. Menurut Abu Zayd, Nabi Muhammad sebagai seorang pemimpin berpoligami, hal itu merupakan suatu yang sudah lazim dipraktikkan oleh seorang pemimpin pada zaman pra-Islam, yang belum dihapus ketika Islam datang, bahkan oleh Nabi Muhammad Saw sendiri.

- b) Meletakkan teks dalam konteks al-Qur'an secara menyeluruh. Abu Zayd ingin mengungkap sesuatu yang tersirat atau implisit. Dalam konteks poligami, ayat al-Qur'an yang menjadi fokusnya yaitu ayat yang menyarankan lelaki untuk memiliki seorang istri saja apabila dikhawatirkan tidak bisa berbuat adil. Ayat yang dimaksudkan adalah: "jika kamu takut tidak bisa berbuat adil (terhadap mereka), maka nikahi seorang saja". Apatah lagi pada ayat lain, yakni surah al-Nisa/4: 129 menegaskan bahwa siapapun tidak akan mampu berbuat adil dalam kehidupan poligami.

Secara eksplisit ayat 129 dari surah al-Nisa ini memerintahkan laki-laki yang berpoligami untuk bersikap adil di antara para istrinya meski di lain sisi juga menegaskan bahwa hal demikian tidak mungkin bisa

dilakukan sebab sifat dasar pada diri manusia tidak memungkinkannya. Berdasarkan hal tersebut, maka Abu Zayd berpandangan bahwa pada zaman modern sekarang ini praktik poligami tidak bisa diterapkan. Pada urainnya terhadap ayat tersebut mempertegas pada pengandaian atau perumpamaan yang menggunakan huruf “*law*” yang berarti jika. Menurutnya, ini menandakan negasi terhadap *jawâb al-syarh* karena negasi yang sama juga terjadi pada kondisi *syarh* terkait. Menurutnya, hal lain yang juga tidak boleh dikesampingkan adalah penggunaan partikel “*lan*” (tidak akan pernah) yang berfungsi sebagai koroborasi atau membenaran frasa di awal kalimat bahwa “kemampuan berlaku adil” adalah sebuah kemustahilan.⁵¹ Maka dari itu, Abu Zayd berkesimpulan perihal adanya negasi ganda, yakni negasi total terhadap kemungkinan berlaku adil dan penyangkalan terhadap kemungkinan memiliki keinginan kuat untuk berlaku adil.⁵²

Kesimpulan tersebut selaras dengan kerangka berpikir dasar Abu Zayd yang memetakan *mabda'* (prinsip), *qâidah* (kaidah), dan *hukm* (hukum). Kebebasan, hak hidup, dan kebahagiaan, menurutnya adalah *mabda'*. Sementara itu, *qâidah* adalah derivasi bagian dari *mabda'* sehingga cabang tidak boleh menyalahi pokok. “Jangan berzina, jangan mencuri, jangan mengganggu orang lain, dan jangan membuat kesaksian palsu” menurutnya merupakan *qâidah* yang muncul dari tiga point *mabda'* tadi. Dalam konteks yurisprudensi Islam, tujuan universal syariat (*al-maqâshid al-kulliyah li al-syarî'ah*) adalah seperti yang ada dalam gagasan al-Syathibiy, yakni perlindungan terhadap agama, harta, akal, martabat, dan kehidupan. Abu Zayd memandang bahwa kelima prinsip ini muncul dari teori hukum Islam (*ushûl al-fiqh*). oleh karena itu, ditawarkannya tiga prinsip bersifat umum yang menurutnya universal. *Pertama*, rasionalisme (*aqlâniyyah*) sebagai antitesis dari *jâhiliyyah* dalam hal ini, mentalitas kesukuan dan tindakan emosional. *Kedua*, kebebasan (*hurriyah*) sebagai antitesis dari berbagai macam bentuk perbudakan (*'ubudiyyah*), dan

⁵¹ Mochammad Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Quran: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd*, Cet. I, Jakarta: Teraju, 2003, hal. 140.

⁵² Wely Dozan, “Aplikasi Pendekatan Hermeneutika al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd terhadap QS. al-Nisa/4: 3 dan al-Nahl/16: 3-4”, dalam *Jurnal Revelatia*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2020, hal. 111.

ketiga, keadilan (*'adālah*) sebagai antitesis dari sifat eksploitasi manusia (*zhulm*).⁵³

Dalam konteks poligami, keadilan adalah *mabda'* (prinsip) sementara untuk memiliki istri sampai empat orang adalah *hukm*. *Hukm* tidak bisa menjadi *qā'idah* apalagi menjadi *mabda'*. *Hukm* adalah bersifat kasuistik, peristiwa spesifik, dan relatif karena bisa saja berubah, mengikuti perubahan situasi dan kondisi yang melingkupinya. Ketika terdapat pertentangan antara *mabda'* dan *hukm*, yang maka *hukm* harus dikesampingkan untuk mempertahankan *mabda'*. Al-Qur'an tidak menentukan untuk mempertahankan *mabda'*. Dalam masalah poligami al-Qur'an juga tidaklah menetapkan hukum (*tasyrī'*), namun al-Qur'an menetapkan sebuah limitasi terhadap poligami. Abu Zaid berpendapat bahwa secara tersamar atau tidak langsung al-Qur'an melarang poligami, dengan limitasi tersebut menjadi sebuah indikasi akan pelarangan (pengharaman) secara tersamar (*al-tahrīm al al-dhimniy*).⁵⁴

- c) Berdasarkan dua langkah di atas, Abu Zayd menawarkan sebuah pembaharuan hukum Islam. Poligami dalam hukum Islam klasik diklasifikasikan ke dalam bab hal-hal yang *al-mubāhāt* (diperbolehkan), menurut Abu Zayd term pembolehan pada bab tersebut tidaklah sesuai karena pembolehan terkait dengan hal yang tidak dibicarakan oleh teks, sedangkan pembolehan poligami yang terdapat dalam al-Qur'an pada dasarnya adalah sebuah limitasi dari poligami tidak terbatas yang lazim dipraktikkan sebelum datangnya Islam. dengan tegas Abu Zayd berpendapat bahwa “pembatasan tidak berarti pembolehan”.

Namun pada kenyataannya, poligami pun tidak masuk dalam bab pelarangan (pengharaman) terhadap hal yang diperbolehkan (*tahrīm al-mubāhāt*). Berdasarkan atas distingsi adil lahiriyah pada ayat poligami, maka poligami haruslah diperlakukan sebagai *hukm*, yang tidak bisa menjadi sebuah *qā'idah*, apalagi menjadi *mabda'*. *Mabda'*nya adalah keadilan, merupakan sesuatu yang harus dipertahankan dalam level *qā'idah* dan *hukm*.

⁵³ Mochammad Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Quran: Teori Hermeneutika Nasr Hamd Abu Zayd*, ..., hal. 140.

⁵⁴ Wely Dozan, “Aplikasi Pendekatan Hermeneutika al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd terhadap QS. al-Nisa/4: 3 dan al-Nahl/16: 3-4”, ..., hal. 113.

Jika diperhatikan dengan seksama Abu Zayd memberikan kesimpulan yang cukup mengambang tentang argumennya mengenai poligami, namun apabila diikuti argumennya tentang pelarangan secara tersamar di atas, dan poligami sebagai *hukm* yang tidak boleh merusak *qâ'idah* dan *mabda'*, maka akan sampai pada sebuah konklusi bahwa praktik poligami haruslah dilarang.⁵⁵

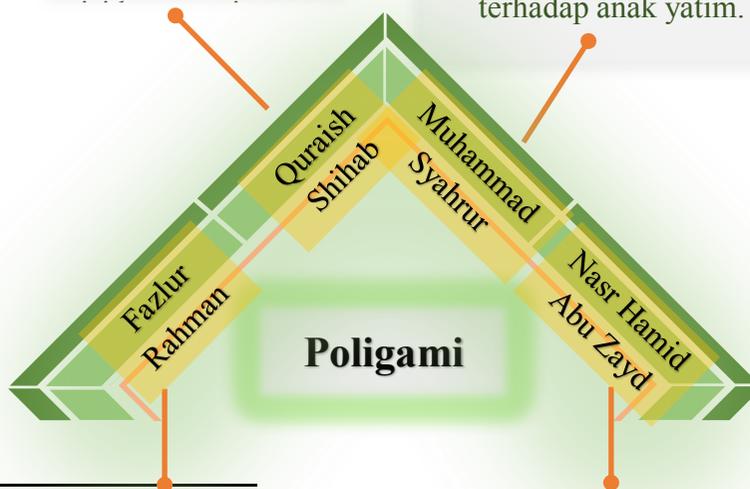
Untuk lebih memudahkan dalam memahami tentang hasil kajian mufasir kontemporer tersebut di atas, maka dapat dilihat pada bagan berikut ini:

Bagan IV.1.
Hasil Kajian Muhammad Syahrur, Fazlur Rahman, Quraish Shihab, dan Nasr Hamid Abu Zayd tentang Ayat Poligami.

Poligami bukan kewajiban ataupun anjuran, tetapi hanya sebatas diperbolehkan dengan syarat yang tidak ringan, serta hanya dijadikan sebagai pintu darurat kecil dan mempunyai

Poligami diperbolehkan, bahkan dianjurkan dengan syarat:

1. Jumlah maksimal perempuan yang boleh dinikahi yaitu empat orang.
2. Istri kedua, ketiga, dan keempat harus janda yang memiliki anak yatim.
3. Adanya rasa khawatir untuk tidak dapat berlaku adil terhadap anak yatim.



⁵⁵ Siti La'ny, 'Relevansinya dengan Realitas', *al-Ahwal*, Vol. 1

Poligami sebatas pembolehan dengan syarat adil yang ketat. akan tetapi, secara perlahan poligami harus dilarang kecuali berada pada kondisi yang sangat darurat

in Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Ahwal*, 1974

Poligami merupakan sesuatu yang dilarang. Adanya persyaratan untuk berlaku adil dan limitasi pada poligami mengisyaratkan bahwa adanya pelarangan yang tersembunyi

Menilik dari kajian beberapa mufasir kontemporer yang telah penulis paparkan di atas perihal isu poligami, maka didapati bahwa mufasir mengkaji ayat-ayat yang berkaitan dengan poligami dengan teori dan pendekatan yang berbeda. Hasil dari kajian mereka pun berbeda dalam menyikapi isu poligami ini, di mana Muhammad Syahrur membolehkan bahkan menganjurkan poligami bagi siapa saja yang bisa memenuhi tiga syarat ketat yang telah dipersyaratkannya, lain halnya dengan Falur Rahman dan Quraish Shihab yang berpandangan bahwa poligami bukanlah suatu kewajiban ataupun anjuran, poligami hanyalah pembolehan dengan syarat yang ketat dan dalam keadaan darurat. Lalu kemudian berbeda dengan pendapat Nasr Hamid Abu Zayd yang mengatakan poligami adalah sesuatu yang tidak diperbolehkan, dengan asumsi bahwa poligami merupakan suatu praktik sebelum datangnya Islam, lalu kemudian Islam membatasi dengan bolehnya beristri empat orang. Namun dengan tegas Abu Zayd mengatakan bahwa pembatasan di sini bukan berarti pembolehan.

Dari uraian di atas, hal yang penulis perlu *stressing* adalah *statement* Abu Zayd yang mengatakan “pembatasan bukan berarti pembolehan”. Menurut analogi penulis, mungkin pernyataan Abu Zayd benar, akan tetapi ketika pernyataan tersebut dijadikan dalil untuk pelarangan poligami, bisa jadi kurang tepat. Karena kalau diamati poligami secara historis dan tekstual, tidak ada yang secara eksplisit melarang praktik poligami, yang ada pembolehkan poligami itu sendiri. Termasuk praktik poligami sebelum Islam, juga diperbolehkan pada saat itu. Lalu kemudian Islam datang dan membatasi poligami, dibolehkan dengan batasan empat orang istri saja. Jadi menurut hemat penulis, yang perlu digarisbawahi di sini adalah pembatasan dalam syariat Islam itu bukan pembatasan dari segi hukum (boleh atau tidaknya poligami secara mutlak). Akan tetapi pembatasan di sini adalah pembatasan dari sisi kuantitas, Islam

membatasi praktik poligami dengan empat orang istri dari yang tidak ada batasannya sebelum Islam. itu artinya bahwa hukum yang ada sebelum adanya pembatasan tetap pada kebolehan selama masih dalam batasan yang syariat Islam tentukan. Ini masuk dalam salah satu rana *syar'u man qablanâ*, bagaimana syariat Islam menyikapi syariat sebelum datangnya Islam. Ada syariat sebelum Islam terakomodir sepenuhnya dalam syariat Islam, ada syariat sebelum Islam terakomodir tetapi mengalami perbaikan dan penyempurnaan oleh syariat Islam, dan ada syariat sebelum Islam yang tertolak sepenuhnya oleh Islam. Jadi, kalau kita cermati masalah poligami ini termasuk sesuatu yang terakomodir oleh Islam, namun mengalami perbaikan dan penyempurnaan.

Dalam cermatan pulis, baik itu dari aspek historis ataupun teks ayat yang berkaitan dengan poligami, maka orientasi dan pesan yang ingin disampaikan al-Qur'an adalah masalah sosial dan keadilan, karena tujuan utamanya adalah memberi solusi atas masalah sosial dan ketidakadilan yang terjadi pada saat itu yaitu dengan menyantuni para janda dan anak yatim, termasuk di dalamnya berbuat adil terhadap diri dan harta mereka. Jika demikian halnya, mungkinkah poligami hanya merupakan salah satu solusi alternatif atas permasalahan sosial, bukan satu-satunya solusi? jadi poligami sangat mungkin bisa untuk dihapus ketika menemukan solusi alternatif lain, badan-badan sosial atau LSM misalnya. Namun pada kenyataannya bukan hanya aspek sosial dan keadilan yang mendorong seseorang hendak berpoligami, akan tetapi ada aspek lain yang membuat seseorang hendak berpoligami yaitu aspek darurat. Misalnya, istri mandul atau mengidap penyakit tertentu sehingga tidak bisa memberikan keturunan, atau hal lain yang sifatnya darurat. Dari aspek inilah yang kemudian menjadikan poligami belum memungkinkan untuk dilarang atau bahkan dihapuskan secara legal.

2. Riba

Term riba dalam bahasa arab berasal dari rangkaian huruf *ra-ba-wa* atau *ra-ba-a* yang arti dasarnya adalah tambahan, pertumbuhan, dan ketinggian. Maka, kalimat *rabâ al-syai'u yarbû idzâ zâda* berarti sesuatu dikatakan tumbuh jika ia bertambah.⁵⁶

Riba secara etimologi berarti *ziyâdah* (tambahan). Dalam pengertian lain, secara kebahasaan, riba juga berarti tumbuh dan bertambah besar. Sedangkan riba menurut Ibnu al-Arabiy al-Malikiy yaitu tambahan yang diambil dengan tidak adanya suatu transaksi

⁵⁶ Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, Dimasyq: al-Ahâliy li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî', 1990, hal.467.

pengganti atau penyeimbang yang dibenarkan syariat.⁵⁷ Maksud dari transaksi pengganti atau penyeimbang yakni transaksi muamalah atau bisnis yang dapat membenarkan bahwa penambahan yang terjadi itu adil.

Secara leksikal, kata riba secara berarti bertambah, membesar, tumbuh, menjadi lebih banyak, berkembang, atau naik. *Rabâ* dalam bahasa Arab adalah kata kerja lampau yang berarti bertambah dan berkembang. Maka, *Rabâ al-mâl* artinya harta telah itu bertambah atau berkembang. *Al-rabiyah* artinya bukit atau bagian dari bumi atau tanah yang meninggi atau menonjol ke atas. *Rabâ fulân al-rabiyah* artinya orang itu menjelajahi atau menaiki bukit. *Rabautu* atau *rabaytu fî hajrihî* artinya saya tumbuh (dibesarkan) dalam pemeliharaannya.⁵⁸

Dalam jurnal *Justicia Ekonomika* disebutkan bahwa, menurut al-Raziy, riba secara bahasa (*lughah*) berarti tambahan. Menurut al-Shabuniy, riba merupakan tambahan yang mutlak. Al-Jurjaniy berpendapat bahwa riba adalah tambahan (*ziyâdah*). Riba menurut al-Shabuniy adalah suatu tambahan yang didapatkan oleh pemberi pinjaman atas perumbangan waktu meminjam. Selain itu, al-Jurjaniy berpendapat bahwa tambahan yang tidak mempunyai bandingan bagi salah satu dari orang yang berakad disebut riba. Mazhab Syafi'i mengatakan riba merupakan suatu transaksi menggunakan imbalan yang tidak diketahui besarnya dan berapa waktu penundaannya untuk barang yang dipertukarkan. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa riba secara bahasa maupun istilah yaitu pengambilan nilai tambahan di suatu akad tanpa adanya perhitungan yang jelas atau dapat disebutkan dengan tambahan atas pokok pinjaman.⁵⁹

Akan tetapi pengertian riba yang dimaksudkan di sini, yakni adanya penambahan atas jumlah yang harus dibayarkan dalam hutang piutang, peminjaman atau memberikan tambahan dalam jumlah yang tidak ada imbalannya ketika tukar-menukar benda riba. Maka dari itu, konklusi dari kata riba adalah tambahan yang diambil dari harta pokok atau modal secara tidak layak, baik itu dalam hutang piutang maupun jual beli.⁶⁰

⁵⁷ Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syari'ah dari Teori ke Praktek*, Jakarta: Gema Insani, 2001, hal. 38.

⁵⁸ Nur hadi, "Bunga Bank antar Halal dan Haram", dalam *Jurnal Nur El-Islam*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2017, hal. 55-56.

⁵⁹ Meriyati dan Sarah Lutfiyah Nugraha, "Konsep Riba dan Bunga Bank dalam al-Qur'an dan Hadis: Studi Perbandingan Perspektif Hukum Ekonomi Syariah", dalam *Jurnal Justicia Ekonomika*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2022, hal. 380.

⁶⁰ Nur hadi, "Bunga Bank antar Halal dan Haram", ..., hal. 56.

Secara garis besar, riba dibagi ada dua macam yaitu, riba *nasî'ah* dan riba *fadhhl*.

Pertman, riba *nasî'ah* adalah suatu tambahan dari pokok pinjaman yang dipungut dan diterima oleh pihak kreditor dari pihak debitur atas kompensasi terhadap penundaan pinjaman yang diberikan.⁶¹ Allah melarang dan mengharamkan aktivitas demikian. Sebaliknya, Allah menganjurkan untuk memberikan waktu tenggang untuk orang yang kesulitan dalam membayar hutang, dan lebih baik menyedekahkan sebagian atau semua hutangnya, ini sebagaimana firman Allah SWT dalam surah al-Baqarah/2: 280.⁶² Ayat tersebut menjelaskan dan memberi pelajaran berharga untuk berbesar hati sekiranya mau mengikhlaskan uang pinjaman yang diberikan kepada yang sedang kesulitan dan tidak mampu untuk mengembalikannya, karena Allah akan menggantinya dengan pahala sedekah.

Kedua, riba *fadhhl*, adalah transaksi suatu barang yang sejenis dan disertai tambahan, baik berupa uang maupun berupa makanan. Istilah dari riba *Fadhhl* diambil dari kata *al-fadhhl*, yang artinya tambahan dari salah satu jenis barang yang dipertukarkan dalam proses transaksi. Di dalam keharamannya syariat telah menetapkan dalam enam hal terhadap barang ini, yaitu: emas, perak, gandum putih, gandum merah, kurma, dan garam. Jika dari enam jenis barang tersebut ditransaksikan secara sejenis disertai tambahan, maka hukumnya haram. Sebagaimana disebutkan dalam sebuah hadis Rasulullah Saw berikut:

عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالْمِلْحُ بِالمِلْحِ، مِثْلًا بِمِثْلٍ. سِوَاءَ بِسِوَاءٍ. يَدًا بِيَدٍ. فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ، فَبَيْعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ، إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ.

*Dari Ubadah bin Shamit berkata: Rasulullah bersabda: "Emas dengan emas, perak dengan perak, bur dengan bur, sya'ir dengan sya'ir, tamr dengan tamr, garam dengan garam, kadarnya harus semisal dan sama, harus dari tangan ke tangan (kontan). Jika jenisnya berbeda, maka juallah sesuka kalian, selama dilakukan dari tangan ke tangan (kontan)". (HR. Muslim).*⁶³

a. Kajian Muhammad Syahrur terhadap Ayat Riba

⁶¹ Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, Jil. 5, Cet. 1, Jakarta: Tinta Abadi Gemilang, 2013, hal. 107.

⁶² Saleh al-Fauzan, *Fiqh Sehari-hari*, Cet. 1, Jakarta: Gema Insani, 2006, hal. 390-391.

⁶³ Muslim ibn Hajjaj al-Qusyairiy al-Nisaburiy, *Shahîh Muslim*, ..., hal. 778.

Menurut Muhammad Syahrur bahwa dalam pengalihan harta benda, manusia memiliki tiga model distribusi sebagai alternatif yaitu riba, zakat, dan sedekah.⁶⁴

Pertama; riba, berulang-ulang kata riba disebutkan dalam al-Qur'an. Muhammad Syahrur menyatakan bahwa, ayat al-Qur'an yang berbicara tentang riba dan terdapat ketetapan batas maksimal bunga atau tambahan di dalamnya yakni firman Allah surah Ali Imran/3: 130.⁶⁵

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kepada Allah agar kamu beruntung.

Menurut Muhammad Syahrur, pada perkara riba Allah menetapkan batas maksimal yang tidak boleh dilampaui sebagaimana disebutkan dalam ayat di atas. Selain batasan maksimal yang tidak boleh dilampaui, menurut Muhammad Syahrur, Allah juga menetapkan batas netral atau nol, sebagaimana firman Allah dalam surah al-Baqarah/2: 279, pada redaksi “*wa in tubtum falakum ru'usu amwâlikum*” (akan tetapi, jika kamu bertobat, kamu berhak atas pokok hartamu).

Kedua; zakat dan sedekah, yaitu sejumlah harta yang diberikan oleh kepada orang lain dari seseorang tanpa persyaratan apapun. Namun terdapat hal yang membedakan antara zakat dan sedekah yakni zakat adalah salah satu kewajiban dalam Islam dan merupakan batas minimal pemberian atau batas minimal jumlah yang disedekahkan. Salah satu ayat yang berbicara masalah zakat yaitu firman Allah dalam surah al-Taubah/9: 60.

إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Sesungguhnya zakat itu hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, para amil zakat, orang-orang yang dilunakkan hatinya (mu'alaf), untuk (memerdekakan) para hamba sahaya, untuk (membebaskan) orang-orang yang berutang, untuk jalan Allah dan untuk orang-orang yang sedang dalam perjalanan (yang

⁶⁴ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, ..., hal. 45.

⁶⁵ Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, ..., hal. 468.

memerlukan pertolongan), sebagai kewajiban dari Allah. Allah Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana.

Pada redaksi “*innamâ al-shadaqâtu*” dalam ayat ini disebutkan oleh Allah untuk mengawali pihak-pihak yang berhak menerima zakat. Kemudian, pada redaksi tersebut dapat dipahami bahwa zakat merupakan salah satu bentuk sedekah, dan terma sedekah merupakan bentuk umum yang mencakup zakat di dalamnya.

Menurut Muhammad Syahrur, dari ayat ini diketahui bahwa zakat yang bersifat wajib berada pada batas minimal pemberian yang secara matematis, yakni berada pada daerah negatif dalam teori hududnya. Batas minimal ini dapat dilampaui melalui mekanisme sedekah, tetapi tidak boleh kurang dari batas minimalnya. Pada posisi ini Allah memaparkan kelompok manusia mana yang berhak mendapatkan sedekah. Dengan kata lain, pada sisi kuantitas batas ini bersifat terbuka dan Allah memberi arahan berkaitan dengan sisi kualitasnya, atau kepada siapa harta ini harus disedekahkan.⁶⁶

Pada surah al-Taubah/9: 60 ini tidak ada ketentuan batasan hukum menurut Muhammad Syahrur. Oleh karena itu, dalam masalah ini terbuka ruang ijtihad untuk menambah atau mengurangi jumlah kategori pihak-pihak penerima zakat. Sebagaimana kebijakan Umar bin Khattab pada masa pemerintahannya, beliau menghapus kategori orang-orang yang dilunakkan hatinya dari kelompok yang berhak mendapatkan zakat. Hal ini dilakukan oleh Umar bin Khattab karena beliau mengetahui bahwa ayat ini bukan termasuk ayat hudud.⁶⁷

Maka dari itu, pada surah Ali Imran/3: 30 terdapat ketentuan yang mengandung arti bahwa tambahan yang belipat ganda (*adh'âfan mudhâ'afah*) tidak boleh dilanggar atau dilampaui, sedangkan zakat di atas 2,5% sebagai batas minimal boleh untuk dilampaui. Kelebihan zakat itulah yang kemudian menjadi sedekah.⁶⁸

tepat berada di antara kedua posisi tersebut di atas terdapat batas tengah yang disimbolkan dengan titik nol pada persilangan kedua sumbu. Yang termasuk dalam batas tengah ini adalah pinjaman tanpa bunga (*qardh al-hasan*). Dalam kondisi tertentu, sangat mungkin pihak kreditor memberi pinjaman tanpa bunga

⁶⁶ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, ..., hal. 48.

⁶⁷ Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, ..., hal. 469.

⁶⁸ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 206-207.

terhadap mereka yang berhak menerima sedekah dan diberi bantuan. Ini merupakan bentuk aplikasi dari batas minimal yakni bunga nol persen.

Secara umum para ulama sepakat akan keharaman riba. Hal itu dianggap sebagai upaya eksploitasi orang kaya terhadap orang melarat. Al-Qur'an memotret dengan tegas dan jelas peristiwa yang terjadi pada masa Nabi Saw tentang perilaku riba. Bukan hanya perilaku riba yang dilarang, akan tetapi para pelakunya juga mengutuk dan dikumandangkan genderang perang, serta divonis sebagai penghuni neraka. Kecaman al-Qur'an tersebut dapat dilihat pada surah al-Baqarah/2: 275, 276, dan 279 serta Ali Imran/3: 131. Dalam kaitannya dengan hal ini, Muhammad Syahrur juga menyepakati bahwa riba merupakan sesuatu yang sangat dilarang dalam syariat Islam.

Namun, Muhammad Syahrur merasa ada kepentingan untuk menjelaskan lebih detail ketika riba dipersepsikan sama dengan bunga dalam sebuah lembaga keuangan. Dengan menggunakan metode linguistik, Muhammad Syahrur mencoba menyelidiki dan mengkaji ayat-ayat yang berhubungan dengan riba, sehingga pada akhirnya dia membuat garis tegas pada empat hal yang mestinya menjadi perhatian, yaitu:

Pertama, riba berkaitan dengan sedekah. Kesimpulan ini diambil dari surah al-Baqarah/2: 276 yang artinya: “Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah. Dan Allah tidak menyukai orang yang tetap dalam kekafiran dan tetap berbuat dosa.” Term riba dilawankatakan dengan sedekah, di mana Allah akan menyuburkan sedekah dan memusnahkan riba.

Kedua, riba berkaitan dengan zakat. Hal ini diambil dari surah al-Rum/30: 39 yang artinya: “Dan sesuatu riba (tambahan) yang kamu berikan agar dia menambah pada harta manusia, maka riba itu tidak menambah pada sisi Allah. Dan apa yang kamu berikan berupa zakat yang kamu maksudkan untuk mencapai keridhaan Allah, maka (yang berbuat demikian) itulah orang-orang yang melipatgandakan (pahalanya)”. Term riba di sini diantonimkan dengan term zakat yang mana riba tidak akan menambah kebaikan apapun di sisi Allah, sedangkan zakat akan diberi ganjaran pahala yang berlipat ganda dari Allah SWT.

Ketiga, penetapan batas maksimal atas bunga pinjaman. Limitasi ini diambil dari surah Ali Imran/3: 130 yang artinya: “Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda, dan bertawakallah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan.” Redaksi “adh’âfan

mudhâ'afah” dipahami sebagai tambahan yang melebihi 100% dari pokok pinjaman. Ayat ini membatasi agar tambahan atas pinjaman berada di bawah 100% dari uang pokok pinjaman.

Keempat, adanya bunga nol persen dalam pinjaman. Menurut Muhammad Syahrur, hal ini diisyaratkan dalam surah al-Baqarah/2: 279 yang artinya: Artinya: “Maka jika kamu tidak mengerjakan (meninggalkan sisa riba) maka ketahuilah bahwa Allah dan Rasul-Nya akan memerangimu. Dan jika kamu bertaubat (dari pengambilan riba), maka bagimu pokok hartamu, kamu tidak menganiaya dan tidak pula dianiaya.” Redaksi “*falakum ru'ûsu amwâlikum*”, bagimu pokok hartamu, dipahami sebagai adanya pinjaman dengan suku bunga 0%.⁶⁹

Dalam pandangan Muhammad Syahrur terhadap ayat-ayat yang mengaitkan antara riba dengan sedekah dan zakat di atas, bahwa dalam keadaan tertentu riba memang bertentangan dengan dua term tersebut. Riba sangat jelas merugikan orang lain, ada unsur eksploitasi terhadap orang-orang yang lemah. Sedangkan zakat dan sedekah bertujuan membantu orang-orang yang lemah. Di sisi lain, Muhammad Syahrur juga mengatakan zakat berbeda dengan sedekah. Sedekah merupakan pemberian sukarela kepada orang-orang lemah, sementara zakat adalah sebuah kewajiban dalam Islam berupa pemberian oleh orang tertentu kepada orang tertentu dan dengan syarat-syarat tertentu pula. Sebagai kegiatan yang bersifat pemberian sukarela tanpa imbalan, zakat merupakan bagian dari sedekah, sebagaimana disebutkan dalam surat al-Taubah/9: 60 di mana term zakat diwakilkan dengan term sedekah. meski sedekah bersifat lebih umum, sementara zakat lebih khusus. Oleh karena itu, zakat merupakan batas minimal (*al-hadd al-adnâ*) dari sedekah atau hibah yang merupakan kewajiban dalam Islam, menurut Muhammad Syahrur.⁷⁰

Menurut Muhammad Syahrur, batasan maksimal (*al-hadd al-a'lâ*) dari perkara riba adalah dua kali lipat dari pinjaman pokok. Artinya kreditor tidak boleh menggandakan bunga pinjaman lebih dari 100% dari pokok pinjaman. Jika tambahan tersebut melewati *al-hadd al-a'lâ*, maka terjadi riba yang tidak diperbolehkan dengan menerapkan surah Ali Imran/3: 130.

Di antara *al-hadd al-adnâ* dan *al-hadd al-a'lâ* terdapat nilai 0% (nol). Nilai ini berada di antara kelompok yang harus diberi sedekah dan kelompok penerima pinjaman. Artinya nilai ini

⁶⁹ Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, ..., hal. 468.

⁷⁰ Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, ..., hal. 468.

diperuntukkan bagi kelompok orang-orang yang hanya mampu untuk meminjam tetapi tidak mempunyai kemampuan untuk membayarnya. Oleh karena itu, sesuai dengan surah al-Baqarah/2: 279, maka mereka hanya diwajibkan membayar pinjaman pokoknya saja. Dari uraian di atas, Muhammad Syahrur mengerucutkan pembahasannya tentang riba pada 3 kondisi, yaitu:

Kondisi pertama, riba terjadi ketika pemberian pinjaman diperuntukkan kepada golongan lemah, dalam hal ini orang fakir, miskin, dan lainnya yang disebut sebagai *tsamâniyah ashnâf*. Sebenarnya mereka tidak mampu meminjam dan tidak mampu membayar pinjaman yang diberikan, apatah lagi disertai bunga. Oleh karena itu, jika golongan ini diberi pinjaman dan sertai tambahan, maka itu terlarang sesuai surah al-Baqarah/2: 275.

Kondisi kedua, riba terjadi ketika pemberian pinjaman disertai dengan bunga diberikan kepada kelompok yang hanya mampu mengembalikan pokok pinjamannya saja. Mereka ini berada pada kondisi zero yang semestinya diberi pinjaman lunak (*qardh hasan*). Kondisi ini sesuai dengan apa yang disebutkan dalam surah al-Baqarah: 279. Dalam konteks kelompok penerima sedekah, keadaan ini termasuk *al-hadd al-a'lâ* atas batas maksimalnya. Oleh karena itu, tindakan bersedekah menjadi lebih baik terhadap kondisi zero tersebut. Hal ini sesuai dengan surah al-Baqarah/2: 280, “*Dan (menyedekahkan sebagian atau semua hutang) itu, lebih baik bagimu jika kamu mengetahui.*”

Kondisi ketiga, riba terjadi ketika pinjaman diberikan kepada golongan yang bukan termasuk golongan penerima sedekah dan golongan penerima *qardh hasan*, tetapi diberi pinjaman dengan bunga yang berlipat ganda, melebihi dua kali lipat dari pinjaman pokok. Golongan ini bisa terdiri dari para, pengusaha, pedagang, industriawan, petani sukses, pekerja profesional, dan lain-lain. Namun jika tambahan pinjaman lebih dari dua kali lipat, maka dilarang agama. Keadaan ini berlaku surah Ali Imra/3: 30. Kondisi ini merupakan kondisi paling tinggi, yang menjadi batas maksimal dalam bunga pinjaman.⁷¹

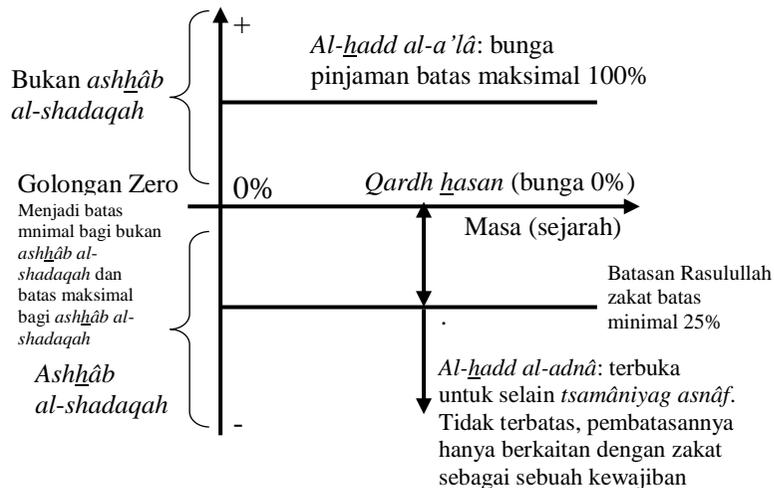
Untuk memberi pemahaman yang lebih jelas mengenai apa yang digagasnya tentang riba dengan berbagai kondisinya, maka Muhammad Syahrur membuat sebuah ilustrasi sebagai berikut:⁷²

Ilustrasi IV.1.

⁷¹ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, ..., hal. 48-50.

⁷² Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, ..., hal. 471.

Riba, Zakat, dan Sedekah Kaitannya dengan Teori Hudud Muhammad Syahrur



Ilustrasi tersebut menggambarkan beberapa poin, yaitu:

- 1) Simbol positif (+) dan negatif (-) diambil dari pemahaman eksistensi harta secara material (duniawi). Pinjaman dan pengembalian pinjaman disertai bunga disimbolkan dengan positif (+) karena harta menjadi bertambah dan berkembang melalui aktivitas tersebut. Sedangkan sedekah disimbolkan dengan negatif (-) karena dengan kasat mata pemberian harta berupa sedekah harta menjadi berkurang karena sifatnya sukarela dan tanpa imbalan. Meski di sisi Allah tidak seperti itu, malah yang terjadi adalah hal sebaliknya. Secara immaterial (ukhrawi) harta yang disedekahkan sesungguhnya menyebabkan harta berkurang tapi bertambah berkali lipat dalam bentuk pahala di kehidupan akhirat.
- 2) Klasifikasi tiga kondisi pada sisi kiri ilustrasi menunjukkan bahwa kelompok pertama yaitu kelompok orang yang berhak menerima sedekah (*ash-hâb al-shadaqah*), ini berada di posisi paling bawah dengan simbol negatif. Keadaan kelompok ini tidak mempunyai kemampuan untuk meminjam apalagi mengembalikan apa yang dipinjamannya. Karena kondisi ekonomi dan sosial telah menjadikan mereka kelompok mencukupi kebutuhan hidupnya dari bantuan sedekah. Kemudian, kelompok kedua yaitu bukan dari kelompok orang yang berhak menerima sedekah (*ghayr ash-hâb al-shadaqah*), ini berada pada posisi paling atas dengan simbol positif. kelompok ini termasuk kelompok pemberi bukan terberi, penyantun bukan

disantuni, memiliki kemampuan meminjam dan melunasinya. Sedangkan kelompok terakhir adalah kelompok yang berada di antara dua kelompok sebelumnya. kelompok ini sebenarnya memiliki kemampuan meminjam tapi sangat sulit bahkan tidak mampu membayarnya. Karena hal tertentu menyebabkan kelompok ini kekurangmapanan dari segi ekonomi. Oleh karena itu, kelompok ini disimbolkan dengan nol (0).

- 3) Teori hudud Muhammad Syahrur mengatur ketiga keadaan di atas. *al-Hadd al-a'lâ* diterapkan untuk membatasi besarnya bunga pinjaman, di mana batas maksimal yang tidak boleh dilewati adalah pinjaman yang memberi bunga sebanyak dua kali lipat dari pinjaman pokok dalam jangka waktu tertentu. Sedangkan *al-hadd al-adnâ* adalah pemberian tanpa imbalan yaitu berupa sedekah kepada *ashhâb al-shadaqah*. Batas minimal tidak dibatasi oleh ketentuan tertentu karena memang dalam bentuk pemberian sukarela. Di antara dua batas tersebut terdapat wilayah zero, di mana wilayah ini bukan termasuk wilayah yang berhak mendapat sedekah dan juga tidak berhak dituntut membayar bunga. Karena posisinya di tengah-tengah, wilayah zero bisa menjadi batas minimal dari *al-hadd al-a'lâ* dan bisa menjadi batas maksimal bagi *al-hadd al-adnâ*.
- 4) Di antara batasan-batasan di atas terdapat wilayah ijtihad, yaitu; *pertama*, ruang yang berada di antara *al-hadd al-a'lâ* dan wilayah nol. Pada wilayah ini bunga pinjaman 0,1% sampai dengan 100% dapat ditetapkan, tergantung kebijakan kreditor atau lembaga keuangan dengan mempertimbangkan kondisi ekonomi global. Selain itu, jangka waktu peminjaman juga dapat diijtihadi yang penting lama waktu peminjaman tidak membuat bunga pinjaman melebihi batas 100% dari pinjaman pokok. *Kedua*, ruang yang berada di antara wilayah nol sampai dengan *al-hadd al-adnâ*. Ini merupakan wilayah pemberian tanpa imbalan dalam hal ini sedekah, dapat diberikan kepada siapa saja yang tidak mampu selain kelompok delapan *asnâf*. Ijtihad dapat berupa penambahan atau pengurangan terhadap kelompok tersebut dan juga dapat dilakukan pada dimensi kadarnya. Seperti dalam zakat, Nabi Muhammad Saw menentukan besaran paling minimal 2,5%. Nominal itu menjadi batas minimal dari besaran zakat lainnya tergantung perkembangan zaman dan kebutuhan di dalamnya. *al-Hadd al-adnâ* dari wilayah ijtihad kedua ini hanya membatasi secara minimal saja pada dimensi zakat sebagai kewajiban Islam. Namun tidak membatasi selainya karena sifatnya pemberian.

Untuk siapa, dalam bentuk apa, besarnya berapa, hal itu tidak ditentukan, tergantung ijtihad manusia. *Ketiga*, ruang ijtihad yang berada di wilayah nol itu sendiri. Untuk menentukan siapa yang berhak mendapat pinjaman lunak (*qardh hasan*), maka ijtihad dibutuhkan pada wilayah ini. Tentu dalam ijtihad untuk menentukan yang masuk pada kategori kelompok ini menjadi otoritas manusia dengan mempertimbangkan kuantitas dan kualitas yang memadai sesuai dengan situasi dan kondisi yang menyertainya.

- 5) Perbuatan riba terjadi ketika perbuatan tidak berada pada batasan-batasan dan ketentuan yang dijelaskan di atas. Apabila keluar dari batasan yang telah ditentukan maka termasuk tindakan eksploitatif yang merugikan orang lain dan juga termasuk kezaliman.⁷³

b. Kajian Fazlur Rahman terhadap Ayat Riba

Menurut Fazlur Rahman, dalam al-Qur'an sangat jelas akan pelarangan riba. Akan tetapi, larangan riba tersebut harus dipahami dalam konteks umum masyarakat Arab ketika turun ayat itu. Oleh karena itu, dengan metode tematiknya, Fazlur Rahman mengumpulkan ayat-ayat yang berhubungan dengan masalah riba. Kemudian melakukan pendekatan sosio-historis untuk menyelidiki seperti apa realita sosio-historis masyarakat Arab saat itu. Kemudian Fazlur Rahman berupaya memahami ayat-ayat al-Qur'an dalam konteksnya serta memproyeksikannya ke dalam situasi masa kini melalui metode *double movement*.⁷⁴

Fazlur Rahman berpandangan bahwa larangan terhadap riba harus dipahami dalam konteks umum masyarakat Arab ketika ayat itu turun. Dalam artian bahwa masyarakat Arab pada waktu itu terdapat kelompok yang sangat tertekan dari segi ekonomi, sehingga menjadi korban eksploitasi oleh orang kaya yang memberi pinjaman kepadanya. Dengan kata lain, larangan melakukan eksploitasi terhadap kaum ekonomi lemah adalah bentuk ideal moral dari ayat tentang riba.⁷⁵

Kegiatan utama bangsa Arab zaman pewahyuan adalah berdagang. Pedagang Quraisy melakukan berbagai cara praktik ekonomi dalam rangka untuk mengambil keuntungan sebanyak-

⁷³ Dede Nurohman, "Muhammad Syahrur dan Pemikirannya tentang Bank Syariah," dalam *Jurnal al-Afkar*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2022, hal. 205-206.

⁷⁴ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 282–283.

⁷⁵ Ilham Basrian Jasuma Putra, "Meninjau Ulang Pernyataan Pandangan Fazlur Rahman tentang Hukum Kehalalan Bunga Bank", dalam *Jurnal Asyafina*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2022, hal. 6.

banyaknya, walaupun cara yang ditempuhnya itu menyimpang, termasuk di dalamnya praktik riba. Riba yang dilakukan bangsa Arab pada masa itu adalah riba jahiliah. Formula riba jahiliah berupa transaksi hutang piutang dengan satu perjanjian, debitur bersedia mengembalikan pokok pinjaman pada waktu yang telah disepakati disertai tambahan. Ketika sudah jatuh tempo, pemberi kreditor meminta jumlah pinjaman yang dulu diberikan kepada debitur. Apabila debitur mengatakan belum sanggup membayar, maka kreditor memberi tenggang waktu dengan syarat debitur bersedia membayar sejumlah tambahan di atas pinjaman pokok tersebut.

Al-Raziyy mengatakan bahwa pada zaman jahiliah, jika debitur berhutang seratus dirham kemudian tidak mempunyai uang untuk melunasi hutangnya pada saat jatuh tempo, maka kreditor akan memberi tambahan atas jumlah pinjaman pokok. Bila permintaan ini disetujui, barulah kreditor memberi tenggang waktu. Kerap kali tambahan yang diminta melebihi seratus dirham, bahkan sampai dua ratus dirham. Kemudian ketika tenggang waktu belum habis, ada tambahan lagi di atas jumlah hutang seluruhnya, yakni tambahan atas jumlah pinjaman pertama serta bunganya. Hal ini terjadi berulang-ulang. Akibatnya, pinjaman yang pada awalnya hanya seratus dirham itu menjadi berlipat ganda yang akan dibayar kepada pihak kreditor.⁷⁶ Dalam kondisi seperti inilah ayat tentang riba diturunkan.

Fazlur Rahman menyatakan,⁷⁷ sama sekali tidak mengejutkan kalau praktik riba dilaknat pada awal dalam pewahyuan, karena ketiadaan ketentuan hukum awal seperti ini bisa jadi tidak hanya menjadi hal mengejutkan tapi juga bertentangan dengan kebijaksanaan al-Qur'an. Ayat-ayat al-Qur'an periode Mekah banyak menyangkut pengaduan akan ketidakadilan ekonomi pada masyarakat Mekah saat itu, pencatutan, sifat kikir yang dimiliki para orang kaya, praktik-praktik perniagaan yang tidak etis seperti berlaku curang dalam timbangan dan ukuran, dan lain-lain sebagainya.

Dengan ulasan di atas, Fazlur Rahman ingin memperjelas bahwa larangan riba dalam al-Qur'an lebih menekankan pada aspek moral dibanding aspek legal-formal pelarangan riba. Karena menurutnya, ayat al-Qur'an yang berbicara tentang hukum dapat

⁷⁶ Muhammad Zuhri, *Riba dalam al-Qur'an dan Masalah Perbankan: Sebuah Tilikan Antisipatif*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996, hal. 41.

⁷⁷ Riza Taufiqi Majid, "Riba dalam al-Qur'an: Studi Pemikiran Fazlur Rahman dan Abdullah Saeed", dalam *Jurnal Muslim Heritage*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2020, hal. 80-81.

dilihat dari dua dimensi, yaitu; *pertama*, dimensi legal-formal yakni potret akan kasus-kasus melalui pengamatan sebab turunnya ayat dengan hukum yang harus dijalankan, *kedua*, sasaran yang hendak dicapai yang bermuara pada ideal moral suatu hukum.

Dalam pandangan kontekstualisasi Fazlur Rahman, riba yang terlarang dalam al-Qur'an sebagaimana yang terdapat pada surah Ali Imran/3: 130 yaitu praktik riba yang berlipat ganda (*adh'âfan mudha'afah*). Pada saat itu, praktik-praktik ekonomi yang dijalani oleh masyarakat Arab sangat tidak etis dan eksploitatif, misalnya; melakukan kecurangan dengan mengurangi timbangan dan menerapkan praktik riba dengan bunga yang berlipat ganda. Sehingga, masyarakat yang strata sosialnya kurang beruntung dan ekonomi lemah sangat tertekan dan menjadi korban eksploitasi orang-orang kaya ketika diberi pinjaman uangnya. Dengan kata lain, pesan penting atau ideal moral yang ingin disampaikan oleh ayat tersebut adalah larangan melakukan eksploitasi kepada golongan ekonomi lemah.⁷⁸

Praktek riba yang sangat tidak eris dilakukan oleh masyarakat Arab saat itu yaitu transaksi hutang piutang dengan memberikan tambahan lebih dan tidak layak kepada pihak debitur, apabila terjadi penundaan dalam pembayaran hutang. Apa yang dilakukan masyarakat Arab waktu itu direspons oleh oleh al-Qur'an sebagaimana disebutkan dalam surah al-Rum/30: 39, akan tetapi, masyarakat Arab belum sepenuhnya menghentikan praktik riba. Bahkan praktek tersebut tetap berjalan di kalangan sahabat Nabi Saw hingga beliau hijrah ke madinah. Pada keadaan seperti itulah yang akhirnya Allah menurunkan ayat yang lebih tegas dalam pelarangan terhadap praktek riba yang berlipat ganda.⁷⁹ “*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan Riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan*”. (Ali Imran/3: 130)

Maka dari itu, Fazlur Rahman berpandangan bahwa, dalam pelarangan riba harus dipahami sebagaimana konteks umum masyarakat Arab ketika ayat 3 dari surah Ali Imran diturunkan. Di mana pada waktu itu terdapat korban eksploitasi dari orang kaya kepada kelompok masyarakat yang secara ekonomi sangat tertekan ketika diberi pinjaman uang.⁸⁰

⁷⁸ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 284.

⁷⁹ Rina Rosia, “Disparatis Riba dan Bunga Bank Perspektif Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman”, dalam *Jurnal al-Nisbah*, Vol. 07 No. 02 Tahun 2020, hal. 410.

⁸⁰ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 284.

Sementara yang dipahami oleh Fazlur Rahman, riba adalah peningkatan atau penambahan modal di mana uang pokok naik beberapa kali lipat karena kompensasi berkelanjutan terhadap perpanjangan pada jangka waktu pembayaran hutang. Situasi ini terjadi diawali karena sebagian harta yang dipinjamkan disertai bunga selama jangka waktu tertentu. Akan tetapi, ketika jatuh tempo orang yang diberi pinjaman tidak mampu membayar, maka diberi perpanjangan jangka waktu pembayaran dengan syarat adanya peningkatan pokok yang besar pada pinjaman tersebut.

Hukum pelarangan riba merupakan tuntutan syariat agama. Segala jenis riba (tambahan) yang tidak sesuai dengan prinsip-prinsip moral jatuh dalam kategori riba tersembunyi yang dilarang. Oleh karena itu, al-Qur'an menghimbau untuk membangun sistem ekonomi yang bernuansa semangat kerjasama, pemeliharaan lebih lanjut, dan pengembangan untuk merekonstruksi masyarakat dengan benar serta untuk tidak menjalankan sistem riba yang terlarang dan tidak memberi manfaat.⁸¹

Pada tahapan justifikasi, bahwa Fazlur Rahman lebih melihat ke arah riba konsumtif yang berisi eksploitasi (pemerasan) terhadap orang yang sedang membutuhkan dan juga menekankan pada aspek moral berupa ketidakadilan sebagai bentuk adanya pelarangan riba, sehingga ia mengesampingkan aspek legal formal. Menurutnya, hal ini harus dipandang dari ideal moral dan murni hukum untuk memberikan kontribusi kepada mereka yang beranggapan bahwa hukum tidak dapat berubah. Justru dengan cara seperti inilah yang akan menjadikan masyarakat tetap peka terhadap kebenaran dan kesalahan. Dalam keadaan tertentu kepekaan itu akan lebih baik dari pada undang-undang yang dirancang dengan baik dan sasaran jelas, akan tetapi tidak disertai dengan kepekaan terhadap moral masyarakat sosial.⁸²

c. Kajian Quraish Shihab terhadap Ayat Riba

Riba adalah persoalan pelik dan problematis. Menurut Quraish Shihab, untuk menyelesaikan masalah riba perlu mencermati ayat terakhir diturunkan yang berhubungan dengan riba itu sendiri, terkhusus memperhatikan kata kunci yang terdapat di dalamnya. Sekalipun teks "*adh'âfan mudha'afah*" yang disebutkan dalam surah Ali Imran/3: 130 merupakan syarat,

⁸¹ Rina Rosia, "Disparatis Riba dan Bunga Bank Perspektif Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman", ..., hal. 411-412.

⁸² Rina Rosia, "Disparatis Riba dan Bunga Bank Perspektif Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman", ..., hal. 412-413.

namun pada akhirnya yang menentukan esensi riba adalah ayat-ayat pada tahapan ketiga atau yang terakhir diturunkan, menurut pandangan Quraish Shihab.⁸³

Kata kunci dalam surah al-Baqarah/2: 278 yaitu redaksi “*wa dzarû mâ baqiya min al-ribâ*” (dan tinggalkanlah sisa riba yang belum dipungut). Kata *al-ribâ* di sini dalam bentuk *ma’rifah* (definit) dan apakah merujuk kepada riba *adh’âfan mudha’afah* ataukah tidak? Dalam menanggapi pertanyaan ini, Muhammad Rasyid Ridha mengemukakan tiga alasan untuk membuktikan bahwa kata *al-ribâ* pada ayat al-Baqarah/2: 278 ini merujuk kepada riba yang berbentuk *adh’âfan mudha’afah* yang disebutkan dalam surah Ali Imran/3: 130.⁸⁴

Pertama; berdasarkan kaidah kebahasaan dalam bahasa Arab bahwa pengulangan kosakata yang keduanya berbentuk makrifat, maka pengulangan kosakata yang kedua mengikuti atau sama dengan kosakata pertama. Dalam hal ini, kata *al-ribâ* pada surah Ali Imran ayat/3: 130 dalam bentuk makrifat, begitu pula dengan kata *al-ribâ* pada ayat 278 surah al-Baqarah dalam bentuk makrifat. Oleh karena itu, dapat dipahami bahwa riba yang dimaksud pada surah al-Baqarah/2: 278, sama dengan apa yang dimaksud riba pada surah Ali Imran/3: 130 yaitu riba yang riba berlipat ganda (*adh’âfan mudha’afah*).

Kedua, untuk memahami ayat yang tidak bersyarat itu dapat dimengerti melalui ayat yang serupa atau bermiripan tetapi bersyarat. Dalam menerapkan kaidah ini pada ayat-ayat riba, berarti memahami arti *al-ribâ* pada surah al-Baqarah/2: 278 yang notabenehnya tidak terdapat persyaratan di dalamnya, itu merujuk kepada kata *al-ribâ* yang memiliki syarat *adh’âfan mudha’afah* pada surah Ali Imran/3: 130. Berdasarkan hal ini, maka dapat dipahami bahwa yang dimaksudkan riba yang diharamkan adalah riba yang berbentuk berlipat ganda atau *adh’âfan mudha’afah*.

Ketiga, Pembahasan tentang riba dalam al-Qur’an kerap kali digandengkan dengan pembahasan tentang sedekah, dan riba disifati dengan *zhulm* (tindakan eksploitatif atau mengandung penindasan). Quraish Shihab membenarkan dan sejalan dengan pandangan-pandangan Muhammad Rasyid Ridha tersebut. Sebab

⁸³ Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur’an: Fungsi Peranan Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1992, hal. 264.

⁸⁴ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Manâr*, Jil. III, Mesir: Dâr al-Manâr, 1376 H, hal. 254.

pembenarannya didasarkan pada riwayat-riwayat yang jelas tentang sebab turunnya surah al-Baqarah/2: 278.⁸⁵

Quraish Shihab berkesimpulan bahwa riba yang dipraktikkan pada masa-masa turunnya al-Qur'an adalah kelebihan yang dipungut bersama jumlah hutang, yang di dalamnya mengandung penganiayaan dan penindasan, bukan sekedar kelebihan atau penambahan dari jumlah hutang. Ini berdasarkan dengan ayat-ayat, hadis Nabi Saw, dan riwayat-riwayat yang berkaitan dengan riba.⁸⁶

Quraish Shihab memperkuat pendapatnya tersebut dengan memperhatikan *asbâb al-nuzûl* ayat 130 dari surah Ali Imran yaitu dengan merujuk pada pendapat al-Qaffal dan al-Biq'a'i yang menghubungkan ayat 130 surah Ali Imran dengan ayat sebelumnya yang berkaitan dengan perang Uhud. Menurut al-Qaffal bahwa pembiayaan pada peperangan Uhud ditanggung kaum musyrikin dengan harta mereka yang merupakan hasil dari riba. Boleh jadi hal yang serupa dilakukan oleh kaum Muslimi ini, muncul dalam benak mereka untuk mengumpulkan pula biaya peperangan melalui riba. Maka, ayat ini turun untuk mengingatkan mereka agar tidak melangkah ke arah tersebut. Sedangkan al-Biq'a'i mengatakan bahwa sebab utama kekalahan yang dialami kaum Muslimin pada perang Uhud yaitu dikarenakan oleh para pemanah yang meninggalkan posisi mereka di atas bukit. Mereka turun untuk mengambil harta rampasan perang, padahal Nabi Saw sebelumnya telah mewanti-wanti mereka untuk tidak meninggalkan tempat sampai peperangan benar-benar selesai. Harta yang mereka ambil itu dipersepsikan serupa dengan riba, kesamaannya dalam hal sesuatu yang terlarang, atau sesuatu yang lebih dari wajar. Itulah yang menyebabkan ayat ini diturunkan dan untuk menyeru kepada orang-orang beriman agar tidak memakan riba sebagaimana yang lazim dipraktikkan pada masyarakat jahiliah ketika itu, dalam hal ini melakukan praktik riba yang berlipat ganda.⁸⁷

Kemudian yang menjadi illat hukum pelarangan riba dalam al-Qur'an, apakah karena adanya tambahan yang berlipat ganda itu merupakan syarat riba yang diharamkan ataukah tambahan tidak harus berlipat ganda? Jika kelebihan berlipat ganda adalah sebagai

⁸⁵ Harun, "Riba Menurut Pemikiran M. Quraish Shihab: Tela'ah Illat Hukum Larangan Riba dalam al-Qur'an", dalam *Jurnal SUHUF*, Vol. 27 No. 1 Tahun 2015, hal. 53-54.

⁸⁶ Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Perbagai Persoalan Umat*, ..., hal. 414-415.

⁸⁷ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, ..., hal. 213-214.

syarat pelarangan riba, maka kelebihan yang tidak berlipat ganda menjadi tidak diharamkan. Atau seperti apa?

Quraish Shihab dalam menanggapi persoalan di atas,⁸⁸ beliau mengemukakan kata kunci dalam surah al-Baqarah/2: 279 yaitu redaksi “*fa lakum ru’ûsu amwâlikum*” Kalimat ini menunjukkan bahwa yang berhak diambil kembali dari suatu pinjaman hanyalah uang pokok. Jika demikian, berarti setiap kelebihan atau penambahan yang dipungut dari pokok pinjaman tersebut itu tidak dibenarkan, sebagaimana kondisi terjadi pada masa diturunkannya ayat-ayat riba. Dengan demikian, kata kunci pada ayat 279 al-Baqarah ini menjadi dalil bahwa segala bentuk penambahan atau kelebihan baik berlipat ganda ataupun tidak berlipat ganda tidak diperbolehkan, berdasarkan pada ayat tersebut. Ini menunjukkan bahwa redaksi *adh’âfan mudha’afah* bukan sebagai syarat tetapi menjadi penjelasan tentang riba yang sudah lumrah mereka lakukan. Konsekuensi dari pemikiran ini, menjadikan kata *adh’âfan mudha’afah* tidak begitu penting lagi, apakah menjadi syarat atau tidak, apakah yang dimaksud riba yang dilarang dengan pelipatgandaan atau bukan. Namun pada akhirnya yang diharamkan adalah segala bentuk kelebihan disertai atau tidak dengan pelipatgandaan. Kalau kesimpulan ini yang menjadi rujukan, sepertinya belum sesuai dengan rasa keadilan. Sebab pada akhir ayat riba, dalam hal ini surah al-Baqarah/2: 279 terdapat persyaratan lain yaitu pada kalimat “*lâ tazhlimûn wa lâ tuzhlimûn*” (kamu tidak menganiaya dan tidak pula dianiaya).

Pemahaman yang lebih lanjut dari riwayat-riwayat tentang praktik riba pada masa diturunkannya al-Qur’an, sebagaimana yang dikemukakan oleh kalangan mufasir, menunjukkan bahwa praktik hutang piutang bersifat eksploitatif, mengandung penganiayaan dan penindasan terhadap orang-orang membutuhkan yang seharusnya patut untuk disantuni dan mendapat uluran tangan. Kesimpulan ini dikonfirmasi pada akhir ayat riba surah al-Baqarah/2: 279, juga sebelumnya diperkuat oleh rangkaian kata riba selalu digandengkan dengan sedekah yang mengisyaratkan bahwa kebutuhan debitur sangat mendesak dan keadaanya begitu memperhatikan, sehingga sangat pantas diberi bantuan sedekah, bukan pinjaman, atau apatah lagi pinjaman yang dipungut tambahan di dalamnya. Bukankah ini telah diisyaratkan pada al-Qur’an surah al-Baqarah/2: 280: “*Dan jika orang yang berhutang*

⁸⁸ Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’an: Tafsir Maudhu’i atas Perbagai Persoalan Umat, ...*, hal. 266-267.

itu dalam kesulitan (sehingga tidak mampu membayar pada waktu yang ditetapkan), maka berilah tangguh sampai ia berkelapangan, dan kamu menyedekahkan (sebagian atau semua hutang itu) lebih baik bagi kamu jika kamu mengetahui”.

Jadi, pada permasalahan riba ini Quraish Shihab memberi konklusi, yaitu kata kunci yang terpenting dalam persoalan riba terdapat pada surah al-Baqarah/2: 279. Atas dasar inilah kita dapat mengamati dan menilai transaksi hutang piutang dewasa ini, termasuk sistem dalam lembaga keuangan atau perbankan. Kemudian, ayat-ayat al-Quran yang berbicara tentang riba, menunjukkan bahwa riba yang dipraktikkan pada masa turunnya al-Quran bukan sekedar kelebihan atau penambahan dari jumlah hutang, tetapi kelebihan yang diambil bersama jumlah hutang dan di dalamnya mengandung penganiayaan dan penindasan.⁸⁹

Menurut Quraish Shihab, kata riba dari segi bahasa berarti kelebihan. Kalau pemahaman hanya berhenti pada makna kebahasaan ini, maka logika yang diketengahkan para penentang riba pada masa Nabi Saw dapat dibenarkan. Ketika itu mereka berkata: sebagaimana diungkapkan al-Qur’an bahwa “*jual beli sama saja dengan riba*” (QS. al-Baqarah/2: 275), maka dengan tegas Allah menjawab mereka bahwa “*Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba*”. Penegasan ini Allah kemukakan tanpa menyebut alasan secara eksplisit, namun dapat dipastikan bahwa tentu ada alasan atau hikmah besar dari pengharaman riba dan pembolehan jual beli.⁹⁰

d. Kajian Abdullah Saeed terhadap Ayat Riba

Abdullah Saeed adalah salah satu mufasir kontemporer yang menafsirkan al-Qur’an dengan pendekatan kontekstual. Kelompok kontekstualis cenderung melihat al-Qur’an sebagai sumber panduan yang kompleks dan praktis. Mereka meyakini bahwa panduan tersebut seharusnya bisa diimplementasikan dengan cara-cara baru, sesuai tuntutan kondisi yang ada, dan selama penerapan pemahaman yang baru tersebut tidak melanggar prinsip-prinsip substansial dalam Islam.⁹¹ Pada pendekatan kontekstual sangat menekankan pada gagasan mengenai konteks. Konteks adalah

⁸⁹ Muhammad Iswandi, “Pemikiran Quraish Shihab tentang Ayat-ayat Ekonomi”, dalam *Jurnal FENOMENA*, Vol. No. 2 Tahun 2013, hal. 251.

⁹⁰ Alfian Dani, “Riba dalam Persepektif al-Qur’an dan Relevansinya terhadap Mata Uang”, dalam *Jurnal Ta’wiluna*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2022, hal. 17.

⁹¹ Abdullah Saeed, *Reading the Qur’an in the Twenty-first Century A Contextualist Approach*, New York: Routledge, 2014, diterjemahkan oleh Ervan Nurwatab, *al-Qur’an Abad 21: Tafsir Kontestual*, Bandung: PT Mizan Pustaka, 2016, hal. 13.

sebuah konsep umum yang mencakup konteks linguistik dan juga konteks yang lebih luas (makro).

Konteks linguistik berkaitan dengan cara menempatkan sebuah frasa, kalimat, atau teks pendek tertentu ditempatkan dalam teks yang lebih besar. Umumnya, ini mencakup upaya menempatkan teks yang menjadi objek kajian ke dalam rangkaian teks yang mendahului atau mengikutinya. Pra-pemahaman terhadap teks pada pendekatan kontekstual ini tidak menjadi prioritas, meski demikian juga sangat dibutuhkan untuk memperoleh pemahaman dasar atas kandungan teks.

Konteks makro merupakan konteks yang menjadi prioritas dan bermanfaat dalam pendekatan kontekstual. Konteks makro, dalam artian berupaya memberi perhatian lebih kepada keadaan sosial, ekonomi, kultural, politik, dan intelektual di sekitar teks al-Qur'an. Konteks makro begitu memperhatikan tempat terjadinya pewahyuan dan pihak-pihak yang dimaksudkan dalam ayat-ayat tersebut. Di samping itu, juga mencakup berbagai gagasan, asumsi, nilai, keyakinan, kebiasaan religius, dan norma budaya yang ada ketika al-Qur'an diturunkan. Tujuan mengkaji konteks makro ini adalah untuk memperoleh pemahaman logis dan komprehensif atas keseluruhan kondisi di mana ayat-ayat tertentu diturunkan, serta untuk memahami bagaimana makna teks dengan mendialogkan dengan kondisi yang ada.⁹²

Abdullah Saeed menyatakan bahwa pelarangan riba dalam al-Qur'an sangat erat hubungannya dengan fenomena yang terjadi masyarakat Arab. konteks itulah yang melatarbelakangi pelarangan riba. Sebelum riba dilarang, al-Qur'an sudah terlebih dahulu menyeru kepada orang-orang yang memiliki kelebihan harta untuk membantu orang-orang yang tidak mampu, seperti orang-orang fakir, miskin, dan anak-anak yatim. Oleh sebab itulah, dalam al-Qur'an banyak ditemukan ayat-ayat yang menganjurkan atau bahkan mewajibkan manusia untuk menafkahkan sebagian dari harta yang dimilikinya.⁹³

Abdullah Saeed mengatakan, bahwa di antara sebab dilarangnya riba adalah berhubungan dengan aspek moral. Dalam banyak riwayat tentang praktik riba yang lazim dilakukan pada masa pra-Islam, yakni debitur yang notabeneanya dari kalangan ekonomi lemah yang tidak punya pilihan lain, kecuali

⁹² Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-first Century A Contextualist Approach*, ..., hal. 14.

⁹³ Wartoyo, "Riba dan Bunga Bank: Studi Komparatif Pemikiran Abdullah Saeed dan Yusuf Qardhawi", dalam *Jurnal La Riba*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2010, hal. 122.

menanggukkan pembayaran hutangnya. Berdasarkan asumsi ini, maka larangan riba secara moral menopang dalam perubahan sosial-ekonomi masyarakat.⁹⁴

Diskusi tentang riba pra-Islam dan konteks ayat-ayat yang berhubungan dengan riba menunjukkan bahwa riba diharamkan terutama untuk mengayomi orang-orang yang secara ekonomi dan sosial kehidupan tidak beruntung. Dengan jelas al-Qur'an mengaitkan pengharaman riba dengan memuji sedekah, ini mengisyaratkan bahwa orang-orang yang secara ekonomi tidak beruntung harus disantuni dan dibantu, bukan dieksploitasi. Dalam konteks inilah al-Qur'an menganjurkan kepada umat Islam untuk tidak memaksakan segala bentuk biaya atas debitur, jika mereka tidak mampu melunasi hutang mereka tepat waktu, dan menyarankan agar hanya mengambil pokok pinjamannya saja. Lebih lanjut al-Qur'an menyatakan bahwa membatalkan pokok pinjaman jauh lebih baik, sedangkan memaksa melunasi hutang dengan tambahan bunga kepada debitur miskin adalah tidak etis, tidak bermoral, dan bertentangan dengan tujuan-tujuan kemanusiaan al-Qur'an.⁹⁵

Abdullah Saeed memandang hukum keharaman riba yang terdapat pada al-Qur'an berdasar pada pertimbangan-pertimbangan hikmah yang berupa nilai moral dan kemanusiaan yang terjadi pada masa turunya ayat, bukan dengan dasar pertimbangan-pertimbangan konsep hukum *law in book*. Hal ini berlandaskan pada dalil al-Qur'an yang mempertentangkan antara riba dengan sedekah, dan juga dengan adanya unsur kezaliman menjadi sebab khusus diharamkannya riba.⁹⁶

Selain itu, Abdullah Saeed menjelaskan bahwa, alasan pengharaman bentuk-bentuk riba dalam transaksi perniagaan adalah karena adanya kezaliman terhadap pihak ekonomi lemah dalam suatu transaksi. Selanjutnya pengharaman ini diperkuat dengan pelarangan model jual beli tertentu yang lumrah dijumpai pada zaman Nabi Saw. Sebagai contoh; penjualan dengan unsur penipuan dan kecurangan, mengurangi timbangan, mencurangi

⁹⁴ Wartoyo, "Riba dan Bunga Bank: Studi Komparatif Pemikiran Abdullah Saeed dan Yusuf Qardhawi", ..., hal. 122.

⁹⁵ Niken, *et al*, "Pemikiran Abdullah Saeed tentang Riba dan Implikasinya terhadap Hukum Bunga Bank", dalam *Jurnal Integrasi*, Vol. 2 No. 3 Tahun 2021, hal. 27.

⁹⁶ Muhammad Subekhi, "Bunga Bank dan Riba dalam Pandangan Abdullah Saeed dan Relevansinya dengan Bunga Bank di Indonesia", dalam *Jurnal Qolamuna*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2015, hal. 100.

pembeli yang tidak mengerti harga pasar, dan penjualan yang tidak jelas spekulasi.⁹⁷

Abdullah Saeed mengutip pendapat Ibrahim Zaki Badawi yang merupakan pakar hukum Islam dari Mesir. Ibrahim Zaki Badawi berpendapat bahwa: *“the strict prohibition of riba should apply only to the pre-Islamic form, which According to him could be described as “the increase in debt principal at the time of the actual in order to receive a new loan”*. Pelarangan riba yang ketat seharusnya hanya berlaku pada bentuk praktik riba pada masa pra-Islam, yang menurutnya merupakan peningkatan pada pokok pinjamannya pada saat jatuh tempo untuk menerima pinjaman baru.⁹⁸

Sejumlah ayat yang berhubungan dengan masalah riba yaitu; *pertama*, surah al-Rum/30: 39, Azhari dan Ibnu Manzhur selaku leksikografer, menyatakan bahwa riba ada dua jenis, satu jenis riba yang diharamkan dan satu yang lainnya merupakan jenis riba diharamkan. Menurut Manzhur, surah al-Rum/30: 39 mengacu pada riba yang diperbolehkan. Dalam menjelaskannya terkait dengan hal ini, ia mengatakan bahwa riba yang dimaksudkan adalah riba halal yaitu memberikan sesuatu kepada seseorang dengan pengharapan agar mendapat sesuatu yang lebih baik di belakang hari.

Kedua, ayat yang berhubungan dengan riba diwahyukan di Madinah, yaitu al-Qur'an surah al-Nisa/4: 161. Berselang hampir sebelas tahun setelah pengecaman riba yang pertama di Mekah, setelah perang Uhud, segera diturunkan ayat ini. Pada ayat tersebut dengan sangat jelas melarang riba. Dalam menafsirkan ayat ini, Abdullah Saeed mengutip *Tafsîr al-Thabariy*. “Janganlah memakan riba setelah kalian memeluk Islam sebagaimana kalian telah mengkonsumsinya sebelum datangnya Islam”.⁹⁹

Larangan riba secara eksplisit disebutkan dalam al-Qur'an surah Ali Imran/3: 130 yaitu dengan jelas redaksi ayat mengatakan *“janganlah engkau memakan riba”*. Dalam penjelasan al-Thabariy bahwa “ungkapan janganlah mengkonsumsi riba dimunculkan setelah kebolehan mengkonsumsinya sebelum datangnya Islam”.

⁹⁷ Abdullah Saeed, *Menyoal Bank-bank Syariah: Kritik atas Interpretasi Bunga Bank Kaum Neo-Revivalis*, diterjemahkan oleh Arif Maftuhin dari judul *Islamic banking and interest: A study of Riba And Its Contemporary Interpretation*, Jakarta: Pramadina, 2004, hal. 45.

⁹⁸ Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-first Century A Contextualist Approach*. New York: Routledge, 2014, hal. 163.

⁹⁹ Abdullah Saeed, *Menyoal Bank-bank Syariah: Kritik atas Interpretasi Bunga Bank Kaum Neo-Revivalis*, ..., hal. 27.

Pada masa itu, masyarakat Arab memakan riba yang lumrah di kalangan mereka. Yaitu dengan memberi tambahan beban yang harus dibayar terhadap pihak debitur yang tidak mampu mengembalikan hutangnya saat jatuh tempo. Setelah melewati jatuh tempo, pihak kreditor akan memberi kembali tenggang waktu kepada debitur, tapi dengan dengan syarat adanya penambahan yang berlipat atas pinjaman tersebut.¹⁰⁰

Ayat terakhir turun yang terkait dengan riba diwahyukan menjelang akhir masa kenabian Muhammad Saw, yaitu surat al-Baqarah ayat/2: 275-280 merupakan ayat terakhir diturunkan yang berkaitan dengan riba. Sesuai kesepakatan umum di kalangan mufasir. Istilah riba yang digunakan dalam ayat ini tidak berbeda dengan penggunaan pada ayat-ayat al-Qur'an yang sebelumnya.¹⁰¹

Untuk lebih mempertajam dalam memahami makna riba pada ayat ini, Abdullah Saeed mengutip buah pemikiran Muhammad Rasyid Ridha yang berpandangan akan ayat ini: *“The particle ‘al’ in the term riba (in this verse) indicates knowledge and familiarity, which means, ‘Do not consume the riba which was familiar to you and that you used to practise in the pre-Islamic period’.* Partikel *“al”* pada kata riba dalam ayat ini mengindikasikan pengetahuan dan kelaziman, yang berarti bahwa *“jangan memakan riba yang sudah lumrah bagi kamu dan sudah lazim kamu lakukan pada masa pra-Islam.”*¹⁰²

Dua pernyataan penting yang terdapat dalam ayat-ayat terakhir tentang riba dapat memberi penjelasan atas sifat riba yang dilarang dalam al-Qur'an. Pernyataan pertama adalah redaksi *“fa lakum ru'usu amwâlikum”* (bagi kalian pokok pinjaman kalian) kemudian segera disusul dengan pernyataan kedua yaitu redaksi *“lâ tazhlîmûn wa lâ tuzhlamûn”* (kalian tidak menganiaya dan tidak pula dianiaya). Pada pernyataan pertama dapat dipahami bahwa hanya pokok pinjaman yang menjadi hak kreditor, dan bagaimanapun juga ini hanya satu sisi saja, sementara pernyataan kedua adalah sisi yang lainnya. Dua makna kalimat ini saling terkait satu sama lainnya, dan secara logis tidak bisa dipisahkan. Oleh karena itu, tidak boleh hanya melihat salah satu pernyataan tanpa melihat pernyataan yang selanjutnya. Jika hanya mengambil

¹⁰⁰ Riza Taufiqi Majid, “Riba dalam al-Qur’an: Studi Pemikiran Fazlur Rahman dan Abdullah Saeed”, dalam *Jurnal Muslim Heritage*, Vol. No, 1 Tahun 2020, hal. 81.

¹⁰¹ Abdullah Saeed, *Menyoal Bank-bank Syariah: Kritik atas Interpretasi Bunga Bank Kaum Neo-Revivalis*, ..., hal. 30.

¹⁰² Abdullah Saeed, *Reading the Qur’an in the Twenty-first Century A Contextualist Approach*, ..., hal. 163.

salah satu dari pernyataan tersebut secara terpisah dan mengabaikan salah satunya, maka akan menyebabkan ada pengkaburan makna al-Qur'an.

Hanya saja, terdapat karya-karya tafsir yang hanya menekankan satu sisi saja, yakni "*fa lakum ru'ûsu amwâlikum*", dan hampir sepenuhnya mengabaikan sisi keduanya, yaitu "*lâ tazhlimûn wa lâ tuzhlamûn.*" Statemen pertama "penambahan dalam hutang piutang di atas pokok pinjaman", dianggap sebagai '*illah*, sementara statemen yang kedua "kamu tidak melakukan penganiayaan dan tidak pula kamu dianiaya", merupakan suatu hikmah.¹⁰³ Pengabaian pernyataan yang kedua mungkin mencerminkan metodologi itu elemen-elemen pembentuk setiap perintah dan larangan dalam al-Qur'an ditafsirkan dengan cara melihat makna yang paling literal dan paling dekat dengan teks yang relevan, dan menekankan aspek literal ini dengan mengabaikan alasan atau sebab yang mendasarinya.¹⁰⁴

Penekanan pada aspek moral dalam larangan riba merupakan suatu hal yang sangat penting, tidak boleh diabaikan begitu saja. Oleh karena itu, pada statemen "*fa lakum ru'ûsu amwâlikum*" disertai dengan penekanan pada aspek moral melalui penjelasan "*lâ tazhlimûn wa lâ tuzhlamûn*" yang disebutkan secara beriringan. Pada statemen pertama menunjukkan adanya isyarat bahwa al-Qur'an memberi perhatian yang sangat mendalam terhadap pihak-pihak yang tertekan secara ekonomi. Hal ini sesuai dengan dorongan al-Qur'an untuk turut meringankan beban penderitaan, khususnya bagi para fakir miskin dan masyarakat khalayak pada umumnya.¹⁰⁵

Dari pernyataannya di atas, sangat jelas Abdullah Saeed menitikberatkan pada penekanan makna riba melalui redaksi kalimat "*fa lakum ru'ûsu amwâlikum*" yang kemudian disusul dengan redaksi "*lâ tazhlimûn wa lâ tuzhlamûn.*", ini memberikan ruang bagi pemahaman lain, selain dari pemahaman yang sudah ada selama ini. Dalam kasus ini Abdullah Saeed berusaha memberikan gambaran, terhadap pinjaman yang diajukan oleh orang-orang kaya, yang mana pinjaman tersebut tidak digunakan untuk memenuhi kebutuhan pokoknya, melainkan untuk

¹⁰³ Riza Taufiqi Majid, "Riba dalam al-Qur'an: Studi Pemikiran Fazlur Rahman dan Abdullah Saeed", ..., hal. 83.

¹⁰⁴ Abdullah Saeed, *Menyoal Bank-bank Syariah: Kritik atas Interpretasi Bunga Bank Kaum Neo-Revivalis*, ..., hal. 34.

¹⁰⁵ Riza Taufiqi Majid, "Riba dalam al-Qur'an: Studi Pemikiran Fazlur Rahman dan Abdullah Saeed", ..., hal. 84.

permodalan bisnis atau sebuah usaha. Secara tidak langsung, Abdullah Saeed ingin mengatakan, bahwa pinjaman yang demikian bukanlah termasuk dari jenis pinjaman yang bersifat eksploitatif, dan inilah yang rasional sesuai dengan realita yang terjadi sekarang ini.¹⁰⁶

Abdullah Saeed mengungkapkan bahwa pada masa pra-Islam tidak ada upaya melindungi hak-hak pihak debitur dari jeratan pihak kreditor. Selain itu, juga tidak ada ketentuan yang memuat aturan legal yang dapat mencegah eksploitasi terhadap pihak debitur. Oleh karena itu, fenomena seperti ini kemudian menjadi sebuah tradisi pada masyarakat Madinah dan Mekah, dan tanpa ada ukuran dan ketentuan sehingga memberi dampak bahaya besar bagi debitur, dan membuatnya semakin melarat.

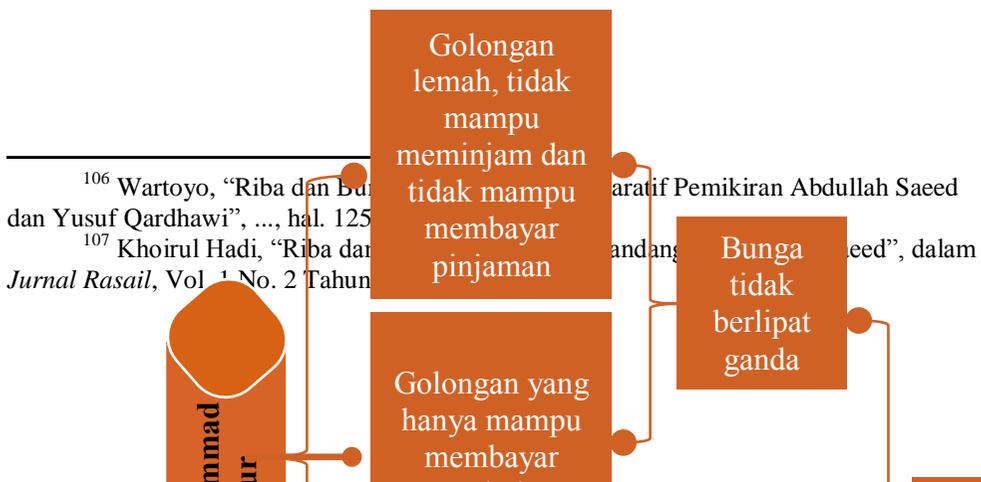
Kemudian, menurut Abdullah Saeed bahwa riba yang dilarang dalam Islam adalah riba yang dapat menghantarkan seseorang terjerumus ke jurang kemiskinan dan penindasan, sehingga ketidakadilan tidak terelakkan. Sedangkan penambahan atau bunga dalam bentuk lainnya, selama masih dalam kadar kemanfaatan dan dapat dikelola dengan baik, bisa meminimalisir kemudharatan, maka hal tersebut bukan termasuk riba yang diharamkan dalam Islam.¹⁰⁷

Dari uraian tersebut, maka penulis memberi konklusi bahwa pada pengharaman riba, Abdullah saeed memberi alasan karena adanya eksploitasi. Eksploitasi dari kreditor terhadap debitur yang sedang kesulitan dan kreditor berusaha mengambil keuntungan dari kesulitan ekonomi orang lemah. Maka, atas dasar hal tersebut riba diharamkan.

Untuk lebih memudahkan dalam memahami tentang hasil kajian mufasir kontemporer tersebut di atas, maka dapat dilihat pada bagan berikut ini:

Bagan IV.2.

Hasil Kajian Muhammad Syahrur, Fazlur Rahman, Quraish Shihab, dan Abdullah Saeed tentang Ayat Riba.



01



Mencermati model penafsiran tentang ayat-ayat riba di atas, penulis melihat ada perbedaan dalam menentukan tambahan seperti apa yang masuk dalam kategori riba yang diharamkan. Muhammad Syahrur batasan yang tegas akan bunga dari kreditor, yaitu 0% dan batas maksimal 100% dan juga memberikan kategori siapa saja yang boleh dibebani bunga atas pinjamannya serta kelompok mana yang tidak boleh. Sedangkan Fazlur Rahman, Quraish Shihab, dan Abdullah Saeed tidak memberi batasan minimal dan maksimal tambahan yang boleh dipungut oleh pihak kreditor, akan tetapi lebih melihat pada aspek moral, dalam hal ini adanya tambahan yang disertai dengan unsur kezaliman dan eksploitasi. Lanjut daripada itu, Abdulllah Saeed berpandangan, tambahan pada pinjaman tidak menjadi riba yang diharamkan apabila dalam bentuk kredit produktif, meskipun tambahan bunga yang dipungut itu berlipat ganda.

Dari model penafsiran Muhammad Syahrur, Fazlur Rahman, Quraish Shihab, dan Abdullah Saeed yang telah penulis kemukakan di atas, ada persamaan yaitu tidak semua tambahan dalam hutang piutang itu masuk kategori riba yang diharamkan, termasuk di dalamnya adalah bunga bank. Hasil kajian mufasir di atas tampak memberikan angin segar buat umat Islam untuk tidak menolak perbankan secara umum, terkhusus perbankan syariah, karena sistem bunga yang diberlakukan dalam perbankan itu tidak berlipat ganda dan terbukti memberikan banyak manfaat.

3. Waris

Dalam bahasa Arab, kata yang digunakan untuk menunjuk pada hak pewarisan adalah kata *al-irts* yang secara bahasa berarti ¹⁰⁸ *إِنْتِقَالُ الشَّيْءِ مِنْ قَوْمٍ إِلَى قَوْمٍ آخَرِينَ* (berpindahnya sesuatu dari satu kaum kepada kaum lain). Sedangkan pengertian hukum kewarisan adalah hukum yang mengatur tentang pemindahan hak kepemilikan harta peninggalan (*tirkah*) pewaris, menentukan orang-orang yang berhak menjadi ahli waris dan berapa bagiannya masing-masing yang didapatkan. Hukum yang mengatur kewarisan dalam Islam yaitu ilmu *farâ'idh* merupakan bentuk jamak dari kata tunggal *farâ'idhah* yang berarti ketentuan, hal ini karena dalam Islam bagian-bagian warisan

¹⁰⁸ Abdul Karim ibn Muhammad al-Lahim, *al-Farâ'idh*, Riyadh: Maktabah al-Ma'ârif, 1986, hal. 2.

yang menjadi hak ahli waris telah dibakukan dalam al-Qur'an.¹⁰⁹ Pelaksanaan pembagian harta warisan akan terlaksana dengan sesuai koridor jika telah memenuhi rukun dan sebab-sebab mewarisi. Adapun rukun waris adalah adanya orang yang meninggalkan harta warisan (*mayyit*), adanya orang yang mewarisi (ahli waris), dan adanya harta yang akan diwarisi. Sedangkan sebab-sebab sehingga seseorang mendapat bagian harta warisan adalah sebab nasab (adanya hubungan darah), sebab perkawinan, dan sebab memerdekakan budak.¹¹⁰

Problem pembagian warisan merupakan salah satu isu kontemporer yang berkembang dalam khazanah pemikiran Islam. Tidak lain penyebab timbulnya isu ini karena adanya dikotomi metodologi klasik yang condong pada nilai-nilai normatif dan metodologi kontemporer yang condong pada nilai-nilai progresif.

Untuk melakukan kajian sosio-historis pada pembagian warisan, sebelumnya harus didudukkan terlebih dahulu fikih mawaris masuk dalam ranah kajian ibadah atau muamalah. Menurut kajian ulama klasik, fikih mawaris termasuk dalam kategori kajian yang *qath'iy* yang berasas pada *ta'abudiy* yang tidak memiliki ruang untuk ijtihad. Oleh karenanya, melaksanakan pembagian warisan secara tekstual sebagaimana yang dirinci dalam surah al-Nisa/4: 11 merupakan ibadah kepada Allah SWT dan meninggalkannya merupakan dosa.

Dalam perspektif lain, fikih mawaris dapat dikaji dari sudut pandang yang berbeda. Pada pembagian harta warisan lebih berdimensi hukum keperdataan dan lebih masuk pada kajian fikih muamalah dan hubungan horizontal antar pribadi. Oleh karena itu, maka kajian fikih mawaris terbuka ruang untuk dilakukan ijtihad. Sebagaimana kaidah dasarnya, bahwa pada dasarnya muamalah hukumnya adalah mubah kecuali ada dalil yang mengharamkannya. Dengan prinsip ini, ruang muamalah memiliki potensi yang luas untuk dilakukan pengembangan hukum yang lebih dinamis dan progresif. Meski demikian dengan fikih mawaris, perkembangan masyarakat dan relasi sosial yang semakin kompleks tentunya memunculkan persoalan yang tidak terdapat di dalam al-Qur'an maupun sunah.¹¹¹

a. Kajian Muhammad Syahrur terhadap Ayat Waris

¹⁰⁹ Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995, hal. 356.

¹¹⁰ Abdul Karim ibn Muhammad al-Lahim, *al-Farâidh*,, hal. 6-8.

¹¹¹ Endang Sriani, "Fikih Mawaris Kontemporer: Pembagian Waris Berkeadilan Gender", dalam *Jurnal Tawazun*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2018, hal. 144.

Secara normatif, pola pembagian harta warisan baik menyangkut siapa ahli waris dan berapa bagian masing-masingnya, al-Qur'an telah menjelaskan secara rinci dan jelas yaitu pada surah al-Nisa/4: 11, 12, 13 dan 179. Dalam surah al-Nisa/4: 11, Allah berfirman;

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي ۖ أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوَاحٍ
 اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۚ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۚ وَلَا يُورِثُهُ لِكُلِّ وَاحِدٍ
 مِّنْهُمَا الشُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ
 الثُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ الشُّدُسُ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا ۖ أَوْ
 دَيْنٍ ۚ ۚ أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ ۚ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا ۚ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ ۚ
 إِنَ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

Allah mensyariatkan (mewajibkan) kepadamu tentang (pembagian warisan untuk) anak-anakmu, (yaitu) bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan. Jika anak itu semuanya perempuan yang jumlahnya lebih dari dua, bagian mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan. Jika dia (anak perempuan) itu seorang saja, dia memperoleh setengah (harta yang ditinggalkan). Untuk kedua orang tua, bagian masing-masing seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika dia (yang meninggal) mempunyai anak. Jika dia (yang meninggal) tidak mempunyai anak dan dia diwarisi oleh kedua orang tuanya (saja), ibunya mendapat sepertiga. Jika dia (yang meninggal) mempunyai beberapa saudara, ibunya mendapat seperenam. (Warisan tersebut dibagi) setelah (dipenuhi) wasiat yang dibuatnya atau (dan dilunasi) utangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih banyak manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan Allah. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana. (al-Nisa/4: 11)

Ayat ini diperkuat dengan ayat-ayat selanjutnya, yaitu surah al-Nisa/4: 12-14. Pada redaksi “*tilka hudûdullâh*” (itulah batasan-batasan Allah), dan redaksi “*wa yata’adda hudûdahû*” (dan melanggar batasan-batasan hukumnya) dalam ayat tersebut, Menurut Muhammad Syahrur ruang ijtihad yang tersurat dalam ayat ini terbuka demikian luasnya selama berada di antara batasan-batasan hukum Allah. Dengan demikian, batasan hukum Allah tidak hanya satu, tetapi ada banyak dan beragam sebagaimana diindikasikan oleh bentuk plural kata hudud. Sedangkan pengertian

ta'addiy (pelanggaran) adalah penetapan hukum melampaui batas hukum Allah. Dalam hal ini kita telah melakukan Pelanggaran. Tetapi, jika masih berada tepat pada batas tersebut, maka hal demikian belum dikategorikan sebagai bentuk pelanggaran.¹¹²

Jika menelaah redaksi “*wa yata'adda hudûdahû*”. Kata ganti “*hû*” pada redaksi ini merujuk kepada Allah SWT sebagaimana ditunjukkan oleh urutan redaksi kalimat sebelumnya yang menyebut nama Allah dan Rasul-Nya secara langsung yaitu “*wa man ya'shi Allâh wa rasûlahû wa yata'adda hudûdahû*” (baragsiapa bermaksiat kepada Allah dan Rasul-Nya dan melanggar batasan hukum-Nya). Menurut Muhammad Syahrur, dalam perspektif ini dapat ditarik kesimpulan yang sangat rawan sekaligus juga penting bahwa satu-satunya pemilik otoritas penetapan hukum syariat yang berlaku hingga hari kiamat hanyalah Allah SWT semata. Allah tidak memberikan otoritas ini kepada siapapun termasuk Nabi Muhammad Saw. Karena, jika ada otoritas lain selain Allah, tentu redaksi ayat akan berbunyi *wa yata'adda hudûdahumâ*.¹¹³

Menurut Muhammad Syahrur, batasan hukum yang terdapat pada ayat waris ini menjelaskan tentang batasan maksimal yang berlaku bagi laki-laki dan batasan minimal yang berlaku bagi perempuan. Menurutnya, jika beban ekonomi keluarga sepenuhnya atau 100% ditanggung pihak laki-laki, sedangkan pihak perempuan sama sekali tidak terlibat atau 0%, dalam kondisi ini batasan hukum Allah dapat diterapkan, yaitu memberikan dua bagian kepada laki-laki dan satu bagian bagi perempuan. Dari sisi ini, persentase bagian minimal perempuan adalah 33,3%, sedangkan bagian maksimal bagi laki-laki adalah 66,6%. Oleh karenanya, jika memberi laki-laki sebesar 75% dan perempuan diberi 25%, maka ini telah melanggar batasan yang ditetapkan oleh Allah SWT. Akan tetapi, jika memberi 60% bagi laki-laki dan 40% bagi perempuan itu tidak melanggar batasan hukum Allah karena masih berada di antara batasan-batasan hukum Allah SWT.¹¹⁴

Batas maksimal telah ditetapkan oleh Allah bagi laki-laki dan batas minimal bagi perempuan, maka tugas kaum Muslimin adalah berijtihad dengan bergerak di antara batasan-batasan tersebut sesuai dengan kondisi objektif yang melingkupinya. Pada saat yang

¹¹² Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, ..., hal. 39.

¹¹³ Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, ..., hal. 458.

¹¹⁴ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, ..., hal. 40-41.

sama, ijtihad dapat menerapkan prinsip ‘mendekat’ di antara dua batasan yang diberlakukan hingga menjadi titik keseimbangan antara keduanya, yakni masing-masing dari laki-laki dan perempuan menerima 50%. Prinsip ini didasarkan atas kondisi pewarisan atau perkembangan latar historis, atau pertimbangan keduanya.

Dalam penentuan seberapa dekat presentase yang diberikan kepada laki-laki dan perempuan diterapkan dengan didukung oleh data-data statistik yang lengkap, bukan atas dasar dorongan emosional. Karena ijtihad dalam Islam itu didasarkan atas bukti-bukti material yang terperinci dengan selalu mempertimbangkan kemaslahatan manusia dan menerapkan prinsip kemudahan bagi masyarakat, bukan atas dasar emosi dan pendapat personal. Dengan ungkapan lain, fikih Islam selamanya tidak boleh dibangun atas dasar teks hasil susunan ulama fikih yang sudah dibakukan selama ratusan tahun karena jika demikian halnya, maka Islam akan kehilangan karakter kelenturannya.¹¹⁵

Kemudian Muhammad Syahrur menegaskan bahwa ayat-ayat waris menggambarkan ayat-ayat *hudûdiyyah* bukan *haddiyyah*. Begitupula Muhammad Syahrur megaskan tentang ayat “*tilka hudûdullâh*”, menurutnya, Allah memberikan perempuan setengah bagian dari laki-laki sebagai batas minimal, dan batas minimal ini berlaku ketika perempuan sama sekali tidak terlibat dalam mencari nafkah bagi keluarga. Tetapi ketika perempuan ikut mencari nafkah maka presentase bagian perempuan bertambah besar mendekati presentase bagian laki-laki, sesuai dengan seberapa banyak terlibatnya dalam pencarian nafkah bagi perempuan.¹¹⁶

b. Kajian Fazlur Rahman terhadap Ayat Waris

Jika merujuk pada doktrin normativitas kewarisan Islam, perbandingan waris antara laki-laki dan perempuan adalah 2:1 dan akan tetap seperti itu sampai kapanpun dengan landasan bahwa ayat-ayat yang berbicara tentang ketentuan waris bersifat *qath'iy* (*fixed*) dan *ijbâriy* (paksaan), implikasi dari ketentuan itu menimbulkan tidak bolehnya ada ruang ijtihad dalam kewarisan

¹¹⁵ Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, ..., hal. 458-459.

¹¹⁶ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, ..., hal. 241.

Islam.¹¹⁷ Dalam hal ini, Fazlur Rahman menafsirkan berbeda dengan kewarisan Islam normatif, pada perbandingan bagian laki-laki dan perempuan diinterpretasikan menjadi 1:1, ini berdasarkan teori *double movement*-nya dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.

Menurut Fazlur Rahman bahwa bagian warisan yang diterima ahli waris perempuan sama dengan yang diterima oleh ahli waris laki-lakinya yaitu 1:1. Hal ini dikarenakan kondisi perempuan telah mengalami perubahan, sebagaimana nilai-nilai dan kewajiban ekonomi dalam tatanan masyarakat tradisional yang merupakan simbol-simbol fungsional dari peran-peran aktual dalam masyarakat yang bersangkutan. Fazlur Rahman menilai peran-peran di masyarakat itu tidak ada yang *inherent*, pasti akan mengalami pergeseran dan perubahan. Maka, jika rasa dan pertimbangan keadilan menghendaknya, perubahan atas peran-peran tersebut sudah tentu tidak bertentangan dengan prinsip moral dalam al-Qur'an. Demikian juga mengenai bagian suami dan istri dalam pembagian warisan.¹¹⁸

Academisi Muslim kontemporer banyak melontarkan dekonstruksi pemikiran tentang konsep pembagian waris. Berbagai anggapan bahwa ketentuan-ketentuan hukum yang diekspresikan Allah SWT dan Rasul-Nya ternyata sangat dipengaruhi oleh situasi dan kondisi setempat, sehingga unsur sosial kultural pada saat itu menjadi alasan estimasi utama. Surah al-Nisa/4: 11 yang berbicara tentang pembagian warisan menjadi salah satu contoh nas yang sangat dipengaruhi budaya saat itu.

Apabila dicermati dari situasi dan kondisi *sosio-culture* masyarakat Arab pada waktu itu, maka tampak sangat jelas bahwa penetapan pembagian waris 2:1 oleh al-Qur'an merupakan bentuk penyesuaian atau langkah adaptasi dengan budaya Arab. Oleh karena itu, teori geneologi masyarakat Arab menganut *patrilineal* (kesukuan yang garis dari pihak laki-laki),¹¹⁹ maka sangat wajar apabila waktu itu pembagian warisan memberi porsi yang lebih banyak kepada laki-laki. Berdasarkan realitas sejarah, banyak ketentuan-ketentuan Islam merupakan representasi dan hasil perbaikan serta penyempurnaan oleh Islam yang berasal ketentuan-

¹¹⁷ Daud Ali, *Hukum Islam dan Peradilan Agama*, Jakarta: Rajawali, 1997, hal. 102.

¹¹⁸ Sri Lum'atus Sa'adah, "Transformasi Fikih Klasik Menuju Fikih Kontemporer: Sebuah Tawaran Penemuan Hukum Islam Melalui Metode Doble Pergerakan", dalam *Jurnal FALASIFA*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2012, hal. 144.

¹¹⁹ Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*, Cet. 1, Yogyakarta: Gama Media, 2002, hal. 265.

ketentuan pra-Islam. padahal jika diperhatikan lebih seksama sistem kekeluargaan dalam al-Qur'an bukan *patrilineal* maupun *matrilineal*, tetapi sistem *bilateral*.¹²⁰ Oleh karenanya, dirasa perlu adanya suatu metode tafsir yang bisa mengakomodir keadaan tersebut dalam rangka mengetahui moral hakiki yang tersirat di balik teks al-Qur'an.

Klarifikasi dan klasifikasi Fazlur Rahman terhadap doktrin kewarisan Islam klasik berawal dari anggapannya bahwa para fukaha dan mufasir atau kaum Muslim pada umumnya, telah mengembangkan suatu sikap yang rigid dalam memandang al-Qur'an dan sunah sebagai pedoman dan sumber hukum dalam Islam, melalui pendekatan-pendekatan ahistoris, literalis, dan atomistis. Pendekatan-pendekatan seperti ini telah menyebabkan hilangnya dinamika sejarah dalam mengkaji dan memahami al-Qur'an serta mereduksi keduanya yang terdiri dari bagian-bagian yang terpisah satu sama lain.¹²¹ Sebagai wujud konkret dalam menyikapi permasalahan ini, Fazlur Rahman menawarkan suatu proses ijtihad yaitu metode *double movement* atau teori gerak ganda, yakni sebuah metode dengan pendekatan sosio-historis.

Dalam surah al-Nisa/4: 11, mengatur pembagian warisan antar laki-laki dan perempuan yaitu bagian seorang laki-laki sama dengan bagian dua orang perempuan. Kemudian dalam surah al-Nisa/4: 12, menerangkan pembagian warisan suami 2 kali lipat dari bagian istri, yaitu suami mendapatkan $\frac{1}{2}$ dari istrinya yang meninggal dunia (pewaris) jika pewaris tidak mempunyai anak, jika pewaris mempunyai anak maka bagiannya menjadi $\frac{1}{4}$. Adapun istri mendapat bagian $\frac{1}{4}$ dari suaminya yang meninggal dunia (pewaris) jika pewaris tidak mempunyai anak. Jika pewaris mempunyai anak maka bagiannya menjadi $\frac{1}{8}$. Dari uraian tersebut dapat diambil kesimpulan bahwa bagian waris antara laki-laki dan perempuan 2:1.

Jika ditelaah lebih seksama, pensyariatan pembagian warisan 2:1 sangat dipengaruhi oleh faktor situasi dan kondisi masyarakat Arab, tepatnya pada zaman Rasulullah. Kewajiban mencari nafkah hanya dibebankan bagi kaum laki-laki dan wajib hukumnya, sementara bagi kaum perempuan (istri) tidak diwajibkan untuk mencari nafkah, karena memang bukan kapasitasnya sebagai kepala keluarga untuk mencari nafkah. Kepala rumah tangga

¹²⁰ Hazairin, *Hukum Kewarisan Menurut al-Qur'an*, Cet. II, Jakarta: Tintamas, 1961, hal. 11.

¹²¹ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas tentang Transformasi Intelektual*, Bandung: Pustaka, 1995, hal. 2.

adalah tugas pokok bagi seorang laki-laki (suami), perempuan justru berhak mendapatkan nafkah dari suaminya (bila perempuan tersebut telah menikah) atau dari walinya (bila belum menikah) sebagaimana tercantum dalam al-Qur'an surah al-Baqarah/2: 233 dan al-Thalaaq/65: 6. Namun akan terlihat kontras apabila eksistensi perempuan zaman sekarang ini diperbandingkan dengan perempuan zaman pewahyuan. Saat ini perempuan mempunyai independensi besar dalam menjalani aktivitasnya. Banyak di antara mereka mampu atau memungkinkan lebih lihai daripada laki-laki dalam menjalani profesi di sektor publik. Oleh karena itu, pada saat ini bukan hanya laki-laki saja yang bisa mencari nafkah, perempuan pun bisa mencari nafkah. Bahkan tidak sedikit perempuan yang malah menjadi tulang punggung keluarga untuk memenuhi kebutuhan keluarganya.¹²² Berangkat dari dialektika tersebut, maka dalam hubungannya dengan masalah pembagian waris dituntut adanya tujuan tetap terjaganya nilai-nilai keadilan (*justice*) dan persamaan (*equality*) hak antara laki-laki dan perempuan.

Dalam memahami teori *double movement* Fazlur Rahman berikut kaitannya dengan pembagian waris, ada dua langkah yang berlaku di dalamnya:

Pertama, mengawali dengan kasus konkret yang ada dalam al-Qur'an terkait dengan ayat-ayat waris. Maksudnya adalah orang harus memahami apa yang menjadi tujuan suatu ayat diturunkan dengan mengkaji situasi atau problem historis di mana pernyataan al-Qur'an menjadi jawabannya. Dari langkah ini memunculkan dialektika bahwa pembagian warisan antara laki-laki dan perempuan diharapkan nilai-nilai keadilan dan keselarasan tertanam dalam masyarakat, hanya saja harus dipahami bahwa pengaplikasian nilai-nilai tersebut dipengaruhi oleh budaya Arab saat itu yang berdampak pada ketentuan hukum pembagian waris dengan ketetapan 2:1. Ini bukan berarti mengharuskan kita berpaling dari ketentuan hukum tersebut, akan tetapi mencari alternatif ketentuan hukum lain apabila suatu situasi dan kondisi mengalami perubahan dan benar-benar berbeda jauh dengan kondisi masyarakat Arab saat pewahyuan.

Kedua, dalam upaya mencari bentuk alternatif hukum lain, hasil yang diperoleh dari langkah pertama dirumuskan ke dalam konteks sosio-historis saat ini. Dengan adanya realitas bahwa

¹²² Labib Muttaqin, "Aplikasi Teori Double Movement Fazlur Rahman terhadap Doktrin Kewarisan Islam Klasik", dalam *Jurnal al-Manâhij*, Vol. VII No. 2 Tahun 2013, hal. 202.

keberadaan perempuan pada masa ini berbeda dengan perempuan pada masa dulu seperti pada ulasan yang telah dipaparkan.

Jadi, pada kesimpulannya bahwa Fazlur Rahman dalam menafsirkan ayat 11 dari surah al-Nisa ini dengan teori *double movement*, yaitu pada gerakan pertama, situasi sekarang menuju ke masa turunnya al-Qur'an. Memulai dengan kasus konkret yang ada dalam al-Qur'an berkaitan dengan ayat-ayat waris harus dipahami tujuan ayat tersebut diturunkan dengan mengkaji problem historis di mana pernyataan al-Qur'an sebagai jawabannya. Penetapan pembagian warisan 2:1 sangat dipengaruhi oleh sosial kultural masyarakat Arab saat diwahyukannya al-Qur'an surah al-Nisa/4: 11. Di mana kewajiban mencari nafkah saat itu hanya dibebankan kepada laki-laki saja dan hukumnya adalah wajib. Sedangkan perempuan tidak demikian bahkan perempuan mendapatkan nafkah dari laki-laki (suami) bila telah menikah atau dari walinya bila belum menikah. Sehingga penetapan pembagian warisan 2:1 dianggap telah sesuai dengan nilai-nilai keadilan.

Setelah menemukan inti dari surah al-Nisa/4: 11 adalah realisasi rasa keadilan, maka dapat dilakukan gerakan yang kedua yaitu kembali ke masa sekarang untuk mengaplikasikan spirit tersebut dalam konteks kekinian. Kondisi perempuan saat ini sudah jauh berbeda dengan kondisi perempuan saat surah al-Nisa/4: 11 diwahyukan. Saat ini, laki-laki dan perempuan sama-sama menanggung perekonomian keluarga, bahkan banyak perempuan yang justru menjadi tulang punggung keluarga. Dengan realitas perempuan seperti saat sekarang ini, maka realisasi pembagian warisan dengan menegakkan prinsip keadilan adalah 1:1.¹²³

Lanjut daripada itu, menurut Fazlur Rahman Ideal-moral merupakan tujuan dasar moral oleh al-Qur'an serta yang melatarbelakangi turunnya pewahyuan al-Qur'an, sehingga bersifat universal dan selalu hidup di segala waktu dan tempat. Sedangkan legal-spesifik merupakan ketentuan-ketentuan hukum yang dilegalkan secara khusus yang bersifat partikular.¹²⁴ Menurut Fazlur Rahman, ideal-moral yang dituju oleh al-Qur'an lebih signifikan diterapkan dari pada legal-spesifiknya.

Legal-spesifik pada permasalahan waris adalah ketentuan bagian harta warisan bagi laki-laki lebih besar dari pada perempuan dengan perbandingan 2:1, sebagaimana telah

¹²³ Hanifah Muyasarah, "Perempuan dalam Isue Poligami dan Kewarisan: Pendekatan Metode Double Movement Fazlur Rahman", ..., hal. 164 -165.

¹²⁴ Fazlur Rahman, *Neomodernisme Islam*, diterjemahkan oleh Taufik Adnan Amal, *Metode dan Alterntif Neomodernisme Islam*, Cet. V, Bandung: Mizan, 1993, hal. 21.

dilegalkan dalam surah al-Nisa/4: 11. Sedangkan dari ketentuan tersebut mengandung nilai-nilai dan prinsip yang menjadi pesan yang ingin disampaikan oleh al-Qur'an sebagai pokok ajaran Islam secara menyeluruh, hal ini disebut dengan ideal-moral. Untuk memahami ideal-moral al-Qur'an tersebut, selain dari memahami legal spesifiknya juga membutuhkan pemahaman terhadap kondisi masyarakat Arab yang menjadi latar belakan turunnya wahyu.

Keadilan dan kesetaraan adalah sebuah prioritas yang diinginkan oleh al-Qur'an, maka ketika sahabat mengeluhkan keresahannya karena terdapat kekacauan dalam pengalihan harta warisan melalui wasiat tanpa mempertimbangkan keadilan dan mereka membutuhkan kepastian hukum karena merasa tidak mendapatkan keadilan, maka turunlah ayat tentang legalisasi warisan 2:1 dalam surah al-Nisa/4: 11.

Legalisasi al-Qur'an yang memberikan bagian harta warisan terhadap laki-laki lebih banyak dari pada bagian perempuan, tidak serta merta turun begitu saja tanpa memperhatikan konteks masyarakat saat itu. Ketika memperhatikan konteks perempuan dan laki-laki di Arab pada masa Nabi Saw, tampak bahwa peran laki-laki lebih payah dan berat ketimbang perempuan. Seorang laki-laki pada masa tersebut mempunyai tanggung jawab yang besar terhadap istri dan anak-anaknya, sebagaimana diungkapkan dalam surah al-Baqarah/2: 233. Sehingga para perempuan (istri) menggantungkan kehidupannya kepada laki-laki (suami). Dari sini dapat dilihat dengan jelas bahwa yang diinginkan oleh al-Qur'an adalah keadilan berimbang, yakni mereka mendapatkan keadilan bagian harta warisan sesuai dengan hak dan kewajiban yang diemban antara laki-laki dan perempuan.¹²⁵

c. Kajian Quraish Shihab terhadap Ayat Waris

Quraish Shihab menjelaskan mengenai warisan anak perempuan dalam tafsirnya yaitu *Tafsir al-Misbah*, di mana bagian waris kaum laki-laki sama dengan dua bagian kaum perempuan. Kaum perempuan ditetapkan mendapat setengah dari bagian kaum laki-laki, karena dalam ketentuan Islam laki-laki mempunyai tanggung jawab melebihi tanggung jawab perempuan. Apabila dilihat dari sudut pandang pembagian 2:1 saja, seseorang mesti mengatakan bahwa ketentuan Allah tersebut memihak kepada anak laki-laki, tetapi apabila dicermati dan disadari ketentuan Allah tersebut telah disesuaikan dengan hak dan kewajiban antara laki-

¹²⁵ Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Rajawali Pers, 2015, hal. 143.

laki dan perempuan. Hal ini karena kaitannya dengan seorang laki-laki dibebankan oleh agama untuk membayar mahar, membelanjai istri serta anak-anaknya, sedangkan perempuan tidak demikian.

Menurut Quraish Shihab, hal ini mengandung penekanan pada bagian kaum perempuan, karena dengan menjadikan bagian perempuan sebagai ukuran untuk bagian anak laki-laki disebabkan karena sebelum ditetapkannya hak laki-laki, hak perempuan sudah ada terlebih dahulu.¹²⁶ Seperti halnya ketika ingin mengukur sesuatu tentunya harus memiliki alat ukur, kemudian baru bisa menetapkan kadar ukuran sesuatu tersebut. Penggunaan redaksi ini adalah untuk menjelaskan hak perempuan dalam memperoleh bagian warisan, dan bukanlah seperti yang diberlakukan pada masa Jahiliah.

Pembagian waris yang ditetapkan dalam al-Qur'an merupakan suatu ketetapan yang sudah disesuaikan dengan kodrat, fungsi, dan tugas yang dibebankan antara laki-laki dan perempuan. Laki-laki memiliki beban membayar mahar ketika hendak menikah, membelanjai istri serta anak-anaknya, sedangkan perempuan tidaklah demikian. Berbeda dengan perempuan ketika mempunyai harta, harta tersebut hanya menjadi milik pribadi dan tidak memiliki kewajiban untuk menafkahi suami serta anaknya.¹²⁷

Quraish Shihab menjelaskan mengenai warisan dalam tafsirnya, yaitu *Tafsir al-Misbah*. Ayat-ayat yang berhubungan pembagian warisan, di antaranya adalah ayat berikut:

Bagi orang laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, dan bagi orang wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu dan bapak serta kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bahagian yang telah ditetapkan. (QS. Al-Nisa/4: 7).

Ayat di atas menyatakan bahwasanya laki-laki dan perempuan memiliki bagian masing-masing atau memiliki hak dari harta peninggalan yang ditinggalkan keluarganya, dan telah diatur oleh Allah SWT. Selain itu, ayat ini juga sebagai penekanan bahwa laki-laki baik yang sudah dewasa ataupun yang masih anak-anak ada hak berupa bagian tertentu yang diatur oleh Allah. Begitupun bagi perempuan, baik yang sudah dewasa atau masih anak-anak ada hak berupa bagian tertentu, karena pada masa sebelumnya

¹²⁶ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, ..., hal. 434.

¹²⁷ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, ..., hal. 443.

perempuan tidaklah mendapatkan bagian dari harta warisan dengan alasan mereka tidak ikut berperang.¹²⁸

Kata *rijâl* yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan arti laki-laki dan kata *nisâ'* yang diterjemahkan dengan arti perempuan, ada yang memahaminya bahwa perempuan dewasa dan adapula yang memahami bahwa mencakup perempuan dewasa dan yang masih anak-anak. Pendapat yang kedua lebih tepat jika dihubungkan dengan sebab turunnya ayat tersebut. Diriwayatkan bahwa sebab turunnya ayat ini ialah berkenaan dengan seorang wanita bernama Ummu Kuhlah yang memiliki dua orang anak perempuan. Suatu ketika mengadu kepada Nabi Muhammad bahwasanya suaminya yang bernama Aus bin Tsabit telah gugur dalam perang Uhud, kemudian harta peninggalannya semuanya telah diambil oleh paman dari kedua anak tersebut tanpa menyisakan sedikitpun untuk mereka. Nabi Muhammad pun menyuruhnya untuk menunggu, lalu turunlah surah al-Nisa/4: 7.¹²⁹

Keberadaannya pembagian tersebut tidak dapat diubah ataupun ditolak karena bersumber dari Allah. Didasarkan pada surah al-Nisa/4: 7 di dalamnya terdapat kata *mafrûdhan* yang berasal dari kata *faradha*, yakni berarti wajib. Kata *faradha* adalah kewajiban bersumber dari Allah sang pemilik tinggi kedudukan tertinggi. Dengan demikian, ketentuan hak warisan itu bersumber dari Allah, maka tidak ada alasan untuk menolak atau mengubahnya. Surah al-Nisa/4: 7 ini menjadi semacam mukadimah bagi ketentuan warisan dan hak-hak setiap orang yang akan diuraikan pada surah al-Nisa/4: 11.¹³⁰

Kata *dzakar* pada surah al-Nisa/4: 11 berarti anak laki-laki, ini menjadi penegasan bahwa pembagian waris tidak hanya diperuntukkan laki-laki dewasa saja melainkan untuk anak laki-laki juga. Berbeda kalau kata yang digunakan adalah kata *rajul* yang berarti hanya mencakup laki-laki dewasa. Begitupun kata *untsayain* yang berarti dua anak perempuan. Asal katanya ialah *untsâ* yang bermakna perempuan, baik besar maupun kecil. Dalam ayat ini lebih didahulukan hak pembagian waris bagi anak-anak,

¹²⁸ Ayu Faizah dan Ahmad Faqih Hasyim, "Keadilan Gender dalam Pembagian Warisan: Studi Komparatif Pemikiran M. Quraish Shihab dalam Tafsir al-Misbah dan Munawir Sjadzali", dalam *Jurnal JIQTAF*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2021, hal. 137.

¹²⁹ Ayu Faizah, *et al*, "Konsep Keadilan Gender dalam Pembagian Warisan: Studi Komparatif Pemikiran M. Quraish Shihab dan Munawir Sjadzali", dalam *Jurnal Diya al-Afkar*, Vol. 4 No. 02 Tahun 2016, hal. 30.

¹³⁰ Ayu Faizah, *et al*, "Konsep Keadilan Gender dalam Pembagian Warisan: Studi Komparatif Pemikiran M. Quraish Shihab dan Munawir Sjadzali", ..., hal. 30.

karena pada umumnya mereka lebih lemah daripada orang tua. Kemudian barulah dijelaskan bagian bagi ibu dan bapak.

Pada redaksi ayat yang mengatakan “*orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat manfaatnya bagi kamu*”. Ini mengandung makna bahwa seorang anak dan bapak tidak akan bisa sama dalam memberi manfaat, karena manfaat yang dapat mereka berikan tergantung pada kadar kasih sayang mereka dan kebutuhan masing-masing. Setiap orang tentu berbeda-beda kebutuhannya dan tidak akan sama persis antara satu dengan yang lain, serta sulit untuk berlaku adil.

Oleh karena itu, Allah telah menentukan bagian warisan masing-masing anggota keluarga. Allah Maha Mengetahui atas apa yang dibutuhkan oleh hamba-Nya, dan Allah pun mengetahui bahwasanya seorang hamba tidak akan mampu mendapatkan hasil yang terbaik apabila diserahkan wewenang atau kebijaksanaan dalam menetapkan bagian-bagian warisan, apalagi hal tersebut menyangkut harta benda. Hal tersebut didasarkan atas fitrah manusia, yakni fitrah atas sesuatu yang dapat dijangkau oleh akalnyanya dan sesuatu yang tidak dapat terjangkau oleh akalnyanya.¹³¹

Kemudian pada redaksi “*farîdhah min Allâh*” bermakna ketentuan dari Allah SWT. Hal ini menjelaskan bahwasanya manusia tidak mengetahui rahasia dan hikmah di balik pembagian warisan yang diatur oleh Allah tanpa campur tangan manusia. Tentunya suatu saat hikmah tersebut yang akan mengantarkan kepada kemaslahatan dan kemanfaatan yang didapat oleh manusia tanpa disadarinya. Oleh karena itu, penggalan ayat “*farîdhah min Allâh*” disambung dengan kata “*innallâh kâna ‘alîman hâkîman*” yang artinya “sesungguhnya Allah Maha Tahu lagi Maha Bijaksana”.

Setelah ayat 11 dari surah al-Nisa menguraikan mengenai bagian warisan untuk anak laki-laki dan anak perempuan serta bagian ibu dan bapak yang dilihat berdasarkan keturunan, ayat selanjutnya yakni ayat 12 menjelaskan pembagian warisan bagi ahli waris dari segi pernikahan, di antaranya adalah suami dan istri. Ayat ini diletakkan setelah ayat yang menjelaskan bagian anak, ibu, dan bapak yang berdasarkan keturunan, karena hubungan yang berdasarkan pernikahan lebih lemah dibandingkan dengan hubungan karena faktor keturunan. Kemudian pada akhir ayat

¹³¹ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, ..., hal. 363.

dijelaskan mengenai warisan *kalâlah*. *Kalâlah* ialah keadaan seseorang yang meninggal tanpa memiliki keturunan, baik laki-laki maupun perempuan. Penggalan akhir ayat 12 ialah “*wa Allâh ‘alîmun halîmun*” yang bermakna “Allah Maha Mengetahui lagi Maha Penyantun”. Pada ayat sebelumnya pun terdapat redaksi yang sama yakni “*innallâh kâna ‘alîman hakîman*”. Pengulangan redaksi yang sama merupakan penekanan bahwa ilmu waris ialah pasti dan sudah final, menurut telaah dari Quraish Shihab.¹³²

Quraish Shihab mengatakan bahwa sangat sulit untuk menyamakan antara perempuan dan laki-laki, baik dari sisi ilmu pengetahuan maupun dari aspek agama. Suka atau tidak, namun tetap harus diakui adanya perbedaan antara kedua jenis manusia ini. Mempersamakannya hanya akan menciptakan jenis manusia baru, bukan laki-laki bukan pula perempuan.

Laki-laki diberi beban amanah oleh agama membayar mahar, membelanjai isteri, dan anak-anaknya, sedang perempuan tidak demikian.¹³³ Maka bagaimana mungkin al-Qur'an dan sunah akan mempersamakan bagian mereka? bahkan sebenarnya al-Qur'an lebih berpihak kepada perempuan daripada laki-laki. Laki-laki membutuhkan istri tetapi dia yang harus menafkahnya. Perempuan juga membutuhkan suami tetapi dia tidak wajib menafkahnya, bahkan dia yang harus dicukupi kebutuhannya. Jika dikatakan bahwa laki-laki harus membelanjai perempuan, maka bagiannya yang dua kali lebih banyak daripada perempuan sebenarnya ditetapkan oleh Allah untuk dirinya dan istrinya. Seandainya dia tidak kewajiban untuk menafkahi istri dan anaknya, maka setengah dari yang seharusnya dia terima itu dapat mencukupi kebutuhannya. Sementara bagian perempuan yang satu itu, sebenarnya cukup untuk dirinya seandainya dia belum menikah. Tetapi ketika sudah menikah pun, kebutuhan hidupnya ditanggung oleh suaminya, sedang bagiannya yang satu dapat disimpan tanpa dia belanjakan. Maka, bagian siapakah yang akan habis dan bagian siapakah yang utuh bagiannya? Jelas laki-laki yang akan habis bagiannya, karena dua bagian yang dimilikinya harus dibagi dan dipergunakan untuk keperluan keluarga, sedang apa yang dimiliki perempuan tidak digunakannya sama sekali. Jika demikian, dalam soal waris mewarisi ini, keberpihakan Allah kepada perempuan lebih berat daripada keberpihakan-Nya kepada laki-laki.

¹³² Ayu Faizah, *at el*, “Konsep Keadilan Gender dalam Pembagian Warisan: Studi Komparatif Pemikiran M. Quraish Shihab dan Munawir Sjadzali”, ..., hal. 32.

¹³³ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, ..., hal. 369.

Quraish Shihab tidak dapat menerima pendapat sementara pemikir kontemporer yang menduga bahwa ketetapan warisan seperti yang diuraikan dalam al-Qur'an bukan ketetapan final, meski diakuinya bahwa ketetapan itu untuk ukuran masa Nabi Muhammad Saw lima belas abad yang lalu, tetapi ini sudah sangat maju jika disadari bahwa ketika itu perempuan tidak mendapatkan bagian harta warisan sedikit pun. Oleh karena itu, Quraish Shihab tetap berkeyakinan bahwa ketetapan warisan ini adalah ketetapan final, karena bukankah Allah telah menetapkan kesempurnaan agama.¹³⁴

d. Kajian Abdullah Saeed terhadap Ayat Waris

Salah satu yang menjadi ciri khas dari pemikiran Abdullah Saeed adalah teorinya tentang nilai. Teori ini sangat penting dalam membangun proyek penafsiran kontekstualnya.¹³⁵ Abdullah Saeed dalam teori hirarki nilainya berusaha membangun pemahaman baru untuk pembacaan al-Qur'an pada masa kini dan yang mampu diterapkan masyarakat Muslim dalam merespons kearifan lokal masing-masing. Hirarki nilai tersebut adalah nilai-nilai yang bersifat wajib (*obligatory values*), nilai-nilai fundamental (*fundamental values*), nilai-nilai proteksional (*protectional values*), nilai-nilai implementasional (*implementational values*), dan nilai-nilai instruksional (*instructional values*).¹³⁶

Pertama, nilai-nilai yang bersifat wajib (*obligatory values*). Nilai-nilai dasar ini sangat ditekankan dalam al-Qur'an. Nilai-nilai ini mencakup hal-hal yang berkaitan dengan sistem kepercayaan, seperti iman kepada Allah, nabi-nabi, kitab suci dan lain sebagainya, nilai yang berhubungan dengan praktik ibadah seperti, shalat, puasa, dan haji. *Kedua*, nilai-nilai fundamental (*fundamental values*). Nilai-nilai fundamental yang dimaksud di sini merupakan nilai-nilai tertentu yang ditekankan sebagai nilai kemanusiaan dasar atau hak asasi manusia. Misalnya perlindungan terhadap nyawa, keluarga, atau harta. Jadi nilai fundamental adalah nilai-nilai yang ditekankan berulang kali dalam al-Qur'an yang mana ada dalil tekstual yang kuat yang menunjukkan bahwa nilai-

¹³⁴ Akhmad Haries, "Pelaksanaan Pembagian Waris di Kalangan Ulama di Kota Samarinda: Analisis Pendekatan Normatif Sosiologis", dalam *Jurnal FENOMENA*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2018, hal. 164-165.

¹³⁵ Afriadi Putra, "Isu Gender dalam al-Qur'an: Studi Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed terhadap Ayat-ayat Warisan", dalam *Jurnal Kafaah*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2017, hal. 214.

¹³⁶ Rifai, *et al*, *Prosiding Kajian Islam dan Integrasi Ilmu di Era Society 5.0*, Vol. I, Palu: Pascasarjana UIN Datokarama Palu, 2022, hal. 506-507.

nilai tersebut termasuk dasar-dasar ajaran al-Qur'an. *Ketiga*, nilai-nilai proteksional (*protectional values*). Nilai proteksional merupakan undang-undang bagi nilai fundamental. Fungsinya adalah untuk memelihara keberlangsungan nilai fundamental. Misalnya, perlindungan hak milik merupakan salah satu nilai fundamental, namun nilai ini tidak akan bermakna sebelum diterjemahkan ke dalam praksis. *Keempat*, nilai-nilai implementasional (*implementational values*). Merupakan tindakan atau langkah spesifik yang dilakukan atau digunakan untuk melaksanakan nilai proteksional. Misalnya, larangan mencuri harus ditegakkan dalam masyarakat melalui tindakan-tindakan spesifik untuk menindaklanjuti bagi yang melanggarnya. *Kelima*, nilai-nilai instruksional (*instructional values*). Nilai instruksional adalah ukuran atau tindakan yang diambil al-Qur'an ketika berhadapan dengan sebuah persoalan khusus pada masa pewahyuan. Mayoritas nilai al-Qur'an adalah instruksional. Ayat-ayat yang termasuk dalam kategori ini menggunakan pilihan kata beragam, seperti perintah (*amr*) atau larangan (*nahi*), pernyataan sederhana tentang '*amal shâlih*', perumpamaan (*matsal*), kisah atau peristiwa khusus.¹³⁷

Menurut penafsiran Abdullah Saeed, teori nilai yang diaplikasikan dalam pembagian waris yang selama ini dipahami sebagai hukum yang harus dilaksanakan secara legal harus dibangun di atas nilai moral yang menyertai esensi konstruksi hukumnya dan memiliki kaitan dengan nilai-nilai lainnya.¹³⁸

Abdullah Saeed dalam mengaplikasikan teori penafsiran kontekstual yang telah dikembangkannya, ia berusaha menafsirkan al-Qur'an termasuk menafsirkan ayat-ayat yang mengarah kepada isu gender, yaitu ayat tentang bagian warisan untuk laki-laki dan perempuan. Cara penafsiran Abdullah Saeed di antaranya sebagai berikut:

Pertama, menginpentarisir atau mengumpulkan ayat-ayat yang berbicara tentang warisan, terutama di dalam al-Qur'an surah al-Nisa/4: 11-12 yang merupakan landasan pokok tentang pembagian harta warisan. Selain ayat 11, pada surah yang sama

¹³⁷ Afriadi Putra, "Isu Gender dalam al-Qur'an: Studi Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed terhadap Ayat-ayat Warisan", ..., hal. 214-215.

¹³⁸ Endang Sriani, "Fikih Mawaris Kontemporer: Pembagian Waris Berkeadilan Gender", ..., hal. 144 -145.

yaitu ayat 176 memiliki kesamaan tema, meskipun dengan redaksi dan konteks ayat yang berbeda.¹³⁹

Kedua, cara kedua dalam penafsiran kontekstual Abdullah Saeed yaitu dengan menganalisis ayat-ayat warisan tersebut dari aspek linguistik atau kebahasaannya. Kedua ayat di atas untuk merujuk subjek yang dituju (laki-laki dan perempuan), ayat ini menggunakan kata *zakar* dan *untsâ* bukan *rajul* dan *nisâ*'. Menurut para mufasir, pemilihan kata *zakar* yang diterjemahkan sebagai anak lelaki untuk menegaskan bahwa usia tidak menjadi faktor penghalang bagi penerimaan warisan, arti yang demikian juga berlaku pada kata *untsâ*.

Ketiga, teks al-Qur'an surah al-Nisa/4: 11 dianggap sebagai ajaran universal yang selalu berfungsi di segala zaman dan tempat. Ia memiliki nilai fundamental hak properti dan jaminan ekonomi bagi anak keturunan pewaris, dan nilai proteksionalnya adalah menyangkut ketentuan bagian waris bagi anak keturunan pewaris. Sedangkan nilai instruksinya yang khusus dalam ayat adalah anak seorang bagian lelaki sama dengan dua bagian anak perempuan (1:2). Adapun nilai implementasionalnya boleh diganti sesuai dengan perkembangan kebutuhan masyarakat Muslim dalam menerapkan prinsip keadilan, sehingga pembagian 1:2 boleh disesuaikan untuk konteks masa kini dengan pertimbangan peran perempuan yang sudah mengalami perubahan, tidak seperti eksistensinya pada masa teks itu dibangun dan diinstruksikan.¹⁴⁰

Sebagaimana diutarakan Abdullah Saeed, konteks sosio-historis pewahyuan merupakan elemen yang penting untuk memahami ayat tertentu dalam al-Qur'an. Pengetahuan akan hal ini berfungsi untuk menentukan bagaimana ayat ini dipahami oleh penerima pertama. Kondisi sosio-historis masyarakat pada masa pewahyuan terutama terkait dengan kasus ini adalah:

Pertama, pada masa itu perempuan dan orang-orang lemah, yakni anak-anak tidak mendapatkan warisan, warisan pada masa itu hanya milik laki-laki. *Kedua*, secara umum masyarakat Arab pada masa itu memiliki anggapan yang rendah terhadap perempuan. Anggapan itu bisa dilihat dari kehidupan mereka

¹³⁹ Afriadi Putra, "Isu Gender dalam al-Qur'an: Studi Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed terhadap Ayat-ayat Warisan", ..., hal. 216.

¹⁴⁰ Suqiyah Musafa'ah, "Kontekstualisasi Pemikiran Waris Abdullah Saeed dalam Hukum Kewarisan di Indonesia:", dalam *Jurnal ISLAMICA*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2016, hal. 468.

sehari-hari. Misalnya, kebiasaan mengubur anak perempuan mereka hidup-hidup, karena mempunyai anak perempuan merupakan kabar buruk bagi mereka. *Ketiga*, bagian perempuan yang lebih sedikit dari laki-laki, tampaknya ini terkait dengan siapa yang memegang fungsi ekonomi dalam keluarga pada waktu itu. Pada waktu itu, laki-laki yang berkewajiban memberi nafkah kepada keluarga, jikapun perempuan kaya atau berpenghasilan harta itu untuk dirinya sendiri. Analisis konteks sosio-historis sangat diperlukan untuk melihat bagaimana konstruk masyarakat Arab ketika wahyu itu diturunkan. Hal ini menjadi pedoman atau landasan agar pemaknaan ayat ini dapat dikontekstualisasikan saat ini.¹⁴¹

Keempat, selanjutnya, yang menjadi persoalan inti terutama pada masa kini terkait dengan penafsiran dan pengaplikasian ayat di atas adalah ketika ia dipahami sebagai salah satu legitimasi kitab suci untuk mengatakan posisi perempuan inferior dibanding laki-laki dalam fungsi ekonomi, politik maupun intelektual. Pandangan di atas, lepas dari sifat generalisasinya, menunjukkan bahwa ada begitu banyak pergeseran yang terjadi antara masa pewahyuan dengan masa kini. Namun, pada ayat di atas hanya berlaku secara partikular, yaitu pada situasi dan kondisi sebagaimana pada masa pewahyuan, yang karenanya pengaplikasiannya bisa berubah jika situasi kondisi berubah, maka ayat ini bisa diaplikasikan berbeda dengan bunyi literal teks. Sedangkan untuk aplikasinya yang bersifat operasional sangat bergantung dengan kasus-kasus yang dihadapi. Pembagian ini bisa dilakukan dengan musyawarah misalnya.

Namun demikian, tetap ada prinsip yang harus dipegang. *Pertama*, ayat di atas tidak harus dipahami secara normatif (literal) secara keseluruhan mengingat, setelah dilakukan penelusuran ayat di atas begitu terkait dengan latar belakang masyarakat pada waktu itu. Ayat di atas sangat fleksibel dan bisa berubah. *Kedua*, apapun bentuk operasional sebagai aplikasi dari ayat ini tidak bisa meninggalkan misi dasar atau pesan dari ayat ini, yakni prinsip keadilan dan kesetaraan. Reformasi al-Qur'an terhadap masyarakat Arab pada waktu itu sangat komprehensif. Ini bisa dilihat bahwa al-Qur'an tidak hanya membangun landasan kesetaraan religius

¹⁴¹ Afriadi Putra, "Isu Gender dalam al-Qur'an: Studi Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed terhadap Ayat-ayat Warisan", ..., hal. 218.

(semua manusia sama yang membedakan mereka di mata Tuhan adalah ketakwaannya). Al-Qur'an juga memperhatikan hal-hal untuk membangun kesetaraan sosial. Ini dipenuhi al-Qur'an melalui koreksi terhadap kebiasaan masyarakat Arab dalam merendahkan perempuan pada waktu itu (koreksi al-Qur'an dan kebiasaan bangsa Arab bisa dilihat pada pembahasan sebelumnya), termasuk di dalamnya reformasi di wilayah pembagian warisan ini.

Pembagian harta warisan untuk konteks saat ini harus mempertimbangkan kebutuhan dan pemaknaan bagian laki-laki sama dengan dua bagian perempuan harus ditinjau ulang dengan berpegang pada prinsip dasar al-Qur'an tentang keadilan dan kesetaraan (*fundamental values*) bahwa warisan antara anak laki-laki dan anak perempuan harus sama. Namun, jika ada orang tua yang merasa tidak berlaku adil terhadap anak perempuannya, ia dapat memberikan harta yang cukup terhadap anak perempuannya semasa hidupnya.

e. Kajian Nasr Hamid Abu Zayd terhadap Ayat Waris

Salah satu ayat misoginis yang selama ini memosisikan perempuan pada level yang rendah dibanding laki-laki, ayat ini adalah ayat tentang pembagian waris. Pembagian waris dalam pandangan para mufasir merupakan sebuah ketentuan yang sudah jelas ditetapkan oleh Allah. Ketentuan ini dianggap sebagai hal yang pasti, tidak boleh berubah karena ayatnya secara tekstual menyatakan demikian sebagaimana yang diungkapkan golongan fundamental. Ini artinya, pembagian harta warisan, 2:1 bagi laki-laki dan perempuan menurut penafsiran klasik seolah dianggap sebagai satu-satunya rumusan matematis.¹⁴²

Rincian tersebut ada dalam surah al-Nisa/4: 11-12. Namun sebelumnya, tepatnya pada ayat 7 dari surah al-Nisa dikemukakan satu prinsip pokok dalam pembagian harta warisan, yaitu laki-laki dan perempuan sama-sama berhak mendapatkan warisan dan harta peninggalan kedua orang tua dan karib kerabat mereka masing-masing.

Menurut Abu Zayd masalah waris merupakan salah satu masalah yang pelik dan membutuhkan peninjauan ulang. Dikatakan sebagai masalah pelik karena mendekatinya

¹⁴² Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis*, Yogyakarta: Logung Puastaka, 2008, hal. 52.

menyebabkan badai kecaman dan seorang mujtahid menghadapi banjir dakwaan dan penistaan.¹⁴³ Berkenaan dengan ayat di atas Abu Zayd sendiri memberikan dua catatan penting dalam ayat tersebut, yaitu;

Pertama, al-Qur'an memerintahkan untuk memberikan bagian sedekah kepada kerabat, anak-anak yatim, dan orang-orang miskin yang merupakan kelompok yang tidak mendapatkan warisan, apabila mereka hadir pada saat pembagian harta warisan. Hal ini merupakan tanda jelas yang tidak boleh diabaikan di dalam menganalisis konsep Islam tentang warisan. *Kedua*, al-Quran ingin sekali menjelaskan bahwa hubungan '*ashabiyyah* bukanlah hubungan kemanusiaan yang paling penting. Apabila penjelasan ini merupakan pandangan al-Qur'an secara umum, maka keinginan kuat al-Qur'an untuk menyebutkannya di dalam konteks ayat-ayat *mawârîts* yang mendasarkan pembagiannya atas hubungan '*ashabiyyah* dan kekerabatan merupakan tanda petunjuk lain yang tidak boleh diabaikan juga di dalam menganalisisnya.¹⁴⁴

Dari dua catatan di atas Abu Zayd memberikan kesimpulan, bahwa konsep al-Qur'an tentang keadilan distribusi harta dan kekayaan dalam masyarakat lebih luas ketimbang konsep zakat, sedekah, dan warisan, karena tujuannya adalah jangan sampai harta itu berputar di kalangan orang-orang kaya saja. Jangan sampai mereka memonopoli harta untuk kalangan mereka.¹⁴⁵ Di dalam analisis umum inilah analisis tentang makna warisan menjadi niscaya, kemudian setelah itu bergeser dari makna kontekstual historis kepada signifikansi (*maghzâ*) yang terkadang terjadi dalam makna itu, dan mungkin muncul darinya dalam kesadaran keagamaan kontemporer kita.

Abu Zayd kemudian melanjutkan analisisnya dengan menyatakan: keberadaan hak perolehan warisan bagi perempuan ini yang menjadi ketentuan Allah, dan dari sini merupakan hak tertentu yang pasti, tidak ada pemihakan di dalamnya dan tidak seorang pun diperbolehkan menguranginya. Hukum pembagian ini

¹⁴³ Nasr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender; Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, diterjemahkan oleh Moch. Nur Ichwan dan Moch. Samsul Hadi, Yogyakarta: SAMHA, 2003. hal. 285.

¹⁴⁴ Nasr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender; Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, ..., hal. 207.

¹⁴⁵ Nasr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, diterjemahkan oleh Khoiron Nahdhiyyin, Yogyakarta: LkiS, 2003, hal. 247.

berubah menjadi pokok yang berdasarkan atas dasarnya ditetapkanlah bagian laki-laki, yaitu tidak melebihi bagian dua perempuan, dan hak itu menjadi ketentuan Allah. (*hudûdullâh*).¹⁴⁶

Abu Zayd menginginkan laki-laki dan perempuan bukan hanya memiliki kesetaraan religius, akan tetapi juga kesetaraan dalam sosialnya. Untuk itu, hudud yang dipahami sebagai bagian dari perempuan, dan yang dibatasi dalam kerangka setengah dari bagian laki-laki, adalah pemahaman yang bertentangan baik dengan makna maupun signifikansi, tetapi ia merupakan pemahaman yang dominan dan berlaku atas nama Islam sebagaimana dominan dan berlakunya banyak kebiasaan dan tradisi yang berusaha diubah oleh Islam itu sendiri. Dalam hal makna dan signifikansi konteks menjelaskan bahwa sasaran Qur'ani dalam *tasyrî'* "penjelasan yang terhindar dari kesesatan" menurut Abu Zayd adalah:

Pembatasan atas bagian laki-laki yang biasanya telah mendapatkan segala sesuatu dengan menetapkan suatu batas maksimal (*hadd aqshâ*) yang mungkin dapat dipenuhi dan tidak melebihi dua kali lipat bagian anak perempuan. Hal ini merupakan penentuan bagi bagian perempuan yang biasanya tidak pernah mendapatkan apa-apa, pada batas minimal (*hadd adnâ*) yang tidak boleh kurang setengah dari bagian laki-laki. Dengan demikian pembatasan ini merupakan penetapan batas bagi anarki dan monopoli dengan menetapkan bagian bagi orang yang dimuliakan dengan tujuan merealisasikan persamaan dalam horizon kehidupan sosial. Setiap ijtihad yang diusahakan untuk mewujudkan persamaan ini yang merupakan pokok dan sasaran yang lebih tinggi bagi kehidupan keagamaan. Ini merupakan ijtihad yang disyariatkan, atau dengan kata lain ijtihad yang sejalan dengan tujuan-tujuan universal hukum Islam (*al-maqâshid al-kulliyyah li al-tasyrî'*). Sedangkan ijtihad yang bertentangan dengan tujuan-tujuan universal itu atau interpretasi yang berhenti pada horizon masa, kesejarahan wahyu, terperangkap dalam kekeliruan epistemologis, terlepas dari niat-niat yang baik dan ketulusan iman.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Nasr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender; Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, ..., hal. 208.

¹⁴⁷ Nasr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender; Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, ..., hal. 211.

Dari paparan di atas dapat dilihat adanya persamaan dan perbedaan yang antara mufasir, di mana Muhammad Syahrur dan Abu Zayd sama-sama memberikan batasan dalam pembagian warisan kepada laki-laki dan perempuan yaitu batasan hukum yang ada pada ayat waris, batasan maksimal untuk bagian laki-laki dan batasan minimal untuk bagian perempuan, tidak boleh melewati dua batasan tersebut. Posisi bagian laki-laki dan perempuan 2:1 dapat diterapkan ketika beban ekonomi keluarga sepenuhnya ditanggung oleh pihak laki-laki dan pihak perempuan tidak berkontribusi di dalamnya. Akan tetapi persentase bagian untuk laki-laki bisa saja berkurang dan persentase yang didapatkan perempuan bisa saja bertambah, dilihat sejauh mana andil perempuan dalam berkontribusi dalam mencari nafkah keluarga. Fazlur Rahman dengan teori *double moement*-nya dan Abdullah Saeed dengan teori hirarki nilainya, keduanya tampak melakukan kritik sosiologi terhadap nilai proteksional dan intruksional yang telah ditentukan dalam ayat waris dengan asumsi bahwa prinsip dasar dari al-Qur'an tentang keadilan dan kesetaraan harus dipegang teguh. Maka dengan prinsip dasar dan ideal-moral yang terdapat dalam ayat waris, baik Fazlur Rahman ataupun Abdullah Saeed berpendapat bahwa bagian waris antara laki-laki dan perempuan yaitu sama 1:1.

Lain halnya dengan Quraish Shihab yang mempunyai penafsiran yang berbeda tentang ayat waris ini. Quraish Shihab berpandangan bahwa ketentuan pembagian warisan dalam al-Qur'an adalah ketetapan final, Quraish Shihab tidak menerima pendapat sementara pemikir kontemporer yang menduga ketetapan warisan yang diuraikan dalam al-Qur'an bukan ketetapan final. Argumen menarik dari Quraish Shihab yakni, bahwa Pembagian waris yang ditetapkan oleh al-Qur'an merupakan suatu ketetapan yang telah disesuaikan dengan kodrat, fungsi, dan tugas yang dibebankan kepada laki-laki dan perempuan. Laki-laki memiliki beban untuk membayar mahar, membelanjai istri, dan anak-anaknya, sedangkan perempuan tidaklah demikian. Perempuan apabila memiliki harta, maka harta tersebut hanya untuk dirinya sendiri dan tidak diwajibkan untuk membelanjai suaminya ataupun anaknya.

Hal senada juga dikemukakan oleh Quraish Shihab yang menyatakan bahwa sangat sulit untuk menyatakan bahwa perempuan sama dengan laki-laki, baik atas nama ilmu pengetahuan maupun agama. Adanya perbedaan antara kedua jenis manusia itu harus

diakui, suka atau tidak. Laki-laki dibebankan oleh agama membayar mahar, membelanjai isteri, dan anak-anaknya, sedang perempuan tidak demikian. Maka bagaimana mungkin al-Qur'an dan sunah akan mempersamakan bagian mereka? bahkan sebenarnya al-Qur'an lebih berpihak kepada perempuan daripada laki-laki. Laki-laki membutuhkan istri tetapi dia yang harus membelanjainya. Perempuan juga membutuhkan suami tetapi dia tidak wajib membelanjainya, bahkan dia yang harus dicukupi kebutuhannya.

Mencermati uraian di atas, *goals* yang mufasir ingin realisasikan dari pembagian warisan ini yaitu prinsip keadilan dan kesetaraan. Menurut hemat penulis, kalau prinsip keadilan dan kesetaraan tersebut dapat diwujudkan dengan memberi bagian yang sama antara laki-laki dan perempuan pada masa sekarang ini, penulis masih cenderung pada pandangan Quraish Shihab. Meskipun dialektika dalam kultur dan sosial masyarakat mengalami pergeseran dari zaman pewahyuan dan saat sekarang ini, akan tetapi alasan kuat yang mejadikan kenapa al-Qur'an memberikan bagian laki-laki dan perempuan dalam pembagian warisan 2:1 tidak mengalami pergeseran kecuali hanya sedikit saja. Realita kemasyarakatan sekarang ini, kewajiban membayar mahar, kewajiban menafkahi pasangan, dan anak-anak dalam keluarga tetap mejadi tanggungan pihak laki-laki, meskipun ada sejumlah oknum dari perempuan yang turun lapangan untuk bekerja atau hal-hal yang sifatnya kasuistik, di mana perempuan membantu laki-laki dalam mencari nafkah keluarga, namun belum bisa dijadikan sebagai justifikasi untuk memberi bagian yang sama antara laki-laki dan perempuan dalam warisan.

Untuk lebih memudahkan dalam memahami perbandingan penafsiran mufasir yang telah diurai di atas, mulai dari kajian tentang ayat poligami, riba, dan waris, maka bisa dilihat pad bagan berikut:

Bagan IV.3.
Hasil Kajian Muhammad Syahrur, Fazlur Rahman. Quraish Shihab,
Nasr Hamid Abu Zayd, dan Abdullah Saeed tentang Ayat Waris.



Kemudian, secara garis besar model penafsiran para mufasir yang telah dipaparkan di atas (pada ayat poligami, riba, dan waris) terdapat perbedaan yang signifikan antara penafsiran Muhammad Syahrur dengan penafsiran empat mufasir lainnya (Fazlur Rahman, Quraish Shihab, Nasr Hamid Abu Zaid, dan Abdullah Saeed). Dalam penafsiran Muhammad Syahrur mengabaikan *asbâb al-nuzûl* ayat karena menurutnya teks itu *independent* secara mutlak sehingga yang menjadi titik poin dalam penafsirannya adalah unsur kebahasaan atau struktur linguistik itu sendiri. Implikasinya, penafsirannya sangat tekstualis dan mengabaikan konteks suatu ayat. Berbeda dengan empat mufasir yang lainnya sangat memperhatikan *asbâb al-nuzûl* dan konteks suatu ayat, dan itu menempati posisi yang sangat penting dalam menafsirkan ayat. Karena *asbâb al-nuzûl* merupakan presuposisi seorang penafsir atas teks yang ditafsirkannya, lebih dari pada itu, *asbâb al-nuzûl* merupakan titik tolak untuk menemukan signifikansi ayat dengan tuntutan kondisi zaman pewahyuan dengan zaman sekarang ini.

Apabila merujuk pada klasifikasi yang digagas oleh Al-Jabiriy tentang metodologi pemikiran filsafat Islam, maka penafsiran Muhammad Syahrur masuk ke dalam kategori epistemologi *bayâniy*. Di mana Muhammad Syahrur dalam menafsirkan ayat sangat tekstual-*lughawiy*.

B. Penilaian terhadap Validitas Penafsiran Muhammad Syahrur

Salah satu problem epistemologi dalam penafsiran al-Qur'an adalah menyangkut tolak ukur keabsahan sebuah penafsiran. Dalam arti, sejauh mana suatu produk penafsiran itu dapat dikatakan benar dan dapat diterima. Ini merupakan hal yang krusial dan penting untuk diperhatikan karena produk penafsiran al-Qur'an pada umumnya dimaksudkan untuk menjadi ajaran dan pegangan dalam hidup. Tanpa tolak ukur yang jelas maka sebuah produk penafsiran akan sulit dikatakan sebagai penafsiran benar atau salah secara objektif dan ilmiah. Terlebih jika tolak ukurnya sangat subjektif, seperti produk-produk tafsir abad pertengahan, di mana tolak ukurnya sering didominasi oleh ideologi mazhab penguasa atau ideologi penafsirnya sendiri.¹⁴⁸

¹⁴⁸ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 289.

Pada umumnya, seorang mufasir memiliki *hidden interest* yang memberi pengaruh dalam penafsirannya, sehingga membuat kebenaran produk penafsirannya menjadi relatif dan inter-subjektif. Oleh karena itu, untuk mengetahui validitas penafsiran Muhammad Syahrur maka penulis akan mengujinya dari dua aspek, yaitu aspek teori kebenaran filsafat dan metode tafsir yang digunakannya, dalam hal ini penafsiran *bi al-ra'yi* itu sendiri.

1. Teori Kebenaran Filsafat

Epistemologi atau filsafat pengetahuan adalah cabang filsafat yang mempelajari dan mencoba menentukan kodrat dan skope pengetahuan, pengandaian-pengandaian dasarnya, serta pertanggungjawaban atas pernyataan mengenai pengetahuan yang dimiliki. Pada periode awal tradisi filsafat Yunani, epistemologi belum menjadi perhatian utama para filosof, kajian mereka lebih bersifat ontologis. Para filosof pada era ini masih terfokus pada dimensi ontologis dengan mempertanyakan manakah realitas yang sejati, dunia fisik seperti yang diyakini oleh pengusung materialisme ataukah dimensi metafisik seperti yang diusung para idealis. Baru kemudian pada masa Kant, perhatian manusia mulai bergeser dari pertanyaan ontologis mengenai apa itu realitas ke arah yang lebih epistemologis dengan mempertanyakan bagaimana pengetahuan tentang realitas bisa diakses oleh manusia.¹⁴⁹

Secara leksikal, istilah “benar” memiliki banyak arti, antara lain; benar sebagai lawan dari salah, benar sebagai lawan dari dusta, dan benar sebagai lawan dari khayalan (tidak nyata) atau palsu.¹⁵⁰ Purwadarminta dalam *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, sebagaimana dikutip oleh Ahmad Atabi dalam jurnalnya, ia menerangkan bahwa kebenaran itu adalah 1) Keadaan (hal dan sebagainya) yang benar (cocok dengan hal atau keadaan yang sesungguhnya). Misalnya kebenaran berita ini masih saya ragukan, kita harus berani membela kebenaran dan keadilan. 2) Sesuatu yang benar (sungguh-sungguh ada, betul-betul hal demikian halnya, dan sebagainya). Misalnya kebenaran-kebenaran yang diajarkan agama. 3) Kejujuran, kelurusan hati, misalnya tidak ada seorang pun sanksi akan kebaikan dan kebenaran hatimu.¹⁵¹

¹⁴⁹ M.Syaiful Padli dan M. Lutfi Mustofa, “Kebenaran dalam Perspektif Filsafat Serta Aktualisasinya dalam Menyaring Berita”, dalam *Jurnal Filsafat Indonesia*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2021, hal. 80.

¹⁵⁰ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 290.

¹⁵¹ Ahmad Atabi, “Teori Kebenaran Perspektif Filsafat Ilmu: Sebuah Kerangka Untuk Memahami Konstruksi Pengetahuan Agama”, dalam *Jurnal Fikrah*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2014, hal. 257.

Sedangkan menurut Abbas Hamami, kata “kebenaran” bisa digunakan sebagai suatu kata benda yang konkret maupun abstrak. Jika subjek hendak menuturkan kebenaran artinya adalah proposisi yang benar. Proposisi maksudnya adalah makna yang dikandung dalam suatu pernyataan atau statement. Adanya kebenaran itu selalu dihubungkan dengan pengetahuan manusia (subjek yang mengetahui) mengenai objek.¹⁵²

Jadi, kebenaran ada pada seberapa jauh subjek mempunyai pengetahuan mengenai objek. Sedangkan, pengetahuan berasal mula dari banyak sumber. Sumber-sumber itu kemudian sekaligus berfungsi sebagai ukuran kebenaran. Berikut ini adalah teori-teori kebenaran tersebut:

a. Teori Korespondensi (*The Correspondence Theory*)

Teori kebenaran korespondensi, (*correspondence theory of truth*) yang kadang disebut dengan *accordance theory of truth*, adalah teori yang berpandangan bahwa pernyataan-pernyataan adalah benar jika berkorespondensi terhadap fakta atau pernyataan yang ada di alam atau objek yang dituju pernyataan tersebut. Kebenaran atau keadaan benar itu apabila ada kesesuaian (*correspondence*) antara arti yang dimaksud oleh suatu pernyataan atau pendapat dengan objek yang dituju oleh pernyataan atau pendapat tersebut. Kebenaran atau suatu keadaan dikatakan benar jika ada kesesuaian antara arti yang dimaksud oleh suatu pendapat dengan fakta. Suatu proposisi adalah benar apabila terdapat suatu fakta yang sesuai dan menyatakan apa adanya.¹⁵³

Apabila teori tersebut ditarik ke dalam kajian tafsir maka sebuah produk penafsiran dapat dikatakan benar apabila sesuai dengan realitas empiris.¹⁵⁴ Bertolak dari teori korespondensi ini, menurut hemat penulis bahwa produk penafsiran Muhammad Syahrur menerapkan teori ini. Hal ini dapat diketahui melalui upaya Muhammad Syahrur dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an dengan selalu mengaitkan dengan realitas kontemporer dan juga selalu menginginkan agar dalam menafsirkan al-Qur’an sesuai dengan tuntutan zaman. Ini sejalan dengan salah satu asumsi paradigma tafsir kontemporer yaitu al-Qur’an *shâlih li kulli zamân wa makân*. Kemudian adagium in dapat dibuktikan secara historis-empiris.

¹⁵² M.Syaiful Padli dan M. Lutfi Mustofa, “Kebenaran dalam Perspektif Filsafat Serta Aktualisasinya dalam Menyaring Berita”, ..., hal. 82-83.

¹⁵³ Ahmad Atabi, “Teori Kebenaran Perspektif Filsafat Ilmu: Sebuah Kerangka Untuk Memahami Konstruksi Pengetahuan Agama”, ..., hal. 258.

¹⁵⁴ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 293.

Kajian-kajian Muhammad Syahrur yang telah diuraikan di atas, baik itu kajian yang berkaitan dengan ayat poligami, riba, dan waris, Muhammad Syahrur dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut selalu mengaitkan dengan realitas empiris ataupun realitas kontemporer. Sehingga produk penafsirannya dapat menjawab dan memberi solusi terhadap permasalahan kontemporer, terkhusus pada permasalahan poligami, riba, dan waris.

b. Teori Koherensi (*The Coherence Theory*)

Menurut teori koherensi, sebuah pernyataan bisa dianggap benar hanya jika pernyataan itu koheren atau tidak bertentangan dengan pernyataan sebelumnya yang sudah terbukti benar. Untuk dianggap benar, teori ini mensyaratkan adanya konsistensi atau tidak adanya pertentangan (kontradiksi) antara suatu pernyataan dengan aksioma. Karena itulah teori koherensi dikenal juga sebagai teori konsistensi.¹⁵⁵

Akan tetapi, ada kelemahan dari teori koherensi, yakni bahwa sangat mungkin suatu penafsiran yang dibangun atas asumsi-asumsi yang salah namun karena ada konsistensi filosofis maka penafsiran itu dianggap benar secara koherensi. Dengan kata lain, teori koherensi ini seolah tidak dapat membedakan mana kebenaran yang konsisten dan kesalahan yang konsisten. Untuk itu, seorang mufasir harus benar-benar mendasarkan penafsirannya pada asumsi dan proposisi yang benar.¹⁵⁶

Berdasar dari teori di atas, menurut bijak penulis bahwa Muhammad Syahrur juga menganut teori kebenaran koherensi. Ini dapat diketahui dengan melihat konsistensi dari proposisi-proposisi yang dibangun oleh Muhammad Syahrur. Dalam penafsirannya, Muhammad Syahrur konsisten dengan aspek linguistiknya, meskipun di lain sisi dalam pendekatan linguistiknya tersebut, ia juga konsisten dengan kesan kesewenangannya dalam memaknai kata atau kalimat. Misalnya, ketika Muhammad Syahrur menafsirkan kata *hanîfâ* pada surah al-An'am/6: 79 dan surah al-Rum/30: 31 dengan makna elastis (*murûnah dan taghayyur*). Jika memperhatikan struktur kalimat dari ayat tersebut, maka Muhammad Syahrur tampak sewenang-wenang dalam penafsirannya. Ayat-ayat tersebut merupakan ayat teologis, namun kemudian ditarik ke wilayah hukum untuk menjustifikasi gagasan teori hududnya. Makna kata *hanîfâ* yaitu lurus, condong kepada

¹⁵⁵ Abdul Aziz Faradi, "Teori-teori Kebenaran dalam Filsafat: Urgensi dan Signifikansinya dalam Upaya Pemberantasan Hoaks", dalam *Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 07 No. 01 Tahun 2019, hal. 107.

¹⁵⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 292.

kebenaran, dan tidak syirik. Tentu makna yang lazim dipahami ini sangat jauh berbeda dengan pemaknaan yang dikemukakan oleh Muhammad Syahrur. Di samping itu, Muhammad Syahrur ketika memaknai redaksi kalimat “*wa yata’adda hudûdahû*”. Menurut kata ganti “*hû*” pada redaksi ini merujuk kepada Allah SWT sebagaimana ditunjukkan oleh urutan redaksi kalimat sebelumnya yang menyebut nama Allah dan Rasul-Nya secara langsung yaitu “*wa man ya’shi Allâh wa rasûlahû wa yata’adda hudûdahû*” (baragsiapa bermaksiat kepada Allah dan Rasul-Nya dan melanggar batasan hukum-Nya). Menurut Muhammad Syahrur, dalam perspektif ini dapat ditarik kesimpulan yang sangat rawan sekaligus juga penting bahwa satu-satunya pemilik otoritas penetapan hukum syariat yang berlaku hingga hari kiamat hanyalah Allah SWT semata. Allah tidak memberikan otoritas ini kepada siapapun termasuk Nabi Muhammad Saw. Karena, jika ada otoritas lain selain Allah, tentu redaksi ayat akan berbunyi *wa yata’adda hudûdahumâ*. Menurut hemat penulis, justru akan bermakna fatal jika redaksi *wa yata’adda hudûdahû* diharuskan menjadi *wa yata’adda hudûdahumâ* jika pada kata ganti “*hu*” hendak memberikan makna yang mana Rasulullah *include* di dalamnya. Karena hukum Allah dengan hukum Rasulullah, atau pun syariat yang dibawa oleh Muhammad Saw itu satu kesatuan dengan hukum Allah. Atau dengan kata lain, risalah hukum yang diaman oleh Rasulullah itu bersumber dari hukum Allah. Namun, ketika kata *hudûdahû* dijadikan sebagai *hudûdahumâ*, maka jatuhnya terdapat dualisme di dalamnya dan mengalami perubahan makna yang sangat signifikan, yaitu terkesan batasan hukum Allah dan hukum yang dibawa Rasulullah itu beda, padahal sama saja.

c. Teori Pragmatisme (*The Pragmatic Theory*)

Teori pragmatis berbeda dengan dua teori sebelumnya dalam menentukan dasar kebenaran. Jika pada korespondensi dasar kebenarannya adalah fakta objektif dan pada teori koherensi adalah konsistensi logis, maka teori pragmatis meletakkan dasar kebenarannya pada manfaat praktis dalam memecahkan persoalan kehidupan.¹⁵⁷

Amsal menyatakan yang mana disebutkan Ahmad Atabi dalam jurnalnya, menurut teori pragmatis, kebenaran suatu pernyataan diukur dengan kriteria apakah pernyataan tersebut

¹⁵⁷ M.Syaiful Padli dan M. Lutfi Mustofa, “Kebenaran dalam Perspektif Filsafat Serta Aktualisasinya dalam Menyaring Berita”, ..., hal. 84.

bersifat fungsional dalam kehidupan praktis manusia. Dalam artian, suatu pernyataan adalah benar, jika pernyataan itu atau konsekuensi dari pernyataan itu mempunyai kegunaan praktis bagi kehidupan manusia.¹⁵⁸

Ada beberapa ciri yang menonjol dalam teori pragmatisme: *pertama*, teori ini berangkat dari satu asumsi bahwa kebenaran tafsir bukanlah suatu hal yang final (selesai); *kedua*, sangat menghargai kerja-kerja ilmiah, dan ketiga, kritis melihat kenyataan di lapangan. Jika teori itu ditarik dalam wilayah penafsiran maka tolak ukur kebenaran tafsir adalah ketika penafsiran itu secara empiris mampu memberikan solusi bagi penyelesaian problem sosial kemanusiaan.

Dengan demikian, produk tafsir harus dilihat secara kritis, apakah ia masih mampu menjawab tantangan zaman yang selalu berubah seiring dengan kemajuan peradaban manusia atau tidak. Untuk itu, tafsir mestinya tidak “dibakukan”, tetapi terus-menerus dikembangkan. Sebab, perubahan dan perkembangan adalah sesuatu yang pasti terjadi dan merupakan *sunnatullâh*. Oleh karena itu, menghalangi kreativitas berpikir untuk sebuah perubahan dan perkembangan dapat dianggap sebagai *syirk khafi* (syirik yang samar), sebab yang tetap hanyalah Allah.¹⁵⁹

Menilik dengan uraian singkat tentang teori pragmatisme, Muhammad Syahrur juga sangat menganut teori ini. Di mana Muhammad Syahrur dalam menafsirkan ayat al-Qur’an yaitu dengan merespons problem kemasyarakatan kontemporer yang terkait dengan ayat yang ditafsirkannya, dengan tujuan agar mampu memberi solusi atas problem sosial kemanusiaan dan memiliki daya transformasi untuk perbaikan umat. Ini bisa dilihat dengan penafsiran Muhammad Syahrur terhadap ayat riba misalnya. Penafsirannya berkaitan dengan riba, Muhammad Syahrur berusaha merinci dan menawarkan solusi kepada permasalahan riba dengan mengkategorisasi pihak penerima pinjaman lalu kemudian menetapkan tambahan seperti apa yang termasuk dalam riba yang tidak diperbolehkan. Begitu pula dengan pemasalahan ayat waris, Muhammad Syahrur berusaha memberi penafsiran yang solutif terhadap realitas kontemporer saat ini, terutama bagi perempuan yang mengambil peran dalam mencari nafkah keluarga.

¹⁵⁸ Ahmad Atabi, “Teori Kebenaran Perspektif Filsafat Ilmu: Sebuah Kerangka Untuk Memahami Konstruksi Pengetahuan Agama”, ..., hal. 262

¹⁵⁹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 298.

2. Metode Tafsir

Dalam konteks penafsiran al-Qur'an, apa yang disebut sebagai benar bersifat relatif. Dalam arti bahwa ia sangat bergantung dari perspektif mana seseorang melihatnya dan teori apa yang dipakainya. Terlebih lagi jika kita sepakat dengan salah satu kaidah tafsir bahwa ayat-ayat al-Qur'an itu umumnya mengandung kemungkinan berbagai penafsiran, maka di sana tentu saja akan ada berbagai kebenaran partikular yang *multifaces*. Dengan demikian, meskipun al-Qur'an secara normatif diyakini mutlak benar, namun kebenaran atas penafsiran al-Qur'an sesungguhnya tidaklah mutlak.

Pada penafsiran Muhammad Syahrur bercorak adabi ijtima'iy dan ijtihadi. Dikatakan bercorak adabi ijtima'iy karena Muhammad Syahrur dalam menafsirkan ayat al-Qur'an, secara metodis sangat menekankan pada aspek linguistik, mengungkap makna ayat dengan dengan bahasa yang lugas, kemudian Muhammad Syahrur berusaha menghubungkan nas-nas al-Qur'an yang dikajinya dengan realitas sosial kemasyarakatan. Selanjutnya dikatakan berbasis ijtihad rasional¹⁶⁰ karena Muhammad Syahrur ketika melakukan analisis banyak bersandar pada dalil, kaidah, dan indikator rasional. Dalam tafsir berbasis ijtihad rasional, seorang mufasir berusaha sungguh-sungguh untuk memahami al-Qur'an dan tujuannya, menyingkap kandungan hukum, hikmah, relevansi, dan sebagainya.

Ulama tafsir seperti al-Dzahabiy dan Khalid Abdurrahman al-'Ak memasukkan metode ijtihad rasional sebagai salah satu dari jenis tafsir *bi al-ra'yi*. Keduanya mengatakan bahwa metode tafsir ini merupakan sebutan lain dari tafsir *bi al-ra'yi*. Kemudian mereka membagi tafsir *bi al-ra'yi* menjadi dua, yaitu tafsir *bi al-ra'yi* yang terpuji dan tercela. Tafsir *bi al-ra'yi* yang terpuji adalah tafsir ijtihad rasional itu sendiri.

Metode tafsir berbasis ijtihad rasional bukanlah metode baru dalam tradisi penafsiran. Metode ini sudah sangat lama berkembang. Bahkan diyakini bahwa Nabi Saw sendiri sudah mengajarkan kepada para sahabatnya tentang cara berijtihad dalam memahami sumber agama seperti al-Qur'an maupun sunah. Beberapa hadis misalnya, menunjukkan bahwa Nabi Saw mendoakan salah satu sahabatnya, Ibn Abbas, agar paham dalam agama dan mengetahui takwil al-Qur'an. Kemudian, Metode tafsir berbasis ijtihad rasional ini berkembang juga pada masa tabi'in. Pada saat itu, terbuka luas pintu ijtihad terkait dengan munculnya beragam penafsiran al-Qur'an yang tidak hanya

¹⁶⁰ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik: Pendekatan Integratif untuk Memahami Kandungan Batin al-Qur'an*, Bandung: Mizan Pustaka, 2018, hal. 189-190

bersumber pada hadis semata. Lalu setelahnya muncul beberapa aliran dalam teologi, Mu'tazilah misalnya, menafsirkan ayat al-Qur'an secara rasional. Gejala penafsiran dengan rasio ini berlanjut terus hingga sekarang.¹⁶¹

Ruang lingkup tafsir berbasis ijtihad rasional sangat luas dan cukup rentan terjatuh pada anggapan tafsir *bi al-ra'yi* yang tercela. Karenanya, para ahli tafsir menentukan persyaratan yang harus dipenuhi dalam tafsir berbasis ijtihad rasional agar terjaga dari anggapan tersebut, baik persyaratan umum maupun khusus. Untuk lebih memudahkan persyaratan tersebut dapat dilihat pada tabel berikut:¹⁶²

Tabel IV. 1.
Persyaratan Tafsir Berbasis Ijtihad Rasional

1	Persyaratan Umum	a	Mengetahui al-Qur'an dan yang terkait dengannya
		b	Mengetahui sunnah dan yang terkait dengannya
		c	Mengetahui ilmu bahasa Arab
		d	Mengetahui sejarah dan kisah yang terkait dengan ayat
		e	Menjauhi hawa nafsu dan tafsir <i>bi al-ra'yi</i> (yang tercela)
2	Persyaratan Khusus	a	Memiliki kemampuan berijtihad dalam tafsir
		b	Memperhatikan indikator tafsir, baik rasio maupun riwayat
		c	Tidak membawa pemikiran atau teori di luar al-Qur'an
		d	Menggunakan argumentasi rasional yang sudah mutlak benar
		e	Memiliki kemampuan dalam menguasai argumentasi rasional.

Berdasar dari uraian metode tafsir di atas, maka, metode penafsiran Muhammad Syahrur termasuk metode penafsiran *bi al-ra'yi* dalam kategori ijtihad rasional terpuji dan dapat diterima. Dikarenakan Muhammad Syahrur dalam menafsirkan ayat al-Qur'an

¹⁶¹ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik: Pendekatan Integratif untuk Memahami Kandungan Batin al-Qur'an*, ... , hal. 190-191.

¹⁶² Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik: Pendekatan Integratif untuk Memahami Kandungan Batin al-Qur'an*, ... , hal. 196-197.

tidak keluar dari koridor dan persyaratan tafsir *bi al-ra'yi*. Muhammad Syahrur dalam menafsirkan ayat berkuat aspek bahasa Arab, munasabah ayat, dan ijtihad rasionya yang sangat kuat dan mumpuni, dan merujuk kepada riwayat yang sahih, seperti ijtihadnya Umar bin Khattab. Kemudian yang terpenting adalah hasil penafsirannya tidak keluar dari batasan hukum Allah SWT.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah penulis melakukan deskripsi dan analisis terhadap epistemologi penafsiran Muhammad Syahrur dan mengkaji penafsiran Muhammad Syahrur, berikut mufasir kontemporer lainnya terhadap ayat-ayat ahkam, maka dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut:

Secara konseptual, teori hudud yang diusung oleh Muhammad Syahrur berbeda sama sekali dengan yang selama ini dipahami oleh para fukaha konvensional. Jika teori hudud konvensional cenderung bersifat statis, rigid, tekstual dan hanya menyangkut ancaman hukum (*al-‘uqûbât*), maka tidak demikian halnya dengan teori hudud Muhammad Syahrur yang cenderung bersifat dinamis, kontekstual, dan tidak hanya menyangkut masalah ancaman hukum, melainkan juga masalah aturan-aturan hukum yang lain, seperti masalah pakaian perempuan, poligami, pembagian warisan, zakat, dan sebagainya.

Secara garis besar model penafsiran para mufasir dalam menafsirkan ayat poligami, riba, dan waris, terdapat perbedaan yang signifikan antara penafsiran Muhammad Syahrur dengan penafsiran empat mufasir lainnya (Fazlur Rahman, Quraish Shihab, Nasr Hamid Abu Zayd, dan Abdullah Saeed). Dalam penafsiran Muhammad Syahrur pada ayat; *pertama*, ayat poligami. Pada penafsirannya terhadap ayat poligami dengan teori hududnya, Muhammad Syahrur memasukkan ayat ini pada formasi hukum yang memiliki batas hukum maksimal dan minimal ada secara bersamaan (*Hâlah hadd al’alâ wa al-adnâ ma’an*). Pada isu poligami Muhammad Syahrur membolehkan bahkan

mengajarkannya bagi siapa yang mampu memenuhi tiga persyaratan yang sangat ketat, yaitu:

1. Istri yang boleh dinikahi maksimal berjumlah empat orang.
2. Istri kedua, ketiga, dan keempat harus perempuan janda yang memiliki anak yatim.
3. Ada rasa khawatir untuk tidak dapat berlaku adil kepada anak-anak yatim.

Kedua, ayat riba, pada persoalan riba, Muhammad Syahrur juga memberi batasan tegas bagi kreditor, yaitu maksimal 100% bunga dari kreditor yang boleh dipungut, tidak boleh melebihi batasan tersebut. Muhammad Syahrur juga mengkategorisasi mana yang boleh dibebani bunga dalam pinjaman dan mana yang tidak diperbolehkan. Hal ini dibagi menjadi tiga kategori, yaitu:

1. Riba terjadi jika pemberian pinjaman yang diberikan kepada golongan lemah yang tidak mampu meminjam dan tidak mampu membayarnya, akan tetapi diberi pinjaman disertai bunga. Kondisi ini terlarang sesuai surah al-Baqarah/2: 275.
2. Riba terjadi ketika pemberian pinjaman diberikan kepada golongan yang hanya mampu membayar pinjaman pokoknya saja, akan tetapi diberi pinjaman disertai dengan bunga. Maka ini juga terlarang sesuai dengan surah surah al-Baqarah/2: 280.
3. Riba terjadi ketika pinjaman diberikan kepada golongan yang tidak termasuk golongan penerima sedekah dan golongan penerima *qardh hasan* dengan bunga yang berlipat ganda, lebih dua kali lipat dari pinjaman pokoknya. Yang termasuk Kelompok ini seperti, para pedagang, industriawan, petani profesional, dan lain-lain. Keadaan ini juga terlarang sesuai surah Ali Imran/3: 130.

Ketiga, ayat waris, pada ayat warispun Muhammad Syahrur memberikan batasan maksiman dan batasan minimal bagi ahli waris laki-laki dan perempuan. Dua bagian laki-laki merupakan batas maksimal, tidak boleh melebihi batas dan satu bagian perempuan adalah batas minimal, tidak boleh lebih rendah dari batas tersebut. Akan tetapi, laki-laki bisa saja mendapatkan lebih rendah dari batas maksimal (dua kali lipat dari bagian perempuan), dan perempuan bisa saja mendapatkan lebih tinggi dari batas minimal (setengah dari bagian laki-laki). Dalam hal ini persentase bagian perempuan bertambah besar mendekati persentase bagian laki-laki, dilihat seberapa jauh keterlibatan perempuan dalam mencari nafkah keluarga.

Dalam upaya memahami al-Qur'an agar senantiasa relevan dengan perkembangan zaman, Muhammad Syahrur menawarkan dua metode penafsiran al-Qur'an, yaitu metode ijtihad dan metode takwil. Namun dalam relasinya dengan teori hudud, Muhammad Syahrur menggunakan

metode ijtihad yang diaplikasikan untuk membaca ayat-ayat *muhkamât* (ayat-ayat hukum). Melalui teori hudud, sakralitas teks dapat terjaga, tetapi tidak menghilangkan kreativitas mufasir dalam menafsirkan ayat-ayat hukum, yang penting masih dalam bingkai *hudûdullâh* (batas-batas yang ditentukan Allah). Muhammad Syahrur berangkat dari pandangan ontologis bahwa al-Qur'an itu teksnya tetap, tetapi kandungan maknanya dapat berubah (*tsabât al-nash wa taghayyur al-muhtawâ*)

Aplikasi metode ijtihad dengan pendekatan teori hudud ini, sebenarnya merupakan implikasi dari prinsip linguistik yang dianut oleh Muhammad Syahrur, yakni anti sinonimitas (*lâ tarâdufa fî al-kalimah*), yang kemudian secara teknis dalam mengaplikasikan metode tersebut, Muhammad Syahrur menggunakan pendekatan historis-ilmiah dalam linguistik yang bercorak strukturalis, yang memiliki ciri-ciri, antara lain: 1) berprinsip pada struktur linguistik teks; 2) menolak *asbâb al-nuzûl*; 3) menggunakan analisis *syntagmatic-paradigmatic relation*; 4) melakukan kategori konsep yang dikotomis (berposisi biner), seperti; *al-Kitâb - al-Qur'ân*; *kitâb al-risâlah - kitâb al-nubuwwah*; *muhkamât - mutasyâbihât*; *ijtihâd - ta'wîl*; *al-hadd al-a'lâ - al-hadd al-adnâ*; *istiqâmah - hanîfiyyah*, dan seterusnya.

Temuan pada penelitian ini yaitu bahwa epistemologi penafsiran Muhammad Syahrur terhadap ayat-ayat tentang hukum berbasis ide-ide kreatif kritis menggunakan pendekatan linguistik, sehingga pengambilan hukumnya dilakukan secara utuh dan komprehensif. Di samping itu, dengan teori hudud dan ijtihad di dalamnya adalah suatu paradigma yang menyajikan ruang gerak yang dinamis, kreatif, fleksibel, dan dialektis serta produk hukum masih berada pada wilayah antara *hadd al-adnâ* (batas minimal) dan *hadd al-a'lâ* (batas maksimal) dan tidak melanggar *hudûdullâh*. Maka dari itu, metode penafsiran Muhammad Syahrur termasuk metode penafsiran *bi al-ra'yi* dalam kategori ijtihad rasiol terpuji dan dapat diterima. Dikarenakan Muhammad Syahrur dalam menafsirkan ayat al-Qur'an tidak keluar dari koridor dan persyaratan tafsir *bi al-ra'yi*. Muhammad Syahrur dalam menafsirkan ayat berkuat pada aspek bahasa Arab, munasabah ayat, dan ijtihad rasionya yang sangat kuat dan mumpuni, dan merujuk kepada riwayat yang sah, seperti ijtihadnya Umar bin Khattab. Kemudian yang terpenting adalah hasil penafsirannya tidak keluar dari batasan hukum Allah SWT.

B. Saran

Muhammad Syahrur dengan ide-ide kreatif dan inovatif yang dikembangkan dalam epistemologi tafsirnya sangat perlu diapresiasi secara kritis. Karenanya, gagasan-gagasan yang ditawarkannya, banyak menarik perhatian dan minat para akademisi untuk menelitinya,

terkhusus pegiat tafsir dan hadis. Berbagai variabel tema telah disajikan oleh Muhammad Syahrur yang bisa menjadi bahan kajian bagi pada akademisi. Semoga kajian-kajian perihal pemikiran Muhammad Syahrur terus berlanjut dan berkembang dengan model penelitian dan analisa yang lebih baik, inovatif, variatif dan progresif.

Selain kajian mengenai epistemologi tafsir kontemporer dan teori hududnya, banyak ide-ide dan pemikiran lain dari Muhammad Syahrur yang menarik untuk diteliti lebih lanjut, di antaranya;

1. Konsep sunahnya
2. Penerepan metode takwil terhadap tema-tema; gender, politik, dan hukum dalam al-Qur'an
3. Pembacaan hermeneutik Muhammad Syahrur terhadap ulul al-Qur'an dan tafsir
4. Konsep poligami perspektif Muhammad Syahrur
5. Dan lain-lain sebagainya.

Sebagai sebuah penelitian dan analisis kelilmuan, tentu terdapat banyak kekurangan dalam memotret epistemologi tafsir kontemporer Muhammad Syahrur, terlebih dalam melakukan kritikan atasnya. Oleh karena itu, demi memaksimalkan dan menyempurnakan penelitian ini, maka kritikan dan saran yang bersifat konstruktif sangat penulis harapkan. Semoga penelitian sederhana ini dapat ditindaklanjuti, baik oleh penulis sendiri maupun oleh para peminat studi tafsir lainnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abduh, Muhammad. *Fâtihah al-Kitâb*. Kairo: Kitâb al-Tahrîr, 1382 H.
- Abdullah, Amin. “Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer”. Dalam Ainurrofiq (ed). *Mazhab Jogja Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*. Yogyakarta: al-Ruzz, 2002.
- Abidin, M. Zainal. “Gagasan Teori Batas Muhammad Syahrur dan Signifikansinya Bagi Pengayaan Ilmu Ushul Fiqh”. Dalam *Jurnal al-Mawarid*, Vol. 15 Tahun 2006.
- al-Abza, M. Thohar. “Kritik Muhammad Shahrur terhadap *Asbâb al-Nuzûl* dalam Penafsiran al-Qur’an”. Dalam *Journal of Qur’an and Hadith Studies*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2012.
- Alamsyah. *Kontektualisasi Sunnah Nabi dalam Dunia Modern: Studi Pemikiran Muhammad Syahrur*. Bandar Lampung: Fakta Press, 2013.
- al-Banna, Gamal. *Evolusi Tafsir: Dari Zaman Klasik hingga Zaman Modern*. Jakarta: Qisthi Press, 2004.
- al-Bukhariy, Muhammad bin Ismail. *Shahîh al-Bukhâriy*. Cet. I, Dimasyq: Dâr ibn Katsîr, 2002.

- al-Dzahabiy, Muhammad Husain. *al-Ittijâhât al-Munharifah fî tafsîr al-Qur'ân al-Karîm, Dawâfi'uhâ wa Daf'uhâ*. Cet. III, t.tp: Maktabah Wahbah, 1986.
- . *al-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*. Juz I, Cet.VII, t.tp: Maktabah Ahbah, 2000.
- al-Farmawiy, Abd al-Hay. *Metode Tafsir Maudhu'i, Suatu Pengantar*, diterjemahkan oleh Suryan A. Jamrah dari judul asli, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû'iy: Dirâsah Manhajiyah Maudhû'iyyah*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.
- al-Fattah, Imam Abd. *Madkhal ilâ al-Falsafah*. Kairo: Dâr al-Falsafah, t.th.
- al-Fauzan, Saleh. *Fiqh Sehari-hari*. Cet. 1, Jakarta: Gema Insani, 2006.
- al-Ghazali. *al-Mankhûl min Ta'liqât al-Ushûl*. (Ed.) Muhammad Hasan Haitu. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1980.
- Ali, Daud. *Hukum Islam dan Peradilan Agama*. Jakarta: Rajawali, 1997.
- Ali, Mohammad Daud. *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Rajawali Pers, 2015.
- al-Khulliy, Muhammad Amin. *Dictionery of Theoretical Linguistic English-Arabic*. Riyadh: Librairie Duliban, 1982.
- al-Lahim, Abdul Karim ibn Muhammad. *al-Farâidh*, Riyadh: Maktabah al-Ma'ârif, 1986.
- al-Maraghiy, Ahmad Musthafa. *Tafsîr al-Marâghiy*. Jilid I, Misr: Musthafâ al-Bâbiy al-Halabiy, 1946.
- al-Na'im, Abdullah Ahmad. *Dekonstruksi Syariah*. Diterjemahkan oleh Amiruddin al-Rani. Yogyakarta: LkiS, 1997.
- al-Nisaburiy, Muslim ibn Hajjaj al-Qusyairiy. *Shahîh Muslim*. Jil. II, Beirut: Dâr al-Fikr, 1988.
- al-Qaththan, Manna Khalil, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2008.

- . *Pengantar Studi Ilmu al-Qur'an*. Diterjemahkan oleh Ziad al-Tamimiy dari judul *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Cet. I, Jakarta Timur: Darus Sunnah, 2019.
- al-Suyuthiy, Jalaluddin. *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Juz II, Kairo: Mathba'ah Hijâziy, t.th..
- al-Syawwaf, Muhami Munir Muhammad Thahir. *Tahafut al-Qira'ah al-Muâ'shirah*. Limassol Cyprus: al-Syawwaf li al-Nasyr wa al-Dirâsât, 1993.
- Alwi, Muhammad H.S. "Epistemologi Tafsir: Mengurai Relasi Filsafat dengan al-Qur'an". Dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 21 No. 1 Tahun 2019.
- Antonio, Muhammad Syafi'i. *Bank Syari'ah dari Teori ke Praktek*. Jakarta: Gema Insani, 2001.
- Ardiansyah. "Konsep Sunnah dalam Perspektif Muhammad Syahrur: Suatu Pembacaan Baru dalam Kritik Hadis". Dalam *Jurnal MIQOT*, Vol. 33 No. 1 Tahun 2009.
- Arkoun, Muhammad. *al-Fikr al-Ushûliy wa Istihalah al-Ta'shîl; Nahwa Târîkh Âkhar li al-Fikr al-Islâmiy*. Beirut: Dâr al-Sâqî, 2002.
- Aseri, Akh Fauzi, et al. *Kesinambungan dan Perubahan dalam Pemikiran Kontemporer tentang Asbâb al-Nuzûl: Studi Pemikiran Muhammad Syahrur dan Nashr Hamid Abu Zayd*. Cet. I, Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2014.
- Asiyah, Siti, et al. "Konsep Poligami dalam al-Qur'an: Studi Tafsir al-Mishbah". Dalam *Jurnal Fikri*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2019.
- Atabi, Ahmad. "Teori Kebenaran Perspektif Filsafat Ilmu: Sebuah Kerangka Untuk Memahami Konstruksi Pengetahuan Agama". Dalam *Jurnal Fikrah*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2014.
- Auliffe, Jane Dammen Mc. *Encyclopaedia of the Qur'an*. Vol. 2, Brill: Leiden, 2001.
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*. Jakarta: PT Gramedia Utama, 1996.
- Bahrûn. "Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi". Dalam *Jurnal Sulesana*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2013.

- Baidan, Nashruddin. *Metode Khusus Penelitian Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- , *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Bakhtiar, Amsal. *Filsafat Ilmu*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.
- Bakker, Anton, *et al.* *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 2011.
- Baljon, J.M.S. *Tafsir Qur'an Muslim Modern*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- Billah, Mu'tasim. "Pendekatan Bahasa dalam Teori Batas Muhammad Syahrur". Dalam *Jurnal TA'LIMUNA*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2019.
- Budian, Kris. *Kosakata Semiotika*. Yogyakarta: LkiS, 1999.
- Chasanah, Uswatun. "Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi Pendidikan". Dalam *Jurnal Tasyri'*, Vol. 24 No. 1 Tahun 2017.
- Danesi, Marcel. *Pesan, Tanda, dan Makna: Buku Teks Dasar Mengenai Semiotika dan Teori Komunikasi*. Diterjemahkan oleh Evi Setyarini dan Lusi Lian Piantari, Yogyakarta: Jalasutra, 2011.
- Dani, Alfian. "Riba dalam Persepektif al-Qur'an dan Relevansinya terhadap Mata Uang". Dalam *Jurnal Ta'wiluna*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2022.
- Depdiknas. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2002.
- Dozan, Wely. "Aplikasi Pendekatan Hermeneutika al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd terhadap QS. al-Nisa/4: 3 dan al-Nahl/16: 3-4". Dalam *Jurnal Revelatia*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2020.
- , "Epistemologi Tafsir Klasik: Studi Analisis Pemikiran Ibnu Kasir". Dalam *Jurnal Falasifa*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2019.
- Elkarimah, Mia Fitriah. "Teori Limit dalam Metode Hukum Islam Muhammad Syahrur". Dalam *Jurnal Masalahah*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2014.
- Faiz, Fahrudin. *Sebelum Filsafat*. Yogyakarta: MJS Press, 2018.
- Faizah, Ayu dan Ahmad Faqih Hasyim. "Keadilan Gender dalam Pembagian Warisan: Studi Komparatif Pemikiran M. Quraish Shihab dalam Tafsir

- al-Misbah dan Munawir Sjadzali”. Dalam *Jurnal JIQTAF*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2021.
- Faizah, Ayu, *et al.* “Konsep Keadilan Gender dalam Pembagian Warisan: Studi Komparatif Pemikiran M. Quraish Shihab dan Munawir Sjadzali”. Dalam *Jurnal Diya al-Afkar*, Vol. 4 No. 02 Tahun 2016.
- Fanani, Muhyar. “Muhammad Syahrur dan Konsepsi Baru Sunnah”. Dalam *Jurnal Teologia*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2004.
- , “Pemikiran Muhammad Syahrur dalam Ushul Fiqih”. *Disertasi*, Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005.
- Faradi, Abdul Aziz. “Teori-teori Kebenaran dalam Filsafat: Urgensi dan Signifikansinya dalam Upaya Pemberantasan Hoaks”. Dalam *Jurnal Ilmu–ilmu Ushuluddin*, Vol. 07 No. 01 Tahun 2019.
- Furqan, Muhammad. “Kajian Hermeneutika Kontemporer: Studi Analisis atas Penafsiran al-Qur’an Nasr Hamid Abu Zayd dan Hassan Hanafi”. Dalam *Jurnal Tafse*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2022.
- Gadamer, Hans Georg. *Truth and Method*. New York: The Seabury Press, 1975.
- Ghafur, Saiful Amin. *Profil Mufasir al-Qur’an*. Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008.
- Goldziher, Ignaz. *Mazhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*. Diterjemahkan oleh M. Alaika Salamullah, *et al.* Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.
- Gufron, Mohammad dan Rahmawati. *Ulumul Qur’an: Praktis dan Mudah*. Yogyakarta: Teras, 2013.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Jakarta Selatan: Khazanah Pustaka Keilmuan, 2003.
- Hadi, Khoirul. “Riba dan Bunga Bank dalam Pandangan Abdullah Saeed”. Dalam *Jurnal Rasail*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2014.
- Hadi, Nur. “Bunga Bank antar Halal dan Haram”. Dalam *Jurnal Nur El-Islam*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2017.
- Halimah B. “Konsep Hudud pada Hak-hak Perempuan Menurut Muhammad Syahrur”. Dalam *Jurnal al-Risalah*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2011.

- Hamdani, Fikri. *Nasr Hamid Abu Zaid dan Teori Interpretasinya*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, t.th.
- Hamid, Abdul. *al-Falsafah al-Islâmiyyah Dirâsah wa Naqd*. Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1983.
- Hanafi, Hassan. *al-Yamîn wa al-Yasâr fî al-Fikr al-Dîniy*. Mesir: Madbuli 1989.
- Hanbal, Ahmad Bin. *Musnad al-Imâm Ahmad bin Hanbal*. Juz V, t.tp: Muassasah al-Risâlah 2009.
- Harahap, Abdi Syahrial. "Epistemologi: Teori, Konsep, dan Sumber-sumber Ilmu dalam Tradisi Islam". Dalam *Jurnal Dakwatul Islam*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2020.
- Harb, Ali. *Naqd al-Nashsh*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfiy, 1995.
- Haries, Akhmad. "Pelaksanaan Pembagian Waris di Kalangan Ulama di Kota Samarinda: Analisis Pendekatan Normatif Sosiologis". Dalam *Jurnal FENOMENA*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2018.
- Harun. "Riba Menurut Pemikiran M. Quraish Shihab: Tela'ah Illat Hukum Larangan Riba dalam al-Qur'an". Dalam *Jurnal SUHUF*, Vol. 27 No. 1 Tahun 2015.
- Hasibuan, Ummi Kalsum, *et al.* "Tipologi Kajian Tafsir: Metode, Pendekatan, dan Corak dalam Mitra Penafsiran al-Qur'an". Dalam *Jurnal Ishlah*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2020.
- Hayati, Ridha. "Interpretasi Fazlur Rahman Atas Isu Poligami". Dalam *Jurnal Hermeneutik*, Vol. XX No. XX Tahun 2020.
- Hazairin. *Hukum Kewarisan Menurut al-Qur'an*. Cet. II, Jakarta: Tintamas, 1961.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Ichwan, Mochammad Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Quran: Teori Hermeneutika Nasr Hamd Abu Zayd*. Cet. I, Jakarta: Teraju, 2003.
- Imran, Zufi. "Pandangan Quraish Shihab tentang Konsep Adil dalam Praktik Poligami". Dalam *Jurnal Sabilarrasyad*, Vol. II No. 01 Tahun 2017.

- Imron, Ali. *Hermeneutika al-Qur'an Nashr Hamid Abu Zayd*. Dalam Kurdi, et al. *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.
- Iswandi, Muhammad. "Pemikiran Quraish Shihab tentang Ayat-ayat Ekonomi". Dalam *Jurnal FENOMENA*, Vol. No. 2 Tahun 2013.
- Jalaluddin dan Abdullah Idi. *Filsafat Pendidikan*. Yogyakarta: al-Ruzz Media. 2007.
- Jasuma, Ilham Basrian Putra. "Meninjau Ulang Pernyataan Pandangan Fazlur Rahman tentang Hukum Kehalalan Bunga Bank". Dalam *Jurnal Asyafina*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2022.
- Jidzar, Muhadz Ali. "Studi Pemikiran Konsep Sunnah Menurut Muhammad Syahrur sebagai Metode Istinbat Hukum Islam". *Skripsi Semarang: Program Sarjana IAIN Semarang*, 2011.
- Kerwanto. "Epistemologi Tafsir Mulla Sadra". Dalam *Jurnal THEOLOGIA*, Vol. 30 No. 1 Tahun 2019.
- , *Metode Tafsir Esoeklektik: Pendekatan Integratif untuk Memahami Kandungan Batin al-Qur'an*, Bandung: Mizan Pustaka, 2018.
- Khasan, Moh. *Rekonstruksi Fiqh Perempuan: Telaah terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur*. Semarang: AKFI media, 2009.
- Khoiriyah, Siti Lailatul. "Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid tentang Poligami dan Relevansinya dengan Undang-undang No.1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan". Dalam *Jurnal al-Ahwal*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2017.
- Kurdi, et al. *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.
- Kurzman, Charles (ed.). *Liberal Islam*. New York: Oxford University Press, 1998.
- M. Yusuf, Kadar. *Studi al-Qur'an*. Jakarta: Amzah, 2014.
- Madjid, Nurcholis. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1982.

- Majid, Riza Taufiqi. “Riba dalam al-Qur’an: Studi Pemikiran Fazlur Rahman dan Abdullah Saeed”. Dalam *Jurnal Muslim Heritage*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2020.
- Mahmudah, Nur. “al-Qur’an sebagai Sumber Tafsir dalam Pemikiran Muhammad Syahrur”. Dalam *Jurnal Hermeneutik*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2014.
- Masrur, Ali. *Ahlu Kitab dalam al-Qur’an: Model Penafsiran Fazlur Rahman*. Dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin. *Studi al-Qur’an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002.
- Meriyati dan Sarah Lutfiyah Nugraha. “Konsep Riba dan Bunga Bank dalam al-Qur’an dan Hadis: Studi Perbandingan Perspektif Hukum Ekonomi Syariah”. Dalam *Jurnal Justisia Ekonomika*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2022.
- Mubarak, Ahmad Zaki. *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur’an ala M. Syahrur*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007.
- Sa`id, Busthami Muhammad. *Mafhûm Tajdîd al-Dîn*. Kuwait: Dâr al-Da`wah, 1984.
- Munawwir, Ahmad Warso. *al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Unit Pengadaan Buku-buku Ilmiah Keagamaan, 1984.
- Munawwir, Ahmad. “Epistemologi Tafsir dan Takwil”. Dalam *Jurnal Tafsere*, Vol’ 6 No. 2 Tahun 2018.
- Musafa’ah, Suqiyah. “Kontekstualisasi Pemikiran Waris Abdullah Saeed dalam Hukum Kewarisan di Indonesia”. Dalam *Jurnal ISLAMICA*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2016.
- Musbikin, Imam. *Mutiara al-Qur’an Khazanah Ilmu Tafsir*. t.tp: Jaya Star Nine, 2014.
- Mustaqim, Abdul dan Ahmad Baidlowi. “Paradigma Tafsir Kontemporer dan Implikasinya terhadap Akseptabilitas Islam”. Dalam *Jurnal Dinamika*, No. I, Juli 2003.
- Mustaqim, Abdul. “Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Kontribusinya dalam Penafsiran al-Qur’an”. Dalam *Jurnal AL QUDS*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2017.

- . *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan, hingga Modern-Kontemporer*. Yogyakarta: Pondok Pesantren LSQ, 2012.
- . *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS, 2010.
- . *Paradigma Tafsir Feminis*. Yogyakarta: Logung Puastaka, 2008.
- . *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Musthofa, Bisri. *Al-Ibriz Terjemah al-Qur'an Bahasa Jawa Latin*. Kudus: Menara Kudus, 2015.
- Muttaqin, Labib. "Aplikasi Teori Double Movement Fazlur Rahman terhadap Doktrin Kewarisan Islam Klasik". Dalam *Jurnal al-Manâhij*, Vol. VII No. 2 Tahun 2013.
- Muyasarah, Hanifah. "Perempuan dalam Isue Poligami dan Kewarisan: Pendekatan Metode Double Movement Fazlur Rahman". Dalam *Jurnal al-Munqidz*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2021.
- Nasution, Khoiruddin. *Riba dan Poligami*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Niken, *et al.* "Pemikiran Abdullah Saeed tentang Riba dan Implikasinya terhadap Hukum Bunga Bank". Dalam *Jurnal Integrasi*, Vol. 2 No. 3 Tahun 2021.
- Norcahyono. "Pemikiran Reaktif tentang Hukum Poligami dalam al-Qur'an: Pemikiran Quraish Shihab dalam Tafsir al-Mishbah". Dalam *Jurnal AL-BANJARI*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2016.
- Nurohman, Dede. "Muhammad Syahrur dan Pemikirannya tentang Bank Syariah". Dalam *Jurnal al-Afkar*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2022.
- Ong, Walter J. *Kelisanan dan Keaksaraan*. Diterjemahkan oleh Rika Iffati. Yogyakarta: Penerbit Gading, 2013.
- Orsbone, Grant R. *The Hermeneutical Spiral*. Illinois: Intervarsity Press, 1991.
- P. A., Partanto. *Kamus Ilmiah Populer*. Surabaya: Arkola, 1994.

- Padli, M.Syaiful dan M. Lutfi Mustofa. "Kebenaran dalam Perspektif Filsafat Serta Aktualisasinya dalam Menyaring Berita". Dalam *Jurnal Filsafat Indonesia*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2021.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*. Diterjemahkan oleh Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed. Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2003.
- Putra, Afriadi. "Isu Gender dalam al-Qur'an: Studi Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed terhadap Ayat-ayat Warisan". Dalam *Jurnal Kafaah*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2017.
- Qomar, Mujamil. *Epistemologi Pendidikan Islam dari Metode Rasional hingga Metode Kritik*. Cet. III, Jakarta: Erlangga, 2007.
- Rachman, Aceng. *Filsafat Ilmu Lanjutan*. Jakarta: Kencana, 2011.
- Rahman, Abdul. *Falsafah dan Kaidah Pemikiran Islam*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn Bhd, 2001.
- Rahman, Fazlur. "The Concepts of Hadd in Islamic Law". Dalam *Jurnal Islamic Studies*, Vol. IV No. 1 Tahun 1965.
- . *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago, 1982.
- . *Islam dan Modernitas tentang Transformasi Intelektual*. Bandung: Pustaka, 1995.
- . *Major Themes of the Qur'an*. Miniapolis: Chicago Press, 1980.
- . *Neomodernisme Islam*, diterjemahkan oleh Taufik Adnan Amal, *Metode dan Alterntif Neomodernisme Islam*. Cet. V, Bandung: Mizan, 1993.
- Rahmatullah, et al. "M. Quraish Shihab dan Pengaruhnya terhadap Dinamika Studi Tafsir al-Qur'an Indonesia Kontemporer". Dalam *Jurnal Şuhuf*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2021.
- Razak, Abdur dan Rosihan Anwar. *Ilmu Kalam*. Cet. II, Bandung: Pustaka Setia, 2006.
- Ridha, Muhammad Rasyid. *Tafsîr al-Manâr*. Jil. III, Mesir: Dâr al-Manâr, 1376 H.

- , *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Musyahir bi Tafsîr al-Manâr*. Jil. 1 Cet. II, Kairo: Dâr al-Manâr, 1947.
- Ridho, Mohammad Rasyid. "Kririk terhadap Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Implementasinya dalam Ayat-ayat Hudud". Dalam *Jurnal Sophist*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2018.
- Rifai, *et al.* *Prosiding Kajian Islam dan Integrasi Ilmu di Era Society 5.0*, Vol. I, Palu: Pascasarjana UIN Datokarama Palu, 2022.
- Rofiah, N. Nafisatur. "Poligami Perspektif Teori Double Movement Fazlur Rahman". Dalam *Jurnal Mukadimah*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2020.
- Rofiq, Ahmad. *Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995.
- Rohimin. *Metodologi Ilmu Tafsir dan Aplikasi Model Penafsiran*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Rosia, Rina. "Disparatis Riba dan Bunga Bank Perspektif Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman". Dalam *Jurnal al-Nisbah*, Vol. 07 No. 02 Tahun 2020.
- Rusydi. *Ulumul Qur'an I*. Padang: IAIN-IB Press, 1999.
- Sa'adah, Sri Lum'atus. "Transformasi Fikih Klasik Menuju Fikih Kontemporer: Sebuah Tawaran Penemuan Hukum Islam Melalui Metode Dobel Pergerakan". Dalam *Jurnal FALASIFA*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2012.
- Sa'adillah, Rangga, *et al.* "Kajian Filosofis Konsep Epistemologi dan Aksiologi Pendidikan Islam". Dalam *Journal of Islamic Civilization*, Vol. 3, No. 1 Tahun 2021.
- Sabaky, Hujair A. H. "Metode Tafsir: Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufasirin". Dalam *Jurnal Al-Mawarid*, Edisi XVIII Tahun 2008.
- Sabiq, Sayyid. *Fiqh Sunnah* Jil. 5, Cet. 1, Jakarta: Tinta Abadi Gemilang, 2013.
- Sabri, Muhammad. "Memahami Bahasa Mistik". *Desirtasi*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2007.

- Saeed, Abdullah. *Menyoal Bank-bank Syariah: Kritik atas Interpretasi Bunga Bank Kaum Neo-Revivalis*, diterjemahkan oleh Arif Maftuhin dari judul *Islamic banking and interest: A study of Riba And Its Contemporary Interpretation*. Jakarta: Pramadina, 2004.
- , *Reading the Qur'an in the Twenty-first Century A Contextualist Approach*, New York: Routledge, 2014, diterjemahkan oleh Ervan Nurwatab, *al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontestual*. Bandung: PT Mizan Pustaka, 2016.
- Saepudin, Didik. "Epistemologi Tafsir Nusantara: Studi atas Tafsir Fayd al-Rahman Karya K.H. Shaleh Darat". Dalam *Jurnal Diyâ al-Afkâr*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2019.
- Saifuddin dan Habib. "Kritik Epistemologi Tafsir Kontemporer: Studi atas Kritik Jamal al-Banna terhadap Beberapa Pemikir al-Qur'an Kontemporer". Dalam *Jurnal Analisis*, Vol. XVI No. 1 Tahun 2016.
- Salamab, Salam. "Rekaman video Sunni dan Syiah Prof DR. Quraish Shihab". Dipublikasikan tanggal 13 November 2012, diakses pada 7 November 2022.
- Saliba, Jamil. *al-Mu'jam al-Falsafiy bi al-Alfâzh al-'Arabiyyah wa al-Faransiyyah wa al-Injilîziyyah wa al-Lâtînîyyah*. Beirut : Dâr al-Kitâb al-Lubnâniy, 1979.
- Salim, Abd Muin. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Teras, 2005.
- Salim, Fahmi. *Kritik terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal*. Jakarta: Perspektif, 2010.
- Salma, Muhammad Abu. *Sejarah Tafsir dan Perkembangannya*. t.tp: t.p, 2009.
- Samsurohman. *Pengantar Ilmu Tafsir*. Jakarta: Amzah, 2014.
- Sarwanto dan Jonathan. *Analisa Data Penelitian Menggunakan SPSS 13*. t.tp., t.p., 2006.
- Setiawan, M. Nur Kholis. *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: eISAQ Press, 2005.

- Shihab, Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati, 2015.
- . *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*. Jil. II, Cet. V, Jakarta: Lentera Hati, 2011.
- . *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Perbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1997.
- . *Membumikan al-Qur'an: Fungsi Peranan Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1992.
- . *Wawasan al-Qur'an, Tafsir Maudu'i atas Perbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1997.
- Soekanto, Soerjono. *Pengantar Penelitian Hukum*. Jakarta: UI Press, 1984.
- Sofyan, Muhammad. *Tafsir wal Mufasirun*. Medan: Perdana Publishing, 2015.
- Soleh, A. Khudori. *Wacana Baru Filsafat Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Sriani, Endang. "Fikih Mawaris Kontemporer: Pembagian Waris Berkeadilan Gender". Dalam *Jurnal Tawazun*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2018.
- Subekhi, Muhammad. "Bunga Bank dan Riba dalam Pandangan Abdullah Saeed dan Relevansinya dengan Bunga Bank di Indonesia". Dalam *Jurnal Qolamuna*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2015.
- Sugiono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*. Cet. XIX, Bandung: Alfabet, 2013.
- Suma, Muhammad Amin . *Ulumul Qur'an*. Jakarta: Rajawali Pers, 2013.
- Sumantri, Jujun S. Suria. *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1990.
- Supena, Ilyas dan M. Fauzi. *Dekonstruksi dan Rekontruksi Hukum Islam*. Cet. 1, Yogyakarta: Gama Media, 2002.

- Surahman, Cucu. “Poligami Menurut Nasr Hamid Abu Zayd: Studi atas Pengaruh Pemikiran Tafsir terhadap Penetapan Hukum”. Dalam *Jurnal Ijtihad*, Vol. 17, No. 2 Tahun 2017.
- Surajiyo. *Filsafat Ilmu dan Perkembangannya di Indonesia*. Jakarta: Bumi Aksara, 2010.
- Surakhmad, Winarno. *Pengantar Penelitian Ilmiah*. Bandung: Tarsito, 1990.
- Syahridawaty. “Poligami dalam Dawâir al-Khauf: Qirâ’ah Khithâb al-Mar’ah Karya Nasr Hamid Abu Zayd”. Dalam *Jurnal al-Qadha*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2020.
- Syahrur, Muhammad. *al-Kitâb wa al-Qur’ân: Qirâ’ah Mu’âshirah*, Dimasyq: al- Ahâliy li al-Thibâ’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî’, 1990.
- . *Epistemologi Qur’ani: Tafsir Kontemporer Ayat-ayat al-Qur’an Berbasis Materialisme-Dialektika-Historis*. Diterjemahkan oleh M. Firdaus dari judul asli *al-Kitâb wa Al-Qur’ân: Qirâ’ah Mu’âshirah*. Cet. II, Bandung: MARJA, 2015.
- . *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmiy: Fiqh al-Mar’ah*. Damaskus: al-Ahaliy Lithibâ’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî’, 2002.
- . *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur’an Kontemporer*. Diterjemahkan oleh Sahiron Syamsuddin, Cet. IV, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008.
- . *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*. Diterjemahkan oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri dari judul *al-Kitâb wa al-Qur’ân: Qirâ’ah Mu’âshirah*. Cet. II, Yogyakarta: SUKSES OFFSET, 2007.
- Syamsuddin, Sahiron. “Metode Intratekstualitas Muhammad Shahrur dalam Penafsiran al-Qur’an”. Dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, *Studi al-Qur’an Kontemporer*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- . *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an*. Cet. II, Yogyakarta: Nawasea Press, 2017.
- Syamsuddin. “Poligami dalam Tafsir al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab”. *Tesis*, Palu: Fakultas Pascasarjana IAIN Palu, 2020.

- Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah. *Ensiklopedi Islam Indonesia*. Jakarta: Djambatan, 1992.
- Tim penyusun ETDI. *Ensiklopedia Tematis Dunia Islam: Pemikiran dan Peradaban*. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1994.
- Tim Penyusun MKD. *Pengantar Filsafat*. Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2013.
- Tohir, M.. “Al-Qur’an dalam Pandangan Hermeneutika Nasr Hamd Abu Zayd”. Dalam *Jurnal al-Thiqah*, Vol. 2 No. Tahun 2019.
- Ulfiyanti, Nur Shofa. “Pemikiran Muhammad Syahrur: Pembacaan Syahrur terhadap Teks-teks Keagamaan”. Dalam *Jurnal Et-Tijarie*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2018.
- Ulya. *Berbagai Pendekatan dalam Studi al-Qur’an; Penggunaan Ilmu-ilmu Sosial, Humaniora, dan Kebahasaan dalam Penafsiran al-Qur’an*. Yogyakarta: Idea Press, 2017.
- Ulyanti, Fahmi. “Pemikiran Fazlur Rahman dalam QS. al-Nisa/4: 3 tentang Poligami”. Dalam *Jurnal Syariat*, Vol. III No. 01 Tahun 2017.
- Usman. *Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Teras 2009.
- Uthman, Muhammad Zainiy. *Satu Tinjauan Epistemologi dalam Falsafah Epistemologinya*. Dalam Hashim Awang, et al (ed.), *Pengajian Sastra dan Sosiobudaya Melayu Memasuki Alaf Baru*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya, 1998.
- Wadud, Amina. *Qur’an and Woman*. Dalam Charles Kurzman. *Liberal Islam*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Wan Daud, Wan Mohd Nor. *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed Muhammad Nuqaid al-Attas: Satu Uraian Konsep Asli Islamisasi*. Dalam Syed Muhammad Dawilah al-Edrus. *Epistemologi Islam: Teori Ilmu dalam al-Qur’an*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993.

- Wartoyo. "Riba dan Bunga Bank: Studi Komparatif Pemikiran Abdullah Saeed dan Yusuf Qardhawi". Dalam *Jurnal La Riba*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2010.
- Wathani, Syamsul. "Kritik Salim al-Jabi atas Hermeneutika Muhammad Syahrur". Dalam *Jurnal el-Umdah*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2018.
- Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. (ed.) J. Milton Cowan, Beirut: Librairie Duliban, 1999.
- Witro, Doli. "Muhammad Syahrur, Teori Limitasi dan Pembaharuan Hukum Islam Kontemporer". Dalam *Jurnal ISTINBATH*, Vol. 18 No. 1 Tahun 2021.
- Yunus, Muhammad. *Kamus Arab-Indonesia*. Jakarta: PT. Hida karya Agung, 1989.
- Yusuf, Mohammad Yasin, *et al.* "Epistemologi Sains Islam Perspektif Agus Purwanto". Dalam *Jurnal Analisis*, Vol. 17 No 1 Tahun 2017.
- "Epistemologi Sains Islam Perspektif Agus Pusrwanto". Dalam *Jurnal Analisis*, Vol. 17 No. 1 Tahun 2017.
- Zayd, Nasr Hamid Abu. *Dekonstruksi Gender; Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*. Diterjemahkan oleh Moch. Nur Ichwan dan Moch. Samsul Hadi, Yogyakarta: SAMHA, 2003.
- *Kritik Wacana Agama*, diterjemahkan oleh Khoiron Nahdhiyyin. Yogyakarta: LkiS, 2003.
- *Maḥmûm al-Nash: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Cet. I, Bairut: al-Markaz al-Tsaqâfiy al-'Arabiy, 2014.
- *Naqd al-Khithâb al-Dîniy*. Kairo: Sina li al-Nasyr, 1994.
- Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008.
- Zuhri, Muhammad. *Riba dalam al-Qur'an dan Masalah Perbankan: Sebuah Tilikan Antisipatif*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Zulheldi. *6 Langkah Metode Tafsir Muadhu'i*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2017.

Zuraya, Helva. "Konsep Pendidikan Fazlur Rahman". Dalam *Jurnal Khatulistiwa*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2013.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Identitas Diri

Nama : Sarmin
Tempat, tanggal lahir : Tappuahi, 03 April 1986
Jenis Kelamin : Laki-laki
Agama : Islam
Alamat : Jl. Pol. M. Jasin No. 2E, Tugu RT/RW 005/006,
Areman, Cimanggis, Depok.

Pendidikan

No.	Sekolah	Tahun
1	SDN No. 2 Liano	1993-1999
2	MTs Nurul Iman Liano	2000-2003
3	MAS Poleang	2003-2006
4	Kuliah Universitas Haluoleo, Pendidikan Biologi	2007-2009
5	Ma'had Tahfizh Al-Qur'an Abdurrahman bin 'Auf	2009-2011
6	D2 I'dad Lughawi STIBA Makassar	2011-2013
7	S1 STIBA Makassar Jurusan Syariah Perbandingan Mazhab dan Hukum	2013-2017

Pengalaman Kerja

No.	Pekerjaan	Tahun
1	Asisten Praktikum Laboratorium Biologi	2009
2	Musyrif Hafalan Karyawan Kalla Grup Baruga Makassar	2015
3	Editor di Percetakan Basaer Asia	2017
4	Pengajar SD Qur'an Depok	2018
6	Kursus Bahasa Arab PT. Global Jakarta Timur	2019
7	Pembina Unit Kerohanian Kampus Kalbis	2020
8	Musyrif Ma'had Tahfizh Al-Ihsan, Yayasan Al-Hijaz Al-Khairiyah	2021
9	Mudir Rumah Qur'an Al-Fatih Bekasi	2022
10	Manager Editing Percetakan Basaer Asia	2022

Kegiatan Ilmiah

No.	Kegiatan	Tahun
1	Forum Lingkar Pena	2013
2	Juara Umum Lomba Karya Tulis Ilmiah Se-Sulawesi	2015
3	25 Karya Terbaik Semi Internasional dengan Tema "Pendidikan Anak Islami"	2015