

Wawasan Al-Qur'an Mengenai Metodologi Qur'ani dalam Penafsiran Kontemporer

Sadari

Dosen IAI Shalahuddin Al Ayyubi Bekasi

Abstract: The marginality of Islamic world in the scientific scene due to the lack of methodology. The only methodology that is found in Islam is *ushul fiqh*. However, *ushul fiqh* is no longer able to grow because it was regarded as something raw and can not be increased. In that context, the position of *ushul fiqh* is no longer as a methodology, but it would be a patent for each *madzhab* leaders and its followers. Qur'anic methodology is expected to be used to bring Muslims to continue with varying views of contemporary *ijtihad*. Yet, it still based on the basic inspiration of the Qur'an as a major source and a guidance of the world and the hereafter. Qur'anic-based methodology here, referring to two prominent scholars of Islamic thought, Fazlur Rahman and Muhammad Shahrur. Fazlur Rahman offers a method of interpretation of the Qur'an which he called the theory of double movement. While, Muhammad Shahrur offers a method of interpretation of the Qur'an namely the theory of limits (*hudud*). Through interpretation of double movement and *hudud* theory, it is expected to create science revolutionary on the science of *ushul fiqh* as a characteristic of methodology product of Muslims.

Keyword: *methodology, Qur'an, interpretation, and contemporary*

Abstrak: Ketersaingan dunia Islam dalam belantika keilmuan disebabkan oleh lemahnya metodologi. Satu-satunya metodologi yang ditemukan dalam Islam adalah *ushul fiqh*. Namun *ushul fiqh*, sudah tidak lagi dapat berkembang karena telah dianggap sebagai sesuatu yang baku dan tidak boleh mengalami perkembangan. Dalam konteks tersebut, posisis *ushul fiqh* bukan lagi sebagai metodologi, akan tapi sudah menjadi hak paten bagi masing-masing tokoh *mazhab* dan pengikutnya. Metodologi Qur'ani ini diharapkan, dapat digunakan untuk menyadarkan umat Islam untuk terus berijtihad dengan

beragam pandangan kontemporer, tetapi tetap didasarkan pada inspirasi dasar al-Qur'an sebagai sumber utama dan petunjuk dunia dan akhirat. Metodologi berbasis Qur'ani di sini, merujuk pada dua tokoh pakar pemikiran Islam yakni Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur. Fazlur Rahman menawarkan metode penafsiran al-Qur'an yang disebutnya dengan teori gerakan ganda (*Double movement*). Sementara Muhammad Syahrur menawarkan metode penafsiran al-Qur'an yang disebut dengan teori batas (*hudud, limit*). Melalui teori penafsiran *double movement* dan *hudud* tersebut diharapkan mampu membuat revolusioner ilmiah atas ilmu *ushul fiqh* sebagai ciri khas produk metodologi umat Islam.

Kata kunci: Metodologi, Qur'an, Penafsiran dan Kontemporer

Pendahuluan

Berbicara mengenai metodologi berbasis Qur'ani, maksudnya adalah bagaimana al-Qur'an yang selama ini menjadi pegangan kuat dan sumber utama bagi umat Islam – termasuk Indonesia – di penjuru dunia, dapat menjadi sumber inspirasi dan juga dapat memberikan solusi atas beragam permasalahan yang dihadapi oleh manusia. Dalam khazanah intelektual Islam, salah satu metodologi yang digunakan untuk memahami al-Qur'an adalah ilmu *ushul fiqh*, metodologi ini hanya ditemukan oleh dunia pemikiran Islam dan tidak dimiliki oleh umat lainnya.¹ *Ushul fiqh* adalah wujud konkret dari filsafat kenabian, ia mengantarkan manusia untuk dapat menangkap misi kenabian secara benar dan dapat dipertanggung jawabkan secara ilmiah. Ciri khas filsafat Islam adalah dijadikannya al-Qur'an dan al-hadist sebagai sumber inspirasi pemikiran filosofis², ilmu *ushul fiqh* adalah wujud nyata dari filsafat Islam tersebut.

Perlu ditegaskan di sini bahwa berbicara metodologi berarti berbicara tentang *ushul fiqh*, berbicara *ushul fiqh* berarti berbicara tentang filsafat Islam. Menurut Syaikh Musthâfâ Abdur Râziq pada tahun 1994, melontarkan pikiran bahwa *ushul fiqh* merupakan bagian dari filsafat Islam dalam arti yang sesungguhnya. Suara Raziq sebagaimana yang ia tulis dalam bukunya, *Tamhîd li Târîkh al-Falsafah al-Islâmiyah* (1994)³ merupakan suara yang boleh dibilang pelopor untuk menempatkan kembali ilmu *ushul fiqh* kedalam posisi sebenarnya, yakni bagian filsafat Islam.

Untuk menindak lanjuti suara dari Syaikh Musthâfâ Abdur Râziq, maka dalam tulisan ini akan menjelaskan beragam telaah metodologi yang berbasis

Qur'ani dari beberapa tokoh kontemporer. Untuk lebih mudah menjelaskan tokoh kontemporer, dapat dilihat dari pembagian yang dilakukan oleh Sahiron Syamsuddin,⁴ terhadap tipologi dari penafsiran kontemporer dari tipe pemahaman para ulama terhadap teks al-Qur'an, terbagi menjadi tiga pandangan yakni:

1) Pandangan *Quasi-obyektivis Tradisional*

Yang dimaksud dengan pandangan *quasi-obyektivis tradisional* adalah suatu pandangan bahwa ajaran-ajaran al-Qur'an harus dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada masa kini, sebagaimana ia pahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada situasi, dimana al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad dan disampaikan kepada generasi Muslim awal. Umat islam yang mengikuti pandangan ini, seperti Ikhwanul Muslimin di Mesir dan kaum salafi di beberapa negara islam, berusaha menafsirkan al-Qur'an dengan bantuan berbagai perangkat metodis ilmu tafsir klasik, seperti ilmu asbab al-Nuzul, ilmu Munasabat al-ayat, ilmu tentang ayat-ayat Muhkam dan Mutashabih dan lain-lain, dengan tujuan dapat menguak kembali makna obyektif atau makna asal (*objective meaning/original meaning*) ayat tertentu.

Pandangan ini mempunyai tendensi utama memegang pemahaman literal terhadap al-Qur'an. Ketetapan-ketetapan hukum (juga ketetapan-ketetapan yang lain) yang tertera secara tersurat didalam al-Qur'an dipandang sebagai esensi pesan Tuhan, yang harus diaplikasikan oleh umat islam dimanapun dan kapanpun. Hal ini mengarah kepada satu kenyataan, bahwa tujuan-tujuan pokok atau alasan-alasan yang melatarbelakangi penetapan hukum (*maqâsid al-Syari'ah*) tidak diperhatikan secara prinsipil. Para ulama yang memegang teguh pandangan ini memang menjelaskan beberapa tujuan hukum yang mungkin merupakan dasar ketetapan-ketetapan hukum al-Qur'an, namun penjelasan mereka itu tidak dimaksudkan untuk memberikan penekanan pada tujuan-tujuan penetapan hukum itu sendiri, melainkan bertujuan untuk menunjukkan bahwa ketetapan-ketetapan dalam al-Qur'an itu rasional dan sebaiknya atau seharusnya diaplikasikan dalam kehidupan umat islam sepanjang masa.

Singkat kata, apa yang dimaksud dengan moto al-Qur'an *sâlih likulli zamân wa makân* adalah arti literal dari apa yang tersurat secara jelas dalam al-Qur'an. Kelemahan dari pandangan ini adalah, antara lain, bahwa mereka tidak memperhatikan kenyataan, bahwa sebagian ketetapan hukum tersurat, seperti hukum perbudakan, tidak lagi (paling tidak, pada masa sekarang) diaplikasikan dalam kehidupan. Kelemahan yang lain adalah bahwa para ulama yang memiliki pandangan ini tidak tertarik untuk memperbaharui pemahaman mereka terhadap al-Qur'an untuk mencoba menjawab tantangan-tantangan modern dengan

cara mempertimbangkan adanya perbedaan yang sangat mencolok antara situasi pada saat diturunkannya wahyu dan situasi yang ada pada masa kini.

2) Pandangan Quasi-obyektifis Modernis

Pandangan *quasi-obyektif modernis* memiliki kesamaan dengan pandangan *quasi-obyektifis tradisional* dalam hal bahwa mufassir di masa kini tetap berkewajiban untuk menggali makna asal dengan menggunakan di samping perangkat metodis ilmu tafsir, juga perangkat-perangkat metodis lain, seperti informasi tentang konteks sejarah makro dunia Arab saat penurunan wahyu, teori-teori ilmu bahasa dan sastra modern dan hermeneutika. Hanya saja, aliran *quasi-obyektifis modernis* yang di antaranya dianut oleh Fazlur Rahman dengan konsepnya *Double movement*⁵, Muhammad al-Thalibi dengan konsepnya *al-Tafsîr al-Maqâsid*⁶, dan Nashr Hamid abu Zayd dengan konsepnya *al-Tafsîr al-Siyaqî*⁷, memandang makna asal (*bersifat histories*) hanya sebagai pijakan awal bagi pembacaan al-Qur'an di masa kini; makna asal literal tidak lagi dipandang sebagai pesan utama al-Qur'an. Bagi mereka, sarjana-sarjana Muslim saat ini harus juga berusaha memahami makna di balik pesan literal, yang disebut oleh Rahman dengan *Ratio legis*, dinamakan oleh al-Thalibi dengan *maqashid* (tujuan-tujuan ayat) atau disebut oleh Abu Zayd dengan *Mahza* (*signifikansi ayat*). Makna di balik pesan literal inilah yang harus diimplementasikan pada masa kini dan akan datang.

3) Pandangan Subyektifis

Berbeda dengan pandangan-pandangan tersebut di atas, aliran subyektifis menegaskan bahwa setiap penafsiran sepenuhnya merupakan subyektivitas penafsir, dan karena itu kebenaran interpretative bersifat relative. Atas dasar ini, setiap generasi mempunyai hak untuk menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu dan pengalaman pada saat al-Qur'an ditafsirkan. Pandangan seperti ini antara lain dianut oleh Muhammad Syahrûr. Dia tidak lagi tertarik untuk menelaah makna asal dari sebuah ayat atau kumpulan ayat-ayat. Mufassir modern, menurutnya, seharusnya menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu modern, baik itu ilmu eksakta maupun non eksakta. Muhammad Syahrûr menegaskan bahwa kebenaran interpretatif terletak pada kesesuaian sebuah penafsiran dengan kebutuhan dan situasi serta perkembangan ilmu pada saat al-Qur'an ditafsirkan. Dalam hal ini dia berpegang pada adagium: *tsabat al-nashsh wa haraqat al-muhtawa* (teks al-Qur'an tetap, tetapi kandungannya terus bergerak atau berkembang).

Setelah mengetahui tipologi penafsiran kontemporer terhadap al-Qur'an, dalam tulisan ini akan menjelaskan paradigma metodologi Qur'ani dari dua tokoh kontemporer, yakni tipologi Pandangan *quasi-obyektif modernis* yang diwakili oleh Fazlur Rahman asal Pakistan dan tipologi Pandangan subyektivis yang diwakili oleh Muhammad Syahrur asal Siria. Kedua tokoh kontemporer ini menarik untuk dijadikan rujukan bagi pengembangan keilmuan bidang tafsir terkait dengan metodologi Qur'ani.

Paradigma kontemporer ini dirancang sebagai piranti bagi pakar ushul fiqh juga, yang gunanya adalah untuk menemukan energi baru dalam berijtihad. Ijtihad yang diharapkan adalah dari ijtihad *istibbâthî* (ijtihad penggalian hukum) menuju ijtihad *tathbîqî* (ijtihad aplikasi hukum Islam). Ketika ijtihad *tathbîqî* bisa dilakukan secara terus menerus maka akan mengurangi serangkaian *anomaly*⁸ dan *crisis*⁹ dalam hukum Islam yang selama ini terjadi.¹⁰

Paradigma Metodologi Qur'ani dalam penafsiran Kontemporer

1) Paradigma Metodologi Qur'ani dalam Penafsiran Fazlur Rahman

Fazul Rahman adalah salah satu mufassir liberal-reformatif¹¹ yang diberi kesempatan “sejarah” untuk menerapkan gagasan neo modernismenya. Ia lahir di anak benua Indo-Pakistan pada 21 September 1919 di Barat Laut Pakistan.¹² Tulisan ini mencoba menjelaskan bagaimana metodologi Qur'ani Fazlur Rahman. Untuk memahami penafsiran al-Qur'an yang dilakukan oleh Rahman harus memahami teori yang dikemukakannya mengenai pewahyuan al-Qur'an. Menurut Rahman, al-Qur'an diwahyukan kepada Nabi Muhammad bukanlah seperti sepuuk surat yang disampaikan oleh tukang pos, melainkan melalui suatu proses kognitif, di mana kesadaran moral dan kesadaran religius Nabi Muhammad kontak dengan kesadaran moral religius yang lebih tinggi, yaitu yang dalam tradisi Islam disebut malaikat Jibril.

Sebagai seorang yang berakhlak mulia dan tidak hanyut oleh pengaruh lingkungan disekitarnya, Nabi Muhammad memiliki kesadaran moral dan religius yang tinggi sehingga ia merasa tidak enak dengan pelanggaran moral dan keagamaan yang terjadi di kota Mekkah di mana ia tinggal. Namun, kesadaran moral dan religius Nabi ini, ketika ia mengalami kontak dengan kesadaran yang lebih tinggi atau Jibril, maka ia kemudian bisa mendapatkan dukungan daripadanya atau bisa juga kritikan. Karena al-Qur'an tidak saja mencerminkan dukungan pada Nabi, tetapi juga kritikan pada beliau. Dengan pemahaman seperti ini, Rahman kemudian berpendapat bahwa al-Qur'an merupakan kalam Tuhan

yang diwahyukan kepada Nabi, namun dalam pengertian lain, ia juga adalah perkataan Muhammad.¹³

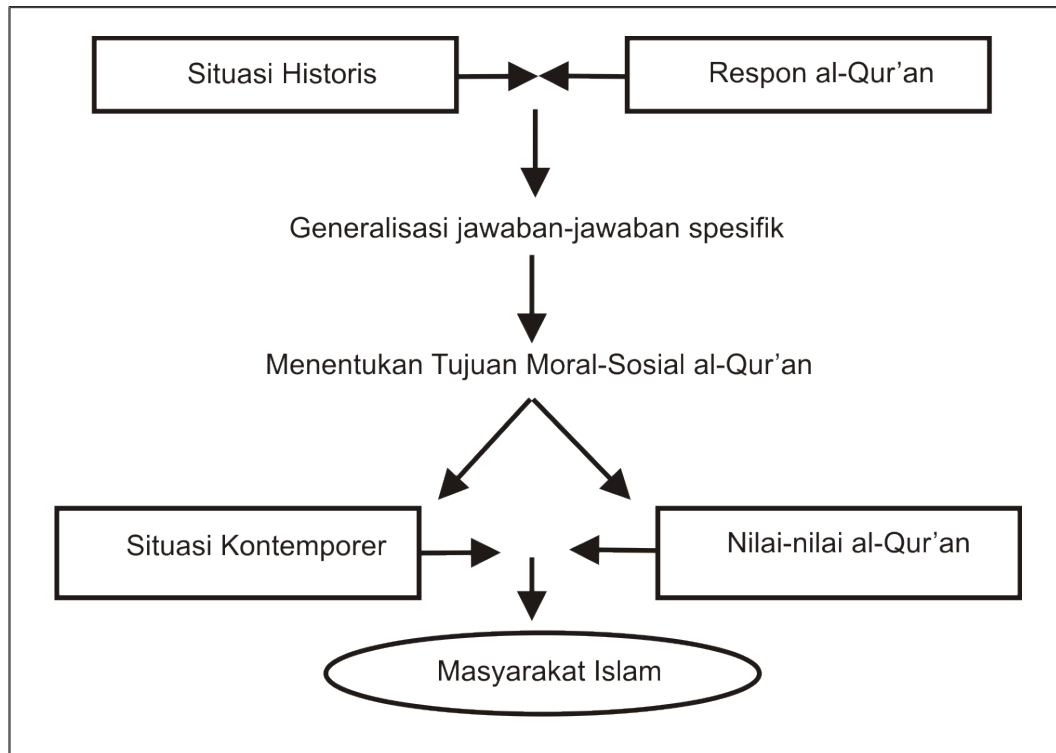
Apa yang ingin dikemukakan oleh Rahman dalam teorinya tentang wahyu ini tampaknya adalah bahwa ia ingin menunjukkan: (1) inti dari al-Qur'an adalah ajaran moral dan (2) ajaran moral tersebut terkait dengan kondisi masyarakat di mana al-Qur'an diwahyukan. Sebagaimana pernyataannya yakni:

The basic elan of the Qur'an is moral, whence flows its emphasis on monotheism as well as on social justice. The moral law is immutable: it is 'God's command.' Man cannot make or unmake the moral: he must submit to it. This submission to it being called Islâm and is implementation in life being called "ibâdah" or "service to God"¹⁴

Semangat dasar dari al-Qur'an adalah moral darimana ia menemukan monotheisme dan keadilan sosial. Hukum moral itu tidak berubah: ia adalah "perintah Tuhan". Manusia tidak dapat membuat atau memusnahkan hukum moral: ia harus menyerahkan diri kepadanya. Penyerahan diri ini disebut "Islâm" dan implementasinya dalam kehidupan disebut "ibâdah" atau "pengabdian kepada Allah".

Berdasarkan pandangan seperti ini, Rahman kemudian menawarkan metode penafsiran al-Qur'an yang disebutnya sebagai gerakan ganda (*double movement*) yaitu pertama, mencoba memahami konteks masyarakat di mana al-Qur'an diwahyukan, untuk kemudian ditarik cita-cita moral yang ingin dicapai oleh al-Qur'an saat itu. Yang kedua, menilai kondisi masyarakat saat ini dan kemudian mengaitkan cita-cita moral al-Qur'an tersebut untuk diimplementasikan di masa kini,¹⁵ Untuk lebih jelasnya lihatlah bagan di bawah ini:

Struktur Hermeneutika Double Movement



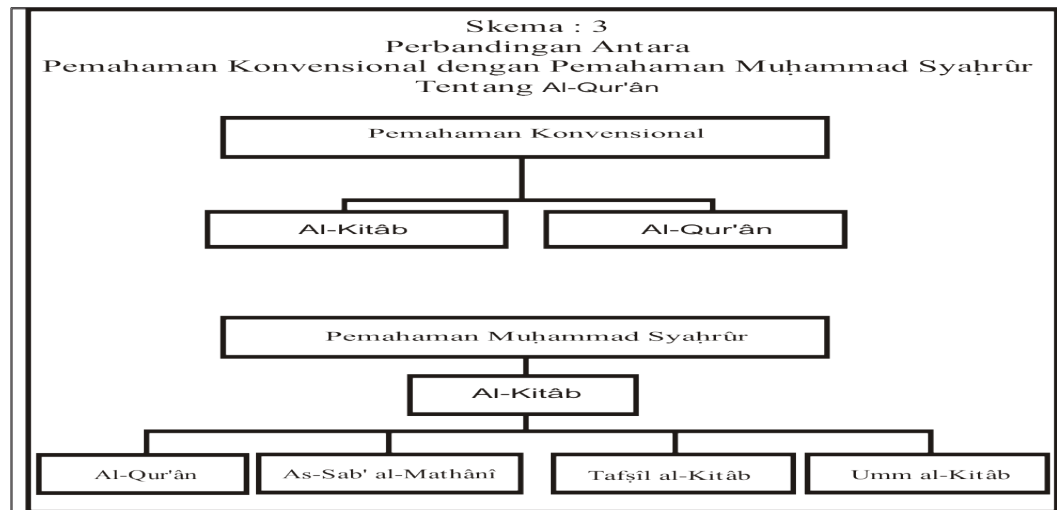
Metode hermeneutika double movement yang diramu dengan metode tematik agaknya dimaksudkan oleh Fazlur Rahman untuk mereformasi kesan adanya kontradiksi internal dalam al-Qur'an yang dahulu menjadi alasan para ulama untuk menggulirkan konsep *nâsikh-mansûkh*. Kegagalan para ulama dalam memahami dan mengkompromikan ayat-ayat al-Qur'an yang dinilai kontradiktif telah menjadikan mereka kemudian mengajukan konsep *naskh* (pembatalan ayat).¹⁶

2) Paradigma Qur'ani dalam Penafsiran Muhammad Syahrur

Muhammad Syahrur adalah seorang tokoh yang pernah menggoncangkan dunia pemikiran Arab, mempunyai nama lengkap Muhammad Syahrur bin Daib. Ia lahir di Shâlihiyyah Damaskus, Syria, pada 11 April 1938. Dengan paradigma baru tentang al-Qur'an yang ditawarkan oleh Muhammad Syahrûr dapat membuktikan bahwa kitab suci yang diberikan oleh Allah dan telah terjamin keasliannya, sangat tidak mungkin kalau umatnya Nabi Muhammad yang dibekali kitab suci itu menjadi umat yang terpuruk, harusnya adalah umat yang tertunggul didunia. Menurut Muhammad Syahrur pasti ada yang salah dengan cara yang digunakan umat Islam dalam memahami kitab sucinya.

Dengan konsep barunya yang sangat berbeda dengan konsep pemahaman konvensional selama ini. Konsep Muhammad Syahrûr dapat digambarkan yang lebih jelas, dalam skema di bawah ini¹⁷:

Struktur Hermeneutika *Hudud*



Al-Qur'an, pada umumnya dipahami sebagai «Kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad, yang tertulis dalam mushaf dan disampaikan secara mutawatir, dan bacaannya bernilai ibadah.»¹⁸ Al-Qur'an juga dipahami memiliki beberapa nama yang sesuai dengan watak yang dibawanya. Misalnya, disebut “al-Qur'an” lantaran ia adalah bacaan yang mulia dinamakan “al-Furqân” karena fungsinya sebagai “pembeda”.¹⁹ Terhadap formulasi-formulasi semacam ini, Muhammad Syahrûr menawarkan suatu konsep yang sama sekali berbeda.

Pemikiran Muhammad Syahrûr tentang al-Qur'ân. Secara jelas, bisa dilacak dari karya monumentalnya, al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qir'âh Mu'âsirah²⁰, beberapa pikiran rekonstruktif terlahir dalam bukunya ini.

Di antara pemikiran rekonstruktif Muhammad Syahrûr, bahwa dia membagi al-Qur'ân, atau dalam bahasa Muhammad Syahrûr, al-Kitâb ke-dalam empat macam kelompok ayat²¹:

- a) Al-Qur'ân (*al-Kitâb al-Mutasyâbih*)
- b) As-Sab' al-Matsâni (*al-Kitâb al-Mutasyâbih*)
- c) Tafshîl al-Kitâb (*al-Kitâb lâ muhkam wa lâ mutasyâbih*)
- d) Umm al-Kitâb (*al-Kitâb al-Muhkam*)

Berpijak dari mu'jâm maqâyis, karya al-Fârisi yang tidak mengakui adanya sinonimitas dalam bahasa Arab, Muhammad Syahrûr kemudian merumuskan beberapa istilah dan kata kunci dalam al-Qur'ân (*al-Kitâb*) yang selama ini dianggap sebagai nama lain atau sinonim dari al-Qur'ân. Mushaf Utsmani yang populer dikenal dengan sebutan al-Qur'ân, oleh Muhammad Syahrûr disebut al-Kitâb.²²

Sedangkan al-Qur'ân, merupakan bagian dari mushaf yang merupakan kumpulan tata aturan obyektif bagi eksistensi dan realitas perilaku dan peristiwa-peristiwa kemanusiaan.²³ Adapun al-Dzîkr adalah proses terjadinya al-Qur'ân ke dalam bahasa manusia yang diucapkan dalam bahasa Arab. Sedangkan al-Furqân, yaitu sepuluh wasiat Tuhan yang diberikan kepada Mûsâ, 'Îsâ, dan Muhammad saw, ia termasuk bagian dari Umm al-Kitâb dan merupakan akhlak yang berlaku secara universal dalam tiga agama samawi.²⁴

Pemikiran Muhammad Syahrûr berkaitan dengan terma-terma kunci di sekitar al-Qur'ân sebagaimana dikemukakan di atas, memang terlihat keluar dari mainstream ke-ilmuan al-Qur'ân yang biasa dikenal sebagai 'Ulum al-Qur'ân. Pandangan-pandangannya yang baru ini akan semakin terasa ketika Muhammad Syahrûr mendiskusikan tentang tema "islâm" sebagai sesuatu yang universal dan "îmân" sebagai sesuatu yang partikular.²⁵

Setelah menjelaskan paradigma Muhammad Syahrur, maka tulisan ini akan masuk pada paradigma hudud dari pemikiran Muhammad Syahrur. Namun sebelum masuk pada teori *hudud* Muhammad Syahrûr, maka tidak ada salahnya tulisan ini memberikan pandangan berdasarkan perspektif sosiologi ilmu pengetahuan, tentang terobosan Muhammad Syahrûr ketika melakukan redefinisi al-Qur'an, sunah, qiyas, ijma', dan *nâsikh-mansûkh*, *Asbâb an-Nuzûl* dan yang terakhir ini tentang *sadd al-darâi*. Terobosan-terobosan Muhammad Syahrûr itu dapat dijelaskan melalui dua prinsip dasar sosiologi ilmu pengetahuan.

Pertama, cara berpikir (*mode of thought*) seseorang tak akan dapat dipahami bila tanpa mengklarifikasi terlebih dahulu asal-usul sosial-nya, lokasi sosial-nya, atau yang dalam bahasa Jerman disebut *Sitz im Leben*.²⁶ Ini penting karena dalam perspektif sosiologi ilmu pengetahuan tak ada pengetahuan yang berdiri sendiri (Jerman: *standortgebunden*), tanpa terkait dengan situasi dan kondisi sosialnya.²⁷

Muhammad Syahrûr hidup dalam dunia modern akhir abad ke-20 dan awal abad ke-21 di mana masyarakat dunia sangat mendewakan kreativitas akal, kemajuan ilmu dan teknologi, dan mengklaim bahwa demokrasi

adalah satu-satunya tatanan sah yang diakui secara universal.²⁸ Bahkan demokrasi dipandang sebagai satu-satunya bentuk pemerintahan yang dianggap paling sesuai dengan martabat kemanusiaan.²⁹

Oleh karena itu, konsepsi baru Muhammad Syahrûr tentang al-Qur'an, sunah, qiyas, ijma', *nâsikh-mansûkh*, *Asbâb an-Nuzûl* dan *sadd al-darâi*, sudah barang tentu merupakan konsepsi yang relasional.³⁰ Artinya konsepsi ini terikat oleh lokasi sosial tertentu, dan oleh karena itu konsepsi ini akan selalu menuntut apa yang oleh Mannheim disebut *komplementasi*, *koreksi*, dan *ekspansi*. Dengan demikian konsepsi ini akan menjadi konsepsi yang dinamis dan terbuka atas sudut pandang lain terutama bila situasi sosial telah berubah.³¹

Kedua, ide-ide dan cara berpikir, sebagaimana entitas sosial, maknanya berubah sebagaimana entitas-entitas sosial tersebut mengalami perubahan yang signifikan.³² Oleh karena itu, keberanian Muhammad Syahrûr untuk menciptakan definisi baru al-Qur'an, sunah, qiyas, ijma', *nâsikh-mansûkh*, *Asbâb an-Nuzûl* dan *sadd al-darâi*, adalah sesuatu yang niscaya dan dapat dibenarkan dalam perspektif sosiologi ilmu pengetahuan. Definisi al-Qur'an, sunah, qiyas, ijma', *nâsikh-mansûkh*, *Asbâb an-Nuzûl* dan *sadd al-darâi* yang telah ada selama ini merupakan warisan masa lalu, cenderung ideologis, dan bukan merupakan definisi yang berasal dari Allah.

Oleh karena itu, definisi klasik itu sudah pasti terikat dengan lokasi sosial pada zamannya. Sekarang lokasi sosial sudah sama sekali berbeda. Segalanya sudah berubah drastis. Munculnya definisi baru tentang al-Qur'an, sunah, qiyas, ijma', *nâsikh-mansûkh*, *Asbâb an-Nuzûl* dan *sadd al-darâi* yang berangkat dari lokasi sosial sekarang adalah sesuatu yang tak terhindarkan.

Setelah memahami reformasi dari konsepsi-konsepsi tersebut diatas, akhirnya tesis ini masuk pada pokok pikiran Muhammad Syahrûr yang berkenaan dengan pandangannya tentang teori batas (*hudûd*). Berangkat dari pandangan terhadap dua aspek pemahaman keislaman yang dilupakan selama beberapa masa, yaitu: *al-hanîf* dan *al-istiqâmah*.

Muhammad Syahrûr melalui analisis *linguistik*, menjelaskan tentang teori batasnya, yang telah memperkuat tesisnya bahwa Islam itu senantiasa relevan pada setiap perkembangan tempat dan waktu (*salihûn li kulli zamânin wa makânin*). Menurutny, kata *al-hanîf* berasal dari kata *hanafa* yang dalam bahasa Arab berarti bengkok, melengkung (*hanafa*); atau bisa pula dikatakan untuk orang yang berjalan di atas dua kakinya (*ahnafa*) dan atau berarti orang yang bengkok kakinya (*hanufa*).

Adapun kata *istiqâmah*, berasal dari kata *qaum* yang memiliki dua arti: (1) berdiri tegak (*al-intishab*) dan atau kuat (*al-‘azm*). Berasal dari kata *al-mashâb* ini muncul kata *al-mustaqîm* dan *al-istiqâmah*, lawan dari melengkung (*al-inhirâf*): sedangkan dari *al-‘azm*, muncul kata *al-dîn al-qayyîm* (agama yang kuat dalam kekuasaannya).³³

Analisa-analisa *linguistik* terhadap term *al-hanaifiyyah* dan *al-isti-qâmah* inilah yang akhirnya mengantarkan pada sebuah ayat dalam Q.S. al-‘An‘âm (6): 161, yang memaparkan tiga term pokok: *al-din al-qayyîm*, *al-mustaqîm*, dan *al-hanîf*; yang nampak sekilas bertentangan, karena memadukan dua hal yang sifatnya *kontradiktif*.

Setelah menganalisa Q.S. al-‘An‘âm (6): 79, Muhammad Syahrûr memperoleh, pemahaman bahwa *al-hunafa* adalah sifat alami dari seluruh alam. Langit, bumi, dan bahkan elektron yang terkecil sekalipun sebagai bagian dari kosmos, bergerak dalam garis lengkung. Tidak ada dan tata alam itu yang tidak bergerak melengkung. Sifat inilah yang menjadikan tata kosmos itu menjadi teratur dan dinamis. *Al-dîn al-hanîf*, dengan demikian, adalah agama yang selaras dengan kondisi ini karena *al-hanîf* merupakan pembawaan yang bersifat *fitriah*. Manusia, sebagai bagian dari alam materi, juga memiliki sifat pembawaan *fitriah* ini.

Sejalan dengan *fitriah* alam tersebut, dalam aspek hukum juga terjadi. Realitas masyarakat senantiasa bergerak secara harmonis dalam wilayah tradisi sosial kebiasaan atau adat. Oleh karena itu, *al-shirât al-mustaqîm*, adalah sebuah keniscayaan untuk mengontrol dan mengarahkan perubahan tersebut. Itulah kenapa dalam al-Qur‘an tidak akan pernah ditemui *ihdinâ ila al-hanaifiyyah* melainkan *ihdinâ al-shirâth al-mustaqîm*, karena memang *al-hanaifiyyah* adalah merupakan *fitriah*. Dengan demikian, *al-shirât al-mustaqîm* menjadi batasan ruang gerak dinamika manusia dalam menentukan hukum.

Berangkat dari dua kata kunci di atas, Muhammad Syahrûr kemudian merumuskan teorinya yang banyak memancing kontroversi, yaitu teori batas (*nazhariyyah al-hudûd*). Muhammad Syahrûr dalam merumuskan teorinya ini menggunakan analisis matematis (*al-tahlîly al-riyâdhiy*). Ia menggambarkan hubungan antara *al-hanaifiyyah* dan *al-istiqâmah*. bagaikan kurva dan gerak lurus yang bergerak pada sebuah *matriks*. Sumbu X menggambarkan zaman atau konteks waktu dan sejarah. Sumbu Y sebagai undang-undang yang ditetapkan Allah Swt. Kurva (*al-hanaifiyyah*) menggambarkan dinamika, bergerak sejalan dengan sumbu X. Namun gerakan

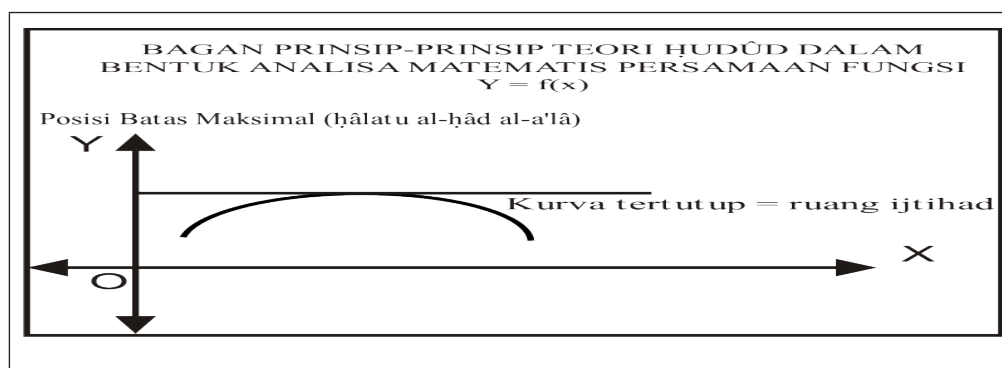
itu dibatasi dengan batasan hukum yang telah ditentukan Allah Swt (sumbu Y).

Dengan demikian hubungan antara kurva dan garis lurus secara keseluruhan bersifat dialektik, yang tetap dan yang berubah senantiasa saling terkait. Dialektika adalah kemestian untuk menunjukkan bahwa hukum itu *adaptable* terhadap konteks ruang dan waktu. Muhammad Syahrûr kemudian mengenalkan apa yang disebutnya sebagai teori batas. Ia mengatakan bahwa Allah telah menetapkan konsep-konsep hukum yang maksimum dan yang minimum, *al-istiqâmah* (*straightness*), dan manusia bergerak dari dua batasan tersebut, *al-hanafiyyah* (*curvature*).³⁴

Ada enam model yang dikemukakan Muhammad Syahrûr dalam menjelaskan persoalan teori batasnya ini, perhatikan pada tabel dan skema berikut ini.³⁵

- 1) Posisi Batas Maksimal (*hâlatu al-hâd al-a'lâ*), ketentuan hukum yang hanya memiliki batas atas. Lihat Tabel dan Skema berikut ini:

No	Kasus hukum	Surat
1	Tindak pidana pencurian	Q.S. al-Mâ'idah (5): 38
2	Pembunuhan	Q.S. al-'Isrâ' (17): 33
		Q.S. al-Baqarah (2): 178
		Q.S. an-Nisâ' (4): 92



- 2) Posisi Batas Minimal (*hâlah al-had al-adnâ*), ketentuan hukum yang hanya memiliki batas bawah. Lihat Skema dan table berikut ini:

No	Kasus hukum	Surat
1	Tentang perempuan-perempuan yang tidak boleh dinikahi	Q.S. an-Nisâ' (4): 23-22
2	Berbagai jenis makanan yang diharamkan	Q.S. al-Mâ'idah (5): 3
		Q.S. al-An'âm (6): 145-156
3	Hutang piutang	Q.S. al-Baqarah (2): 284-283
4	Tentang pakaian wanita	Q.S. an-Nisâ' (4): 31



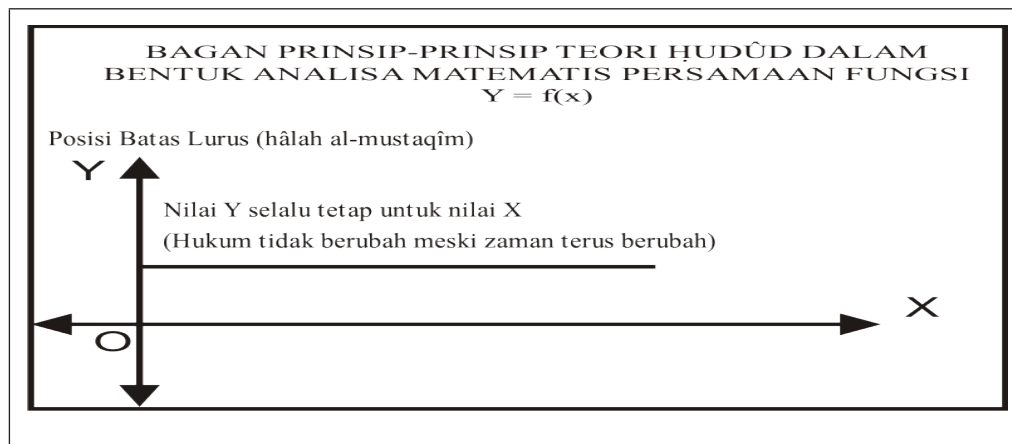
- 3) Posisi Batas Maksimal dan Minimal Bersamaan (*ḥâlah al-had al-a'lâ wa al-adnâ ma'ân*), ketentuan hukum yang memiliki batas atas dan batas bawah sekaligus. Lihat Tabel dan Skema berikut ini:

No	Kasus hukum	Surat
1	Persoalan hukum waris	Q.S. an-Nisâ' (4): 14-11, 176
2	Persoalan poligami	Q.S. an-Nisâ' (4): 3



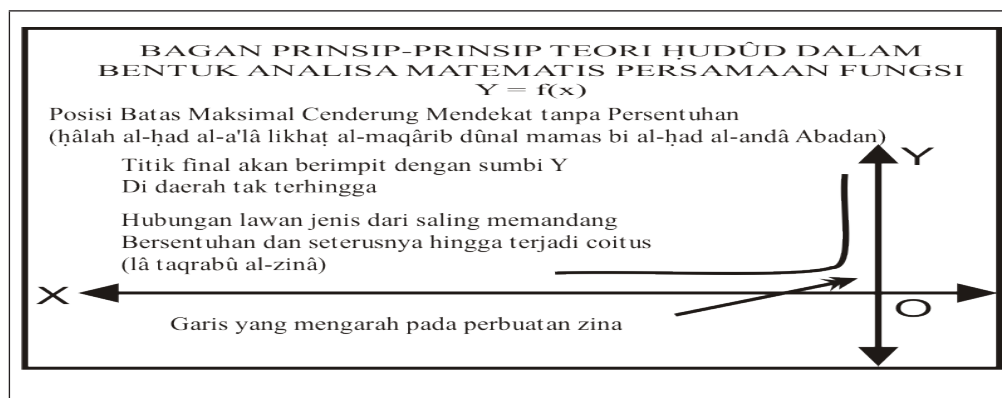
- 4) Posisi Batas Lurus (*ḥâlah al-mustaqîm*), ketentuan hukum yang memiliki batas atas dan bawah sekaligus tapi dalam satu titik koordinat, ini berarti tidak ada alternatif hukum lain tidak boleh kurang dan tidak boleh lebih dari yang ditentukan. Lihat Skema dan table berikut ini:

No	Kasus hukum	Surat
1	hukuman zina (seratus kali jilid)	Q.S.an-Nûr (24): 2
		Q.S.an-Nûr (24): 10-3



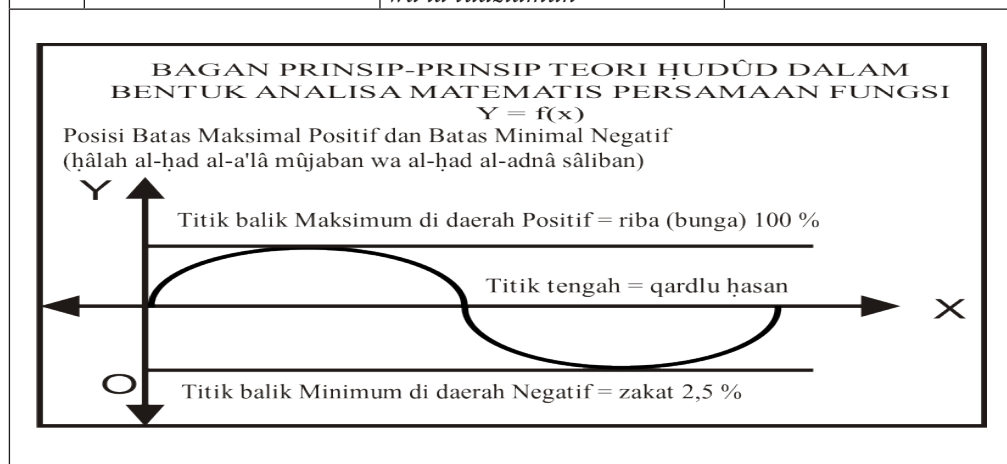
- 5) Posisi Batas Maksimal Cenderung Mendekat tanpa Persentuhan (*hâlah al-had al-a'lâ likhat al-maqârib dûnal mamas bi al-had al-andâ Abadan*), ketentuan hukum yang memiliki batas atas dengan satu titik yang cenderung mendekati garis garis tapi tidak ada persentuhan ni berlaku pada hubungan pergaulan laki-laki dan perempuan yang dimulai dari saling tidak menyentuh sama sekali antara keduanya hingga hubungan yang hampir menyentuh (mendekati zina). Lihat Skema dan table berikut ini:

No	Kasus hukum	Surat
1	Mendekati zina	Q.S. al-Isrâ' (17): 32
		Q.S. al-An'âm (6): 151



- 6) Posisi Batas Maksimal Positif dan Batas Minimal Negatif (*hâlah al-had al-a'lâ mûjaban wa al-had al-adnâ sâliban*), ketentuan hukum yang memiliki batas atas positif dan tidak boleh dilampaui dan batas bawah negatif yang boleh dilampaui, ini berlaku pada hubungan kebendaan sesama manusia. Batas atas yang bernilai positif berupa riba sementara zakat dan sedekah sebagai batas bawahnya bernilai negatif boleh dilampaui seperti pada ayat. Lihat Skema dan table berikut ini:

No	Kasus hukum	Surat	
1	Riba Zakat Sadaqah	Q.S. al-Baqarah (2): 275	Q.S. Âli 'Imrân (3): 130
		Q.S. al-Baqarah (2): 276	Q.S. Âli 'Imrân (3): 131
		Q.S. al-Baqarah (2): 278	Q.S. Âli 'Imrân (3): 132
		Q.S. al-Baqarah (2): 279	Q.S. an-Nisâ' (4): 161
		Q.S. al-Baqarah (2): 280	Q.S. al-Rûm (30): 39
2	Kajian Ayat	Surat	
	Allah mengaitkan konsep riba dengan sedekah	"yamhaqu allâhu al-ribâ wa yurbi al-sadaqât"	
	Allah mengaitkan konsep riba dengan zakat	"mâ âtaytum min ribâ...wa mâ ataytum min zakâtin"	
	Allah menetapkan batas maksimal bunga riba	"La ta'kulû al-ribâ adlâfan mudlâ'fatan"	
	Allah menetapkan batas netral atau nol	"wa intubtu fa lakum ru'ûsu amwâlikum la tadzlimûna wa la tudzlamûn"	



Keenam model teori batas yang dikemukakan Muhammad Syahrûr, nampaknya sangat terkait dengan latar belakang pendidikannya di bidang sains. Dalam khazanah pemikiran hukum Islam, pemikiran Muhammad Syahrûr tersebut merupakan sesuatu yang baru dan nampaknya belum ada pendahulunya. Secara umum, bisa ditangkap bahwa dengan *fleksibilitas* hukum Islam, berdasarkan model teori batas, Muhammad Syahrûr bermaksud untuk menyatakan bahwa ayat-ayat al-Qur'an, senantiasa relevan pada se-

tiap situasi dan kondisi, dan Islam merupakan agama terakhir dan bersifat universal yang ditujukan kepada seluruh umat manusia.

Akhirnya rekonstruksi baru Muhammad Syahrûr terhadap al-Qur'an dapat disimpulkan sebagai berikut:

Pertama, objek penelitian ini masuk dalam wilayah Umm al-Kitâb dimana dalam wilayah itu termasuk ayat-ayat Muhkam dan sifatnya senantiasa dinamis dan bersifat temporal (*ijtihadi*), Sehingga kesucian hukumnya berada pada batas-batas hukum yakni hudûd.

Kedua, dalam ber-ijtihad sumbernya adalah teks bukan yang berada di luar teks itu. Oleh karena itulah menurut Muhammad Syahrûr tugas manusia sekaranglah untuk mampu ber-ijtihad dengan menemukan batas-batas (*hudûd*) hukumnya, sehingga hukum Islam adalah senantiasa bersifat *Shalikhun li kullin zamân wa makânin*.

Aplikasi Metodologi Qur'ani dalam Penafsiran Kontemporer

Metode pembaharuan hukum khususnya hukum keluarga muslim kontemporer diantaranya dengan menggunakan teori *gerak ganda* (Fazlur Rahman) dan *teori batas* (Muhammad Shahrur).

1) Aplikasi Teori gerak ganda (*Double movement*)

Contoh sederhana dari teori *gerak gandanya* Rahman dalam hal hak istri untuk bercerai dalam keadaan tertentu (khulu') dalam analisisnya terhadap ayat yang digunakan mayoritas ulama dalam peniadaan hak wanita ini adalah ayat al-Qur'an IV:3 dan II:28, yang menerangkan superioritas lelaki atas wanita.

Pada gerak pertamanya Rahman mencoba mengangkat aspek historis ayat dengan latar belakang sosial budaya yang berlaku tentang status wanita pada waktu turunnya ayat. Menurutnya masyarakat Arab ketika itu didominasi oleh kaum lelaki dan posisi kaum wanita sangat lah rendah sehingga wajar saja ketika bunyi teks al-Qur'an menyesuaikan dengan kondisi zaman dan konteks turunnya ayat dan hal ini dirasakan sangat bersifat temporal. Dengan mengambil nilai yang lebih universal dari gerak pertamanya yaitu tentang persamaan kedudukan antara laki-laki dan perempuan Rahman beranjak ke gerakan kedua, Menurut Rahman, adalah sangat pelik untuk mempertahankan keadaan berdasarkan ayat-ayat tersebut bahwa masyarakat harus tetap seperti masyarakat Arab abad ke-7 M, atau masyarakat abad pertengahan pada umumnya, dia berpandangan bahwa anggapan mayoritas ulama tentang monopoli kaum laki-laki atas

hak cerai sama sekali tidak dicuatkan dari al-Qur'an dan bahwa ketentuan mengenai hak cerai kaum wanita adalah positif.

Contoh kedua yaitu tentang kedudukan cucu selaku pengganti orangtuanya dalam menerima warisan dari kakeknya. Konsep hukum waris klasik samasekali tidak memberi bagian kepada cucu yatim yang ditinggal wafat oleh kakeknya karena terhalang pamannya. Gerakan pertama Rahman dalam hal ini dengan pendekatan historisnya mengemukakan bahwa prinsip waris semacam itu besar kemungkinannya berasal dari praktek suku-suku Arab pada masa pra Islam. Dalam masyarakat kesukuan, tetua-tetua suku, atau suku itu secara keseluruhan, berkewajiban mengurus kepentingan anggota-anggota suku yang tidak mampu. Pada sistem patriarkal abad pertengahan, paman-paman berkewajiban mengurus keponakannya yang ditinggal wafat oleh ayahnya, sehingga anak yatim itu tidak memperoleh bagian warisan dari kakeknya. Setelah mendapatkan nilai Normatif universal dan temporalnya konteks ketentuan ayat diatas gerak kedua Rahman adalah mengkontekstualkannya pada zaman kekinian.

Pada zaman modern ini situasi telah jauh berbeda dan semakin akut, karena paman-paman semakin tidak menyukai tanggung jawabnya untuk mengurus keponakannya yang yatim dan terhalang oleh mereka dalam menerima waris. Berdasarkan pertimbangan ini Rahman berpendapat bahwa jika seorang kakek wafat dan hanya meninggalkan seorang anak lelaki serta seorang cucu dari anak lelaki lainnya yang telah wafat maka ia memperoleh bagian warisan yang sama dengan pamannya karena ia menempati kedudukan ayahnya saat menerima waris.

2) Aplikasi Teori *Hudûd* (batas)

Beralih pada contoh aplikasi teori *batasnya* Shahrur dalam bidang hukum keluarga dalam hal ini hukum kewarisan. Contoh terbaik dalam hal ini adalah firman Allah: *li Adh-dhakari mithlu hazzi al-unthayayni*. Kebanyakan para ahli fiqih menganggap bahwa firman ini adalah batasan yang telah ditentukan dan tidak boleh keluar darinya dalam seluruh kasus yang dialami anak-anak.

Konsep ini memukul rata semua kasus dan berpijak pada konsep yang lahir dari pemahaman ayat diatas "*satu bagi anak laki-laki dan setengah bagi anak perempuan*" Sedangkan menurut Shahrur batasan tersebut adalah batasan khusus yang hanya bisa diterapkan dalam kasus ketika jumlah perempuan dua kali lipat jumlah laki-laki.

Mengenai kewarisan anak ini lebih jauh Shahrur merumuskan teori *batasnya* berangkat dari ayat al-Qur'an Surah *an-nisa* ayat 11 kemudian Shahrur

memberikan rumusan *batas* dimana setiap konteks hubungan antara anak laki-laki dan perempuan bisa saja berubah sesuai dengan jumlah perbandingan anak, dan tidak melulu terpaku pada konsep “*satu bagi anak laki-laki dan setengah bagi anak perempuan*” sebagaimana yang digeneralkan mayoritas ulama fiqh. Adapun formulasi teori batasnya adalah sebagai berikut: Batas *pertama: li Adh-dhakari mitsflu hazzi al-unthayayni* (laki-laki = 1: Perempuan = 1/2). Ini adalah batasan hukum yang membatasi jatah-jatah atau bagian-bagian (*huzuz*) bagi anak-anak si mayit jika mereka terdiri dari seorang laki-laki dan dua anak perempuan. Pada saat yang bersamaan ini merupakan kriteria yang bisa diterapkan pada semua kasus dimana jumlah perempuan dua kali lipat jumlah laki-laki. Batas *kedua: fa ini kunna nisa'an fawqa ithnatayni* (Lk = 1/3: Pr = 2/3).

Batas hukum ini membatasi seorang laki-laki dan tiga perempuan dan selebihnya (lebih dari dua). Satu orang laki-laki+perempuan lebih dari dua, maka bagi laki-laki adalah 1/3 dan bagi pihak perempuan adalah 2/3 berapa pun jumlah mereka (diatas dua). Batasan ini berlaku pada seluruh kondisi ketika jumlah perempuan lebih dari dua kali jumlah laki-laki. Batas *ketiga: wa in kanat wahidatan fa laha an-nisfu* (Lk = 1: Pr = 1). Batas hukum ketiga ini membatasi jatah warisan anak-anak dalam kondisi ketika jumlah pihak laki-laki sama dengan jumlah pihak perempuan, jadi masing masing anak mendapatkan separuh dari harta peninggalan.

Menurut Shahrur Jika diperhatikan pihak laki-laki pada batas kedua yang termasuk dalam kategori rumus ini tidak mengambil bagiannya berdasarkan ketentuan batas yang pertama. Pada dasarnya pembagian ini sangat alami, karena hukum batasan pertama hanya dapat diberlakukan pada kasus yang telah ditetapkan Allah dan tidak dapat diterapkan pada kasus lainnya.

Penutup

Kelemahan metodologi berbasis Qur'ani, akan berdampak pada hilangnya nilai-nilai moral dan nilai-nilai religiusitas dalam kehidupan ini manusia yang menuntut adanya keadilan sosial, untuk itu bagi para sarjana dan pakar pemikiran Islam yang ingin mengembangkan dan meningkatkan pengetahuan keislamannya harus selalu pada dasar-dasar inspirasi dari al-Qur'an. Fazlur Rahman adalah tokoh mufassir liberal-reformatif yang diberi kesempatan “sejarah” untuk menerapkan gagasan neo modernismenya. Ia lahir di anak benua Indo-Pakistan pada 21 September 1919 di Barat Laut Pakistan. Menurutny semangot dasar al-Qur'an adalah monotheisme atau tauhid dan keadilan sosial. Dengan menawarkan metode penafsiran al-Qur'an yang disebutnya sebagai gerakan ganda (*Double movement*). Maka al-Qur'an pada dasarnya menekankan

perhatian dan perlindungan bagi, kaum-kaum yang lemah seperti anak yatim, para janda dan budak-budak. Semua ini, kata Rahman menunjukkan kepedulian al-Qur'an kepada masalah keadilan dan persamaan umat manusia.

Bebeda dengan Fazlur Rahman, Muhammad Syahrur sebagai seorang insinyur mampu melakukan kajian yang revolusioner terhadap ushul fiqh dengan tetap mendasari pada dasar-dasar al-Qur'an. Motivasi Muhammad Syahrur tidak lain kecuali ingin mengajak dan membuktikan keyakinannya bahwa sudah seharusnya umat Islam yang dibekali oleh Allah dengan kitab suci yang terjamin keasliannya itu menjadi umat terunggul di dunia, bukan umat terpuruk seperti sekarang ini. Dengan paradigma *hudud*-nya mampu membuat revolusioner ilmiah atas ilmu ushul fiqh selama ini yang menjadi ciri khas produk umat Islam.

Catatan Akhir

¹ Thâhâ Jâbir al-'Alwânî, *Source Methodolgy in Islamic Jurisprudence*, edisi 2. Edisi bahasa Inggris oleh Yusuf Talal Delorenzo dan Anas S. Ash-Shaikh-Ali (Herndon-Virgin: IIIT, 1416/1994), xi. Abdul Hamid A. Abu Sulaiman dan Ali Garisyah memberikan pernyataan serupa. Lihat, Abdul Hamid A. Abû Sulaiman, *Crisis in The Muslim Mind* (Herndon-Virginia IIIT, 1415/1993), 37; Ali Garisyah, *Metode Pemikiran Islam* (Jakarta: Gema Insan Press, 1989), 56.

² Seyyede Hossein Nasr, "The Qur'an adn The Hadist as Source and Inspiration of Islamic Philosophy", dalam S.H.Nasr dan Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy* (London-New York: Routledge, 1996), 36-37.

³ Hâmid Thâhir, *Madkhal li Dirâsât al-Falsafah al-Islâmiyyah* (Kairo: Hajar, 1985/1405), 31-32.

⁴ Sahiron Syamsuddin, "Tipologi Dan Proyeksi Penafsiran Kontemporer Terhadap al-Qur'an" dalam, *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol.8, No.2, Juli 2007.

⁵ Lihat Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 5-7.

⁶ Lihat al-Thalibi, *Iyal Allah* (Tunisi: Saras li al-Nasyr, 1992), 142-144.

⁷ Lihat Abu Zayd, al-Nass, *al-Sultah, al-Laqiqah* (Beirut: al-Markaz al-Saqafi al'Arabi, 1995), 116.

⁸ *Anomali* adalah problem-problem ilmiah yang tidak bisa dijawab oleh paradigma lama. Problem-problem itu setelah menumpuk menimbulkan sebuah *krisis*.

⁹ Sedangkan *krisis* itu sendiri adalah suatu fase di mana paradigma lama telah dianggap usang karena begitu banyaknya *anomali-anomali* yang muncul, sedangkan paradigma baru belum terbentuk.

¹⁰ Lihat. Thomas S.Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Herndon: The University of Chicago Press, 1970), 65.

¹¹ Fazlur Rahman disebut sebagai pemikir *liberal-reformatif* karena telah melakukan semacam oposisi terhadap pemikiran para ulama tradisional dan sekaligus melakukan reformasi terhadap pemikiran Islam tradisional yang ada di Pakistan, seperti Konsep sunnah, wahyu, dan metodologi penfasiran. Lihat Charles Kurzman, *Liberal Islam* (New York: Oxford University Press, 1998), 18.

¹² Selain Fazlur Rahman, anak benua ini juga melahirkan banyak pemikir liberal lain, seperti Syaikh Waliyullah ad-Dihlawi, Abu Kalam Azad, Sayyid Amir Ali, dan Muhammad Iqbal. Lihat Taufiq Andan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahamn* (Bandung: Mizan, 1989), 79. lihat pula Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan* (London: Oxford University Press, 1967), 162.

¹³ Pernyataan ini yang memicu serangan yang kerasa pada diri Rahman, sehingga ia terpaksa harus hengkang dari Pakistan. Lihat, Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), 232, Fazlur Rahman, "Divine Revolution and the Prophet", *Hamdard Islamicus*. Vol.1. No.2 (1978), 66-72, dan Fazlur Rahman, "Mengenai saya Hengkang dari Pakistan?" *Islamika* No.2 (1993), 16-17.

¹⁴ Fazlur Rahman, *Islam*, 32.

¹⁵ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 5-7.

¹⁶ Lebih lanjut lihat Abdul Mustaqim, *Pergeseran Paradigma Konsep Naskh: Studi Kritis Pemikiran Mahmud Muhammad Thaha*, Penelitian Individual di Fakultas Ushuluddin IAIN Tahun 2003.

¹⁷ Skema ini diambil dan dimodifikasi dari Andreas Christmann, "The form is Permanent, but The Content Moves": The Qur'anic text and its Interpretation (s) in Muhammad Shahrour's al-Kitâb wa al-Qur'ân (Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (Selalu) Berubah): Teks-tualitas dan Penafsirannya dalam "al-Kitâb wa al-Qur'ân" Karya Muhammad Syahrûr, lihat pula *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, terj.Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin, 27-28 dan Muhyar Fanani, disertasi., 27.

¹⁸ Lihat Shubhi al-Shalih, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-'Ilm al-Malain, 1977), 21; Mahammad Bakar Isma'il, *Dirâsat fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Mesir: Dâr al-Manar, 1991), 11.

¹⁹ Al-Zarkasyi telah mengumpulkan setidaknya sebanyak 35 nama lain bagi al-Qur'ân. Jumlah sebanyak itu, dikarenakan adanya pencampuran antara nama dan sifat al-Qur'ân. Lihat al-Zarkasyi, *al-Burhan fî 'Ulûm al-Qur'ân* (ttp.: Dâr al-Ihya, 1957), 273.

²⁰ Dalam kitabnya ini Muhammad Syahrûr mengupas tentang beberapa pengertian, perbedaan, dan relasi istilah-istilah yang berhubungan dengan al-Qur'an, seperti al-Kitâb, Umm al-Kitâb, al-Dzikr, al-Sab' al-Mutsâni, al-Nubuwwuh al-Risâlah, al-Inzâl, dan al-Tazîl, Muhammad Syahrûr kemudian membangun sebuah terobosan baru yang berbeda dengan pemikiran-pemikiran tentang konsep sejenis sebelumnya.

²¹ Pertama dan Kedua, yakni al-Qur'ân, dan al-Sab' al-Matsâni, tergolong ayat-ayat mutasyâbihat yang terdiri dari dan hanya memiliki relasi dengan konsep an-Nubuwwah (kenabian). Kategori ini berisi konsep umum tentang seluruh eksistensi (*al-lawh al-mahfuzh*), sejarah para nabi dan rasul (*ahsân al-qashâs*), dan perubahan peristiwa alam (*tashrif ahdats althabi ah*). Ketiga, disebut juga Tafshîl al-Kitâb yakni termasuk ayat *lâ muhkam wa la mutasyâbih*. Ayat-ayat dalam kategori ini memiliki dua macam bentuk, yakni: (1) ayat yang berfungsi sebagai penjelas, baik bagi Umm al-Kitab maupun al-Qur'ân, dan (2) ayat yang berfungsi sebagai pemisah, baik dari segi tempat maupun waktu. Karakteristik ayat ini sama dengan ayat-ayat mutasyâbihat, yakni berbentuk khabariyyah, dan ta'limiyyah, sehingga juga berfungsi sebagai representasi Nubuwwah Nabi Muhammad. Keempat, adalah Umm al-Kitâb tergolong ayat-ayat muhkamât yang memiliki relasi dengan konsep al-Risâlah (kerasulan). Termasuk dalam kategori ini adalah ayat-ayat yang berkenaan dengan hukum dan peribadatan (*al-hudûd wa al-'ibâdah*), hukum-hukum yang bersifat kondisional temporal (*al-ahkâm al-marhalah wa al-zharfiyyah*), akhlak (*al-furqân al-âm wa al-khâsh*), dan ajaran-ajaran baik yang bersifat menyeluruh maupun spesifik, namun tidak termasuk kategori penetapan hukum (*al-ta'limât wa al-khâshah wa laysat tasyrîât*). Lihat Muhammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, 55.

²² Istilah al-Kitâb berasal dari akar kataba, artinya mengumpulkan beberapa hal satu sama lain dan tujuannya untuk memperoleh satu makna yang berfaedah atau untuk memperoleh topik ter-

tentu guna mendapatkan pemahaman yang sempurna. Bila muncul dalam bentuk *ma'rifah*, *al-Kitâb*, berarti kumpulan berbagai tema permasalahan yang diterima Muhammad sebagai wahyu, yaitu seluruh ayat yang termuat dalam lembaran-lembaran mushaf dari surat al-Fatihah hingga surat *al-Nâs*. Lihat Muhammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, 54.

²³ Lihat Muhammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, 62.

²⁴ Kesepuluh perintah Tuhan dimaksud, yaitu pada Q.S. al-An'âm: 151-153, yaitu: (1) larangan syirik; (2) berbakti pada orang tua; (3) larangan membunuh anak-anak karena takut miskin; (4) larangan mendekati perbuatan keji yang tampak atau yang tersembunyi; (5) larangan membunuh jiwa kecuali dengan haq; (6) larangan mendekati harta anak yatim kecuali dengan cara bermanfaat hingga ia dewasa; (7) memenuhi takaran dan timbangan dengan adil, (8) berlaku adil meski kepada kerabat; (9) menepati janji; dan (10) mengikuti segala perintah Tuhan.

²⁵ Muhammad Zainal Abidin, *Pandangan Muhammad Syahrûr Tentang Islam dan Iman* (Tesis, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2003), 44.

²⁶ Gregory Baum, *Agama dalam Bayang-bayang Relativisme*, terj. Achmad Murtajb Chaeri dan Manshuri Arow (Yogyakarta: Tiara Wacana dan Sisiphus, 1999), 8.

²⁷ Gregory Baum, *Agama dalam Bayang-bayang Relativisme*, 12; Andre Kukla, *Konstruktivisme Sosial dan Filsafat Ilmu*, terj. Hari Kusharyanto (Yogyakarta: Jendela, 2003), h.15; Ziauddin Sardar, *Thomas Kuhn dan Perang Ilmu*, terj. Sigit Djatmiko (Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2002), 43.

²⁸ Franz Magnis-Suseno, «Demokrasi Tantangan Universal,» dalam M. Natsir Tamara dan Elza Peldi Taher, *Agama dan Dialog antar Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1996), 122.

²⁹ Franz Magnis-Suseno, «Demokrasi Tantangan Universal,» 124.

³⁰ Dalam sosiologi ilmu pengetahuan, relasional (relasionalisme) berbeda dengan relatif (relativisme). Relasionalisme adalah pendekatan yang mengakui dependensi sosial pengetahuan maksudnya pengetahuan selalu tidak bisa berdiri sendiri secara sosial dan akan dibatasi oleh lokasi pemikirnya-, tetapi menolak prinsip ini sebagai sebuah argumen yang merelatifkan semua kebenaran. Sedangkan relativisme adalah pendekatan yang juga mengakui dependensi sosial pengetahuan, tetapi menggunakan prinsip ini sebagai sebuah argumen untuk merelatifkan semua kebenaran. Gregory Baum, *Agama dalam Bayang-bayang Relativisme*, 35.

³¹ Gregory Baum, *Agama dalam Bayang-bayang Relativisme*, 37.

³² Gregory Baum, *Agama dalam Bayang-bayang Relativisme*, 17-18.

³³ Gregory Baum, *Agama dalam Bayang-bayang Relativisme*, 17-18.

³⁴ Lihat Waell B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Inggris: Cambridge University Press, 1997).

³⁵ M.Syahrur, «*al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qir'âh Mu'âsirah*» (Damaskus: Dâr al-Ahâlî. 1990, 465-467; Lihat . terj. Sahiron Syamsuddin, «*Prinsip-prinsip Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*». cet. ke-2 (Yogyakarta: eLSAQ, 2007), 312; lihat. Muhyar Fanani, «*Pemikiran Muhammad Syahrûr dalam Pengembangan Ilmu Ushul Fiqh*», Disertasi, tidak diterbitkan (Yogyakarta: Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005), 380-391.

Daftar Pustaka

Abdullah, Amin, *Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer, dalam Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, Ar-Ruz, 2002.

Abidin, Muhammad Zainal, *Pandangan Muhammad Syahrûr Tentang Islam dan Iman*, Tesis, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2003.

- Ahmad, Aziz, *Islamic Modernism in India and Pakistan*, London: Oxford University Press, 1967.
- Ahmad, Noor dkk, *Epistemologi Syara': Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*.
- Al-'Alwânî, Thâhâ Jâbir, *Source Methodolgy in Islamic Jurisprudence*, edisi 2. Edisi bahasa Inggris oleh Yusuf Talal Delorenzo dan Anas S. Ash-Shaikh-Ali, Herndon-Virgin: IIIT, 1416/1994.
- Al-Qurtûbî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, juz V, t.p., Kairo, t.t.
- Al-Shalih, Shubhi, *Mabâhits fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-'Ilm al-Malayin, 1977.
- Al-Thabârî, Muhammad Ibn Jarîr, *Jami' al-Bayân 'an Ta'wîl yi al-Qur'ân*, juz III, Dar al-Fikr, Beirut, 1988.
- Al-Thalibi, *Iyal Allah*, Tunisi: Saras li al-Nasyr, 1992.
- Al-Wâhidî, al-Wâlibî, *Asbâb an-Nuzûl*, Dâr al-'arm li at-Turâts, Kairo, 1996.
- Al-Zarkasyi, *al-Burhan fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ttp.: Dâr al-lhya, 1957.
- Amal, Taufiq Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahamn*, Bandung: Mizan, 1989.
- An-Naim, Abdullah Ahmed, *Dekontruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, HAM dan, Hubungan Internasional*, Penerjemah: Ahmad Suaedy dan Amiruddin ar-Rany., LKiS, Yogyakarta. 1990.
- Anwar, Syamsul, *Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam, dalam Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh kontemporer*, Ar-Ruzz, Yogyakarta, 2002.
- Az-Zajjâj, *Ma'ânî al-Qur'ân wa I'râbuhu*, juz II, Alam al-Kutub, Beirut, 1988.
- Az-Zamakhsharî, *al-Kasysyâf 'an Haqâiq Gawâmi at-tanzîl wa 'Aun al-Aqâwîl fi Wujûh at-Ta'wîl (Tafsir al-Kasysyâf)*, juz I, Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1995.
- Az-Zuhailî, Wahbah, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, juz VII, Dâr al-Fikr, Damascus, 1997.
- Baum, Gregory, *Agama dalam Bayang-bayang Relativisme*, terj. Achmad Murta-jib Chaeri dan Manshuri Arow, Yogyakarta: Tiara Wacana dan Sisiphus, 1999.
- Christmann, Andreas, "The form is Permanent, but The Content Moves": The Qur'anic text and its Interpretation (s) in Muhamad Shahrour's *al-Kitâb wa al-Qur'ân*", *Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (Selalu) Berubah*: Tekstualitas dan Penafsirannya dalam "*al-Kitâb wa al-Qur'ân*" Karya Muhammad Syahrûr.

- Esha, M. In'am, M. Syahrur: *Teori Batas dalam Khudori Soleh dkk, Pemikiran Islam Kontemporer*, Jendela, Yogyakarta 2003.
- Fanani, Muhyar, Abdullah Ahmad An-Naim: *Paradigma Baru Hukum Publik Islam*, dalam Khudori Soleh dkk, *Pemikiran Islam Kontemporer*, Jendela, Yogyakarta 2003.
- , *Pemikiran Muhammad Syahrûr dalam Pengembangan Ilmu Ushul Fiqh*, Disertasi, tidak diterbitkan, Yogyakarta: Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005.
- Garisyah, Ali, *Metode Pemikiran Islam*, Jakarta: Gema Insan Press, 1989.
- Hallaq, Wael B., *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar untuk Ushul Fiqh Mazhab Sunni*, (terjemahan), Rajawali Pers, Jakarta, 2000.
- , *A History of Islamic Legal Theories*, Inggris: Cambridge University Press, 1997.
- Isma'il, Mahammad Bakar, *Dirâsat fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Mesir: Dâr al-Manar, 1991.
- Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Herndon: The University of Chicago Press, 1970.
- Kukla, Andre, *Konstruktivisme Sosial dan Filsafat Ilmu*, terj. Hari Kusharyanto Yogyakarta: Jendela, 2003.
- Kurzman, Charles, *Liberal Islam*, New York: Oxford University Press, 1998.
- Latief, Hilman, *Nasr hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2003.
- M. Hanif A, *Nasr Hamid Abu Zayd dalam Khudori Soleh dkk, Pemikiran Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Jendela, 2003.
- Mas'adi, Ghufuran A.: *Pemikiran Fazlur rahman tentang metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, Rajawali Press, 1997.
- Nasr, Seyyede Hossein, "The Qur'an and The Hadist as Source and Inspiration of Islamic Philosophy", dalam S.H.Nasr dan Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, London-New York: Routledge, 1996.
- Rahman, Fazlur, "Divine Revolution and the Prophet", *Hamdard Islamicus*. Vol.1. No.2, 1978.
- , "Mengenal saya Henggang dari Pakistan?" *Islamika* No.2, 1993.
- , *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- , Chicago: The University of Chicago Press, 1974.
- , *Major Themes of the Qur'an*, Edisi Indonesia: *Tema-tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin, Penerbit Pustaka, Bandung, 1996.

- Ridha, Muhammad Rasyîd, *Tafsîr al-Manâr*, juz IV, Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1999.
- S. Cayne, Bernard (Ed.), *The Encyclopedia Americana*, Grolier Incorporated, New York, 1996 & 2001.
- Sardar, Ziauddin, *Thomas Kuhn dan Perang Ilmu*, terj. Sigit Djatmiko Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2002.
- Syahrûr, Muhammad, “*al-Kitâb wa al-Qur’ân: Qirâ’ah Mu’âsirah*”, Damaskus: Dâr al-Ahâlî. 1990.
- , *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Shahiron Syamsuddin, eLSAQ Press, Yogyakarta, 2004.
- , *Nahw Ushul al-Jadidah li al-Fiqh al-Islamî*, Edisi Indonesia: Metodologi Fiqh Islam Kontemporer, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, eLSAQ Press, Yogyakarta, 2004.
- , *Prinsip-prinsip Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin, cet. ke-2, Yogyakarta: eLSAQ, 2007.
- Syamsuddin, Sahiron, “Tipologi Dan Proyeksi Penafsiran Kontemporer Terhadap al- Qur’an” dalam, *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an dan Hadis*, Vol.8, No.2, Juli 2007.
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, vol. II, Lentera Hati, Jakarta, 2000.
- Simon, Reeve S., Philip Mattar, Richard W. Bulliet (Ed.s), *Encyclopedia of the Modern Middle East*, vol.4, Simon & Schuster Macmillan, New York, 1996.
- Sulaiman, Abdul Hamid A. Abu dan Ali Garisyah memberikan pernyataan serupa. Lihat, Abdul Hamîd A. Abû Sulaiman, *Crisis in The Muslim Mind*, Herndon-Virginia IIIT, 1415/1993.
- Suseno, Franz Magnis, “*Demokrasi Tantangan Universal*,” dalam M. Natsir Tamara dan Elza Peldi Taher, *Agama dan Dialog antar Peradaban* Jakarta: Paramadina, 1996.
- Thâhir, Hâmid, *Madkhal li Dirâsât al-Falsafah al-Islâmiyyah*, Kairo: Hajar, 1985/1405.
- Yeshua, Ilan (CEO), *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 22, Edisi, XV, Encyclopaedia Britannica, Inc., Chicago, 2003.
- Zayd, Abu, al-Nass, *al-Sultah, al-Laqiqah*, Beirut: al-Markaz al-Saqafi al’Arabi, 1995.