

**PEMIKIRAN DAN METODE
TAFSIR AL-QUR'AN KONTEMPORER**

- Rahman, Fazlur, *Islam*, (Chicago: University of Chicago Press, 1979).
- , *Major Themes of the Qur'an*, (Minneapolis, Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980).
- , *Islam dan Modernitas Tentang Transformasi Intelektual*, (Bandung: Pustaka, 1985).
- , *Cita-cita Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000).
- Shahrur, Muhammad, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2004a).
- (b), *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2004).
- Shihab, M. Quraish, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1999).
- Sibawaihi, *Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2007).
- Sutrisno, *Fazlur Rahman: Kajian terhadap Metode Epistemologi dan Sistem Pendidikan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).
- Tabloid Detak No. 132 tahun ke-3 April 2001.
- Wahid, Marzuki, *Studi al-Qur'an Kontemporer: Perspektif Barat Islam dan Barat*, (Bandung: Pustaka Setia, 2005).
- <http://www.islamemansipatoris.com/artikel.php?id=174>
- www.qantara.com
- www.wikipedia.org
- http://www.tafsirhadis.com/praktikum.php?subaction=showfull&id=1273210406&archive=&start from=&ucat=37&kategori=kajiantafsir&num=25&templ=artikel_dosen_list
- <http://irvansoleh.blogspot.com/2009/04/semantik-alquran-dalam-pandangan.html>
- <http://islamlib.com/id/artikel/syahrur-dan-teori-limit/>

Penulis:
Hj. Umma Farida Lc., MA

Editor:
H. Abdurrohman Kasdi, Lc., M.Si

KATA PENGANTAR

Puji syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah SWT. Berkat limpahan dan hidayah-Nya, buku ilmiah ini berhasil diselesaikan sebagai upaya untuk meningkatkan ilmu agama dan aplikasinya dalam kehidupan masyarakat. Dalam mewujudkan hasil karya ini, tidaklah sedikit hambatan yang ditemukan, mulai dari pengumpulan dan pengolahan data, penganalisisan dan penafsirannya, sampai pada penyusunan buku ilmiah ini.

Kami merasa banyak berhutang budi pada beberapa pihak yang selama ini membantu terselesaikannya penulisan buku ilmiah ini. Berkat dorongan dan arahan dari berbagai pihak di samping ketekunan dan kerja keras penulis, maka hambatan yang ada dapat diatasi. Oleh karena itu, melalui kesempatan ini penulis ingin menyampaikan ucapan terima kasih yang tak terhingga kepada semua pihak yang telah memberikan bantuan, khususnya kepada: Abah Drs. KH. Muhammad Asyiq dan Ibu Hj. Rohmatun, serta Prof. Dr. Abdul Hadi, MA selaku Ketua STAIN Kudus.

Penulis juga sangat berterima kasih kepada suami tercinta, H. Abdurrohman Kasdi, Lc, M.Si yang sabar mengedit

- Esack, Farid, *Qur'an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, (London: One World Oxford, 1997).
- , *On Being Muslim: Menjadi Muslim di Dunia Modern*, (Jakarta: Erlangga, 2004).
- Hanafi, Hassan, *At-Turâts Wa At-Tajdîd, Mauqifuna min At-Turâts al-Qadîm*, (Beirut: Al-Mu'assasah Al-jam'iyah li Ad-Dirâsah wa An-Nasyr Wa At-Tauzi', 1992).
- , *Muqaddimah fi "ilm Al-Istighrâb (oksidentalisme)*, (Beirut: Dar al-Hadi, 2000a).
- , *Min al-Aqidah ila al-Ibda'* jilid 1, (Mesir: Dar Qaba' li at-Thaba'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi', 2000b).
- , *Min al-Aqidah ila al-Ibda'* jilid 1, (Mesir: Dar Qaba' li at-Thaba'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi', 2001).
- , *Min al-Aqidah ila ats-Tsaurah*, (Maktabah Madbouli, Mesir, 1988).
- , *Dirasat Islamiyah*, (Mesir: Maktabah Madbouli, 1981).
- Izutsu, Toshihiko, *Konsep-konsep Etika Religius dalam al-Qur'an*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993).
- , *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam: Analisis Semantik Iman dan Islam*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994).
- , *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap al-Qur'an*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003).
- Kurzman, Charles, *Wacana Islam Liberal*, (Jakarta: Paramadina, 2001).
- Moch. Nur Ichwan, *Meretas kesarjanaan Kritis al-Quran: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*, cetakan I, (Jakarta: Teraju, 2003c)
- Putro, Suadi *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, (Jakarta: Paramadina, 1998).
- Rachmawatie, May (ed.), *al-Qur'an: Buku yang Menyesatkan dan Buku yang Mencerahkan*, (Jakarta: Gugus Press, 2002).

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zayd, Nasr Hamid, *Teks Otoritas Kebenaran*, (Yogyakarta: LkiS, 1995).
- , *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisime, Arabisme*, (Yogyakarta: LkiS, 1997).
- , *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majas dalam al-Qur'an menurut Mu'tazilah*, diterjemahkan oleh Abdurrahman Kasdi, (Bandung: MIZAN, 2003a).
- , *Naqdu l-Khithab al-Dini*, (Sina li l-Nashr, Kairo:1992).
- , *al-Khithab wa l-Ta'wil*, (al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, Beirut: 2000).
- , *Al-Qur'an, Hermeneutika dan Kekuasaan*, (Bandung: RQiS, 2003b).
- , *Tekstualitas al-Qur'an*, (Yogyakarta: LkiS, 2005).
- , *al-Tafkir fi zaman al-Takfir, dhiddu l-jahl wa l-zayf wa l-kharafah*, (Cairo: Maktabah Madbuli, 2003d).
- Adeng Muchtar Ghazali, *Agama dan Keberagamaan dalam Konteks Perbandingan Agama*, (Bandung: Pustaka Setia, 2004).
- Amal, Taufik Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, (Bandung: Mizan, 1996).
- Arkoun, Mohammed *Min Faishal at-Tafriqah ila Fashl al-Maqal, Aina Huwa al-Fikr al-Islami al-Mu'ashir*, (Beirut: Dar as-Saqi, 1993).
- , *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, (London: Islamic Publications Ltd., 2002).
- , *Islam Kontemporer: Dialog Antar Agama*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001).
- , *Pemikiran Arab*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).
- , *Berbagai Pembacaan Qur'an*, (Jakarta: INIS, 1997).
- Baidhowi, *Antropologi al-Qur'an*, (Yogyakarta: LkiS, 2009).

buku ini dan menemani ketika penulis melakukan proses penyelesaian buku ini, juga kepada anak-anak tersayang, Akmal Fawwâz Aulia Rahman dan Azka Fayyâdh Atqia Rahman yang telah berkorban karena waktu kebersamaannya bersama orang tua harus tersita. Atas nama perjuangan mereka, buku ini penulis dedikasikan untuk pengembangan keilmuan.

Semoga jasa baik mereka mendapatkan balasan dari Allah dengan berlipat ganda. *Jazakumullah ahsan al-jaza'. Amin*

Kudus, Agustus 2010

DAFTAR ISI

Halaman Judul	
Kata Pengantar	
Daftar Isi	

BAB I: PEMIKIRAN DAN METODE TAFSIR AL-QUR'AN

FAZLUR RAHMAN

- A. Biografi Fazlur Rahman, Perkembangan Pemikiran, dan Karya-karyanya
- B. Pandangan Rahman tentang al-Qur'an
- C. Dasar Pemikiran Tafsir Fazlur Rahman
- D. Pendekatan dan Metode Penafsiran Rahman
 1. Pendekatan Historis-Sosiologis
 2. Metode Double Movement
 3. Pendekatan Sintetis-Logis
- E. Implikasi Metodologis Pemikiran Tafsir al-Qur'an Fazlur Rahman

BAB II: PEMIKIRAN DAN METODE TAFSIR AL-QUR'AN

MOHAMMED ARKOUN

- A. Biografi Arkoun
- B. Arkoun dan Pewahyuan al-Qur'an
- C. Hipotesis Kerja Penafsiran al-Qur'an menurut Arkoun
- D. Metode dan Kegiatan Penafsiran al-Qur'an menurut Arkoun
 1. Pendekatan Linguistik
 2. Pendekatan Antropologis

BAB III: PEMIKIRAN DAN METODE TAFSIR AL-QUR'AN

MUHAMMAD SHAHRUR

- A. Biografi Muhammad Shahrur
- B. Pandangan Shahrur tentang Wahyu
 1. Pembedaan *al-Kitab*, *al-Qur'an*, *Umm al-Kitab*, *al-Sab' al-Matsani*, *Tafshil al-Kitab*
 2. Konsep tentang Wahyu

notabene sebagai pihak non-muslim. Demikian pula dengan perintah penyelamatan atas Bani Israel dalam peristiwa eksodus Musa yang tidak didasarkan kesamaan suku melainkan karena ketertindasan. Ini berarti siapapun yang tertindas harus dibela tanpa melihat perbedaan agama.

Berdasarkan kenyataan-kenyataan itu, menurut Esack, tidak ada halangan bagi orang Islam untuk melakukan hubungan dan kerjasama dengan pihak-pihak non-muslim, dan kerjasama tersebut bukan sekadar alasan kemanusiaan tetapi benar-benar berlandaskan teologi keagamaan dan kesetaraan. Yakni, karena al-Qur'an memang mengakui kebenaran pihak lain. Tegasnya, kerjasama antara umat beragama yang ditawarkan Esack berdasarkan atas pemahamannya tentang pluralisme agama yang berbasis teologis.

Pemikiran Esack tentang pluralisme dan kerjasama antar umat agama dipengaruhi dan dibangun atas dasar kepentingan pembebasan masyarakat di Afrika Selatan dari penindasan yang dilakukan rezim apartheid. Juga dikarenakan kenyataan bahwa tafsiran-tafsiran klasik yang lebih bersifat eksklusif dianggap tidak sesuai dengan realitas empirik kekinian yang plural. Bahkan terkait dengan konteks Afrika Selatan, hal itu malah bisa melanggengkan sistem penindasan yang dilakukan apartheid.

diskriminatif terhadap salah satu jenis manusia, dalam hal ini kaum perempuan (Esack, 2004: 143).

Contoh lain penafsiran Esack di antaranya ketika ia menafsirkan QS. al-Ma'idah ayat 48: "Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami tetapkan syariah dan jalan yang terang. Kalau seandainya Allah menghendaki, kamu dijadikan sebagai satu umat saja. Namun Allah ingin menguji kamu mengenai hal-hal yang dianugerahkan kepadamu itu. Berlomba-lombalah kamu dalam kebaikan. Hanya kepada Allah-lah kembali semuanya, lalu Allah akan menerangkan mengapa dulu kamu berbeda-beda."

Di sini, Esack menyatakan bahwa pluralisme merupakan fakta teologis, dimana barangsiapa menentang pluralisme berarti ia menentang kehendak Tuhan dan menyangkut soal agama sama sekali tidak ada paksaan. Makna pluralisme dirumuskan Esack sebagai pertalian sejati kebhinnekaan dalam ikatan-ikatan keadaban" (*genuine engagement of diversities within the bonds of civility*).

Menurut Esack, konsep kerjasama antar umat beragama (termasuk pluralisme agama) bukan hanya didasarkan alasan sosiologis atau demi kepentingan praksis, sebagaimana yang lazimnya dianut banyak kalangan, melainkan benar-benar berlandaskan teologis. Dalam pandangan Esack, al-Qur'an tidak hanya menunjukkan kebenaran yang dibawanya tetapi juga menghargai dan mengakui kebenaran pada agama lain. Pengakuan ini diberikan secara eksplisit lewat teks-teksnya maupun kisah-kisah yang dipaparkannya.

Dalam pada itu, konsep kawan dan lawan dalam al-Qur'an bukan berdasarkan atas kesamaan golongan melainkan atas dasar kebenaran. Ini berarti selama "orang lain" berjuang menegakkan kebenaran berarti mereka adalah kawan. Dalam sejarah, fakta ini dicontohkan secara langsung oleh Nabi lewat kerjasama dan hubungan yang dilakukan dengan ahli kitab yang

- C. Dasar Pemikiran Tafsir
- D. Metode Penafsiran al-Qur'an menurut Shahrur
 - 1. Metode Analisis Linguistik Semantik
 - 2. Metode Metaforik Saintifik dengan Mengadopsi Ilmu-ilmu Eksakta Modern
 - 3. Teori Limit (*Nazhariyyat al-Hudud*)

BAB IV: PEMIKIRAN DAN METODE TAFSIR AL-QUR'AN TOSHIHIKO IZUTSU

- A. Biografi Toshihiko Izutsu
- B. Pandangan Izutsu tentang al-Qur'an
- C. Metode Penafsiran al-Qur'an menurut Izutsu
 - 1. Menentukan Makna Dasar
 - 2. Merumuskan Makna Relasional
 - 3. Struktur Batin (*Deep Structure*)
 - 4. Bidang semantik (*Semantic Field*)

BAB V: PEMIKIRAN DAN METODE TAFSIR AL-QUR'AN HASSAN HANAFI

- A. Biografi Hassan Hanafi
- B. Pandangan Hassan Hanafi tentang al-Qur'an
- C. Metode Tafsir Hasan Hanafi

BAB VI: PEMIKIRAN DAN METODE TAFSIR AL-QUR'AN NASHR HAMID ABU ZAYD

- A. Biografi Nashr Hamid Abu Zayd
- B. Pandangan Abu Zayd terhadap al-Qur'an
- C. Metode Penafsiran Nashr Hamid Abu Zayd

BAB VII: PEMIKIRAN DAN METODE TAFSIR AL-QUR'AN FARID ESACK

- A. Biografi Farid Esack
- B. Pandangan Esack tentang Pewahyuan dan Hermeneutika al-Qur'an
- C. Kunci-kunci Hermeneutika Pembebasan

DAFTAR PUSTAKA

BAB I
PEMIKIRAN DAN METODE TAFSIR AL-QUR'AN
FAZLUR RAHMAN

A. Biografi Fazlur Rahman, Perkembangan Pemikiran, dan Karya-karyanya

Fazlur Rahman lahir pada tanggal 21 September 1919 di di Hazara, anak benua Indo-Pakistan sebelum terpecahnya India dan kini merupakan bagian negara Pakistan. Ia dilahirkan dalam keluarga yang taat beragama dengan tradisi madzhab Hanafi, sebuah madzhab Sunni yang lebih bercorak rasionalistis dibandingkan dengan tiga madzhab Sunni lainnya: Syafi'i, Maliki, dan Hanbali (Amal, 1996: 79). Ayahnya adalah seorang ulama tradisional, yang menanamkan kepadanya pendidikan dasar keagamaan. Meski dibesarkan dalam kultur tradisional, sejak umur belasan tahun, ia telah melepaskan diri dari lingkup pemikiran yang sempit dalam batas-batas tradisi bermadzhab. Selanjutnya, mengembangkan pemikirannya secara mandiri.

Setelah menamatkan pendidikan menengah di madrasah tradisional di Deoban, Rahman melanjutkan ke sekolah modern di Lahore pada 1933. Pendidikan tingginya ditempuh di Departemen Ketimuran, jurusan Bahasa Arab, Punjab University, dan selesai dengan gelar BA pada 1940. Gelar Master pada Departemen Ketimuran juga diraihinya di Universitas yang sama pada 1942 (Sibawaihi, 2007: 18).

Empat tahun kemudian (1946), Rahman berangkat ke Inggris untuk melanjutkan studinya di Oxford University, dan menyelesaikan program Ph.D pada tahun 1950 dengan disertasi tentang Ibn Sina, di bawah bimbingan Prof. S. Van den Bergh dan HAR. Gibb. Dua tahun berikutnya, karya terjemahan Rahman dari *Kitab al-Najat* karya Ibn Sina diterbitkan oleh Oxford University Press dengan judul *Avicenna's Psychology*. Pada tahun 1959 karya suntingan Rahman dari *Kitab an-Nafs* Ibn Sina

dari identitasnya. Demikian juga tidak ada teks yang lepas dari konteks yang melingkupinya.

Dalam pada itu, Esack menawarkan prinsip dasar memahami al-Qur'an dengan perspektif memahami peran perempuan dan isu-isu keadilan gender bahwa, seperti halnya dalam teks apapun, ia memiliki makna-makna yang berbeda, tergantung pada pertanyaan yang diajukan dan pada bias si pembaca. Esack membuat perumpamaan, misalnya dengan sebuah kebun anggur yang besar. Tepat di tengah perkebunan, terdapat sebuah rumah mewah yang memiliki nilai historis yang ditempati oleh sang pemilik dengan keluarganya. Sementara itu, di sebuah pojok, yang tidak dapat dilihat oleh orang yang lalu-lalang, terdapat barak tempat tinggal para pekerja yang bangun pada jam empat atau lima pagi dan baru kembali ke tempat mereka pada malam hari; dengan upah yang sedikit dan beberapa botol anggur murah. Kebun anggurnya memang satu dan para pekerja berbagi pengalaman dengan anggota keluarga pemilik kebun, namun cara mereka melihat perkebunan tersebut pasti sangatlah berbeda. Untuk satu pihak, lahan pertanian ini melukiskan keindahan, sedangkan untuk yang lain adalah penderitaan, bahkan para pekerja yang telah hidup lama di lingkungan tersebut bisa memiliki keyakinan bahwa keadaan seperti ini tidak akan pernah berubah.

Maksudnya adalah bahwa membaca teks melalui mata orang yang menderita, yang berupaya mencari keadilan, akan menghasilkan makna yang sesuai dengan yang Allah maksudkan, Yang Maha Adil, yang dirindukan oleh setiap manusia.

Tatkala Esack berhadapan dengan ayat al-Qur'an yang berarti: Laki-laki adalah *qawwamun* kaum perempuan. Lazimnya, para penafsir tradisional mengartikan kata *qawwamun* sebagai lebih tinggi atau pelindung. Tetapi, menurut Esack seharusnya kata *qawwamun* tidak diartikan secara

teks tentang relasi lelaki-perempuan, yaitu kata *Qiwamah, As-Shalihah wal-Qanitat*, dan *Al-Nasyizat*. Esack yakin bahwa keadilan dalam relasi lelaki-perempuan bersumber dari ajaran al-Qur'an. Sehingga, dalam konteks ini Esack menawarkan empat pendekatan:

Pertama, pendekatan kepada Tuhan. Al-Qur'an secara tegas mengajarkan keesaan Allah (*tauhid*), dan keyakinan terhadap tauhid pada Tuhan akan berarti tatkala seorang muslim memperlihatkan keprihatinan terhadap praktik-praktik yang sarat dengan ketidakadilan.

Kedua, pendekatan terhadap dimensi kemanusiaan. Al-Qur'an menggariskan spirit Allah meliputi seluruh ciptaannya dan diberinya kesucian yang abadi (Qs. 15: 29, 17: 22; 70, 21: 91). Manusia dan seluruh ciptaannya merupakan pancaran dari cahaya suci Ilahi. Karenanya tiap realitas yang merupakan pancaran dari hal yang suci, maka realitas itu suci pula sifatnya. Begitulah status manusia, tidak terkecuali laki-laki atau perempuan.

Ketiga, pendekatan terhadap teks dan wahyu. Corak sosio-linguistik dan sosio-kultural dari wahyu Alquran terwakili dalam isi, gaya, tujuan, dan bahasa kitab suci itu sendiri. Kenyataan ini pula yang kemudian membedakan ayat-ayat yang turun di Makkah dan Madinah. Proses pewahyuan, bahasa, dan isinya di satu sisi, berkait erat dengan masyarakat yang menerimanya di sisi yang lain. Alquran dan proses pewahyuannya turun sebagai jawaban terhadap masyarakat tertentu. Selain itu, Penafsiran spirit moral dan hukum dalam Alquran sangatlah membutuhkan pemahaman tentang konteksnya.

Keempat, pendekatan terhadap tafsir. Firman Tuhan selalu hadir dalam ruang pencarian. Dan setiap manusia ditantang untuk menginterpretasi firman Tuhan itu. Tidak ada tafsir yang tanpa identitas, dan tidak ada penafsir yang lepas

diterbitkan oleh penerbit yang sama dengan judul *Avicenna's De Anima*.

Meski telah rampung menyelesaikan studi di Oxford University, Rahman tidak segera pulang ke Pakistan, tetapi menjadi dosen Bahasa Persia dan Filsafat Islam di Durham University Inggris pada 1950-1958. Di Durham ini pula, Rahman menghasilkan karya orisinalnya, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*. Namun karya ini baru diterbitkan setelah ia pindah ke McGill University Kanada untuk menjadi *associate professor* pada bidang *Islamic Studies*.

Pada tahun 1960-an, Rahman kembali ke Pakistan yang pada saat itu dipimpin oleh presiden Ayub Khan, dan menjabat sebagai salah seorang staf senior pada *Institute of Islamic Research* (Pusat Lembaga Riset Islam) selama satu periode (1961-1968). Selain itu, ia juga tercatat sebagai anggota *Advisory Council of Islamic Ideology* (Dewan Penasehat Ideologi Islam), lembaga pembuat kebijakan tertinggi di Pakistan. Saat-saat itu memberinya kesempatan untuk meninjau praktik kekuasaan dari dekat. Di masa ini, ia tercatat memprakarsai terbitnya *Journal of Islamic Studies*, tempat ia menampungkan gagasan-gagasannya.

Akan tetapi, usaha ini tidak berlangsung lama. Penunjukan dirinya sebagai direktur sebenarnya tidak direstui oleh kalangan ulama tradisional. Menurut mereka, jabatan tersebut hanya pantas disandang oleh orang yang benar-benar terdidik secara tradisional. Rahman dianggap telah banyak terpengaruh oleh pemikiran-pemikiran Barat. Karenanya, wajar bila selama kepemimpinannya lembaga riset kerap menuai kecaman dan serangan dari kaum tradisional dan fundamentalis. Puncaknya, meletus ketika dua bab pertama dari bukunya, *Islam*, diterjemahkan ke dalam Bahasa Urdu dan dipublikasikan pada Jurnal *Fikr-u-Nazr*. Masalah sentralnya adalah seputar hakikat wahyu al-Qur'an (Sibawaihi: 19-20).

Rahman menulis bahwa *the Qur'an is entirely the word of God and, in an ordinary sense, also entirely the word of Muhammad* (Rahman, 1979: 31), yakni al-Qur'an secara keseluruhannya adalah Kalam Allah dan, dalam pengertian biasa, juga seluruhnya adalah perkataan Muhammad. Akibatnya, banyak media yang menyudutkannya, seperti media kaum fundamentalis, *al-Bayyinah*, yang menghakimi Rahman sebagai *munkir al-Qur'an*.

Pada tahun 1969, ia melepas posisinya sebagai anggota Dewan Penasehat Ideologi Islam Pemerintah Pakistan setelah beberapa saat sebelumnya, yakni pada bulan September 1968 ia telah melepas jabatannya selaku Direktur Lembaga Riset Islam.

Setelah melepas kedua jabatannya di Pakistan, Rahman hijrah ke Barat. Dalam buku *Cita-cita Islam* yang diambil dari mimeografinya yang berjudul "*Why I Left Pakistan: A Testament*", Rahman mengungkapkan bahwa kondisi di Pakistan saat itu sedang ramai terjadinya *clash* antara kelompok ekstrim kiri dan kanan. Kelompok kanan yang berslogan *an-nizham al-Islami* (sistem yang Islami) sebenarnya tidak memiliki konsep bagaimana menciptakan sistem yang Islami tersebut. Rahman menganggap kelompok ini terlalu tenggelam dalam nostalgia Islam masa lampau. Sebaliknya kelompok kiri selalu berbicara mengenai masa depan yang secara konkret dicontohkan dalam bentuk negara-negara tertentu. Rahman mencoba mengajak untuk menemukan 'jalan tengah Islam', namun situasi seperti ini tidak memberikan ruang bagi dirinya sebagai seorang intelektual untuk menyatakan secara terbuka apa yang dirasakannya (Rahman, 2000: 19-20).

Setibanya di Barat, ia diterima sebagai tenaga pengajar di Universitas California, Los Angeles, Amerika. Kemudian pada tahun 1969, ia mulai menjabat sebagai Guru Besar Kajian Islam

mengaku sebagai Tuhan. Suatu sistem tirani yang akut adalah kekafiran yang sesungguhnya. Sebab orang yang beriman (*mu'min*) adalah orang yang mengkafirkan *thaghut* (QS. al-Baqarah/2:256)

c. Kafir juga berarti penolakan untuk memberi sedekah pada anak yatim dan orang miskin (QS. Al-Ma'un/107:1-3; al-Humazah/104: 1-4).

d. Sikap diam (*apatis*), tidak bertindak apa-apa terhadap segala bentuk penindasan dan eksploitasi juga dapat digolongkan dalam makna kafir.

Menurut Esack, ide awal tentang kekafiran seolah-olah dicampuradukkan dengan ketuhanan. Padahal pada hakikatnya orang kafir juga mengakui adanya Tuhan. Jadi sebenarnya, kafir adalah penindasan sebagai lawan atau kontradiksi dari keimanan yang diejawantahkan dalam kasih sayang, kedamaian, kebersamaan, dan kesejahteraan.

Selain itu, Esack juga sangat kosen terhadap masalah-masalah kaum perempuan. Sebagaimana disinggung di atas, ia sangat marah terhadap segala bentuk ketidakadilan terhadap kaum perempuan. Ini dapat dipahami mengingat ibu Esack sendiri pernah menjadi korban perkosaan, ditambah ketika ia menyaksikan berbagai ketimpangan terhadap kaum perempuan ketika ia hidup di Pakistan.

Menurut Esack, tradisi teologi Islam dan kehidupan kultural masyarakat muslim dekat dengan berbagai bentuk praktik ketidakadilan gender. Seperti adanya ketakutan yang berlebihan di kalangan kaum tradisional sendiri ketika hendak memberikan perlakuan yang baik kepada perempuan. Selain karena pengaruh hegemoni tafsir mainstream tentang perempuan, hal ini juga dipengaruhi kultur patriarkal yang telah lama berurat akar di dalam masyarakat Islam.

Esack merujuk kepada tiga terminologi pokok yang menjadi sumber perbedaan dalam menginterpretasikan teks-

hermeneutika al-Quran. Begitu juga dengan obyektivitas ataupun subyektivitas kaum tertindas, di mana penafsir dituntut untuk memposisikan diri di antara *mustadh'afuna fi al-ardl* sebagai saksi Tuhan. Tujuan usaha ini adalah suatu perjuangan yang sebagian besar partisipannya adalah kaum tertindas. Esack mengartikan konsep *mustad'afun* (kaum tertindas) secara elastis. Rakyat Palestina yang diusir dan diperlakukan semena-mena oleh Israel adalah tertindas. Namun Esack pernah duduk di hotel bintang lima di Paris. Di sana ada tiga orang Palestina yang duduk kemudian mengamuk pada seorang pelayan kulit hitam. Maka yang menjadi penindas adalah tiga orang Palestina itu. Penindasan inilah yang menjadi musuh bersama kemanusiaan, yang oleh Esack harus dilawan dengan praksis pembebasan yang berbasis pada pluralisme dan solidaritas antaragama. Inilah yang dimaksud Esack dengan proyek hermeneutika pembebasan al-Quran.

Dalam menafsirkan al-Qur'an, Esack juga merekonstruksi definisi kafir yang selama ini didefinisikan kaum konservatif sebagai orang yang selain beragama Islam. Adapun Esack memberikan pemaknaan yang lebih luas terhadap konsep kafir ini, dengan mendefinisikan bahwa kafir secara doktrinal berarti beda keyakinan; ada kafir secara sosio-politik; kafir dalam arti memerangi keadilan. Hal ini ditunjukkan oleh banyak ayat al-Quran yang berisi:

a. Kafir, dalam arti menghalangi orang dari jalan Allah; yakni usaha untuk memusuhi para nabi dalam menegakkan keadilan. Kafir merupakan lawan dari sebuah karakter dari para nabi; menegakkan keadilan. Dengan kata lain Kafir berarti sebagai sebuah sistem yang menghalangi terciptanya keadilan, kesejahteraan dan sebagainya (QS. Ali Imran 21-22; Al-Nisa /4: 167; Muhammad/47: 32; al-A`raf/7: 45).

b. Kafir berarti orang yang berjalan di jalan *Thaghut* (setan). Seperti Firaun, menindas orang Islam bahkan dirinya

dalam berbagai aspeknya di Departement of Near Eastern Languages and Civilization, University of Chicago.

Selain mengajar di Universitas Chicago, ia kerap diminta memberi kuliah di universitas lain. Ia menjadi muslim pertama penerima medali Giorgio Levi della Vida, yang melambangkan puncak prestasi dalam bidang studi peradaban Islam dari Gustave E. Von Grubenum Center for Near Eastern Studies UCLA.

Selama hidupnya, Rahman berupaya untuk merumuskan kembali Islam dalam rangka menjawab tantangan dan kebutuhan-kebutuhan masyarakat muslim kontemporer, khususnya bagi masyarakat Pakistan. Pemikiran Rahman ini pada umumnya dilatarbelakangi beberapa faktor, di antaranya: a) terjadinya kontroversi yang akut di Pakistan antara kalangan modernis di satu pihak dan kalangan tradisional dan fundamentalis di lain pihak. Kontroversi ini bersumber pada upaya ketiga kubu untuk memberikan definisi 'Islam' bagi negeri Pakistan yang memang didirikan dengan tujuan agar umat Islam di sana dapat hidup selaras dengan tuntunan Islam, b) kontak Rahman yang intens dengan Barat ketika menetap di sana, sangat signifikan dalam menyandarkan dirinya akan hakikat tantangan yang dihadapi Islam pada periode modern, dan c) posisi-posisi penting sebagai Direktur Lembaga Riset Islam dan anggota Dewan Penasehat Ideologi Islam Pemerintah Pakistan. Karena faktor-faktor ini pula, gagasan-gagasan Rahman lebih merupakan upaya-upaya untuk memberikan definisi 'Islam' bagi Pakistan dari sudut pandang Islam modernis.

Perkembangan Pemikiran Rahman dan karya-karyanya menurut Sutrisno (2006: 65) dapat diklasifikasikan ke dalam tiga periode. *Periode pertama*, disebut sebagai periode pembentukan karena pada periode ini Rahman mulai meletakkan dasar-dasar pemikirannya dan mulai berkarya.

Periode ini adalah sekitar dekade 50-an, dimulai sejak Fazlur Rahman belajar sampai dengan menjelang kepulangan ke negerinya, Pakistan, setelah mengajar selama beberapa saat di Universitas Durham, Inggris. Secara epistemologis, pemikiran dan karya-karya Rahman pada periode ini didominasi oleh pendekatan historis. Yaitu suatu pendekatan yang melihat Islam bukan dari sisi al-Qur'an dan al-Sunnah secara an sich, melainkan Islam yang telah menjadi realitas dalam kehidupan individu maupun masyarakat.

Pada periode ini, Rahman menulis tiga karya intelektualnya, yaitu: *Avicenna's Psychology* (1952), *Avicenna's De Anima: being the Psychological Part of Kitab al-Shifa'* (1959), *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (1958), yang merupakan karya orisinal Rahman.

Periode kedua, yaitu proses berkembang dari pertumbuhan menuju ke kematangan atau disebut juga periode Pakistan (dekade 60-an). Periode ini dimulai sejak kepulangan Rahman dari Inggris ke Pakistan sampai dengan menjelang keberangkatannya ke Amerikabentukan (formasi), periode perkembangan, dan periode kematangan. Secara epistemologis, pemikiran dan karya-karya Rahman pada periode ini beralih dari pendekatan historis menuju ke pendekatan normatif. Dalam arti, Rahman berusaha memahami Islam (al-Qur'an dan Sunnah) untuk menyelesaikan problem-problem di Pakistan, seperti tentang masalah keluarga berencana, riba dan bunga bank, sembelihan secara mekanis dan pendidikan.

Keterlibatan Rahman dalam arus pemikiran Islam ditandai dengan dipublikasikannya serangkaian artikelnya dalam Jurnal *Islamic Studies*, mulai Maret 1962 hingga Juni 1963. Sedangkan karya Rahman dalam bentuk buku pada masa ini adalah *Islamic Methodology in History* (1965), *Islam* (1966).

Periode ketiga, adalah periode kematangan berpikir dan berkarya, atau disebut juga periode Chicago (dekade 70-an),

melepaskan agama dari stuktur sosial, politik dan keagamaan yang menuntut kepatuhan mutlak, menuju ke arah kebebasan semua manusia dari segala bentuk ketidakadilan dan ketertindasan termasuk dalam hal etnis, gender, kelas dan agama.

Kunci-kunci ini saling berkaitan dan tidak bisa diurutkan berdasarkan prioritas. Karena bagi Esack, teologi sejatinya tidak bisa dipisahkan dari ideologi yang merupakan spirit bagi kehidupan duniawi, seperti halnya teks tidak bisa dipisahkan dari konteks. Dua kunci pertama, *takwa* dan *tauhid* sebagai penguji moral dan doktrinal bagi kunci-kunci selanjutnya, khususnya ditinjau dari pembacaan penafsir. Keduanya juga menjadi lensa teologis bagi pembacaan al-Quran. Namun, meski kedua kunci ini bersifat teologis, keduanya selalu diterapkan pada konteks historis-politik tertentu, seperti konteks Esack di Afrika selatan.

Dua kunci berikutnya yaitu *al-nas* (manusia) dan *mustadh'afuna fi al-ardl* (kaum tertindas) yang diposisikan sebagai wilayah interpretatif sang penafsir. Kunci terakhir adalah *al-'adl wa al-qisth* (keadilan) dan *al-jihad* (perjuangan) sebagai tuntutan reflektif terhadap metode dan etika yang menghasilkan paradigma kontekstual tentang firman Tuhan dalam masyarakat tertindas.

Dengan demikian, *takwa* menjadi prasyarat pokok untuk mengkaji dan memahami al-Quran, sebagai tindakan pelindung agar tidak mempergunakan al-Quran secara sewenang-wenang atau mengambil teks semaunya untuk melegitimasi ideologi yang asing bagi pandangan dunia Islam. Sedangkan *tauhid* menjadi kunci dasar hermeneutika, karena pembacaan al-Quran tanpa dilandasi *tauhid* bukanlah pembacaan ideal dalam Islam.

Pelibatan manusia dalam konsep hermeneutika ini memang sangat signifikan, mengingat kepentingan dan pengalaman merekalah yang pada akhirnya membentuk

praksis dan tafsir sekaligus dalam rangka menghadirkan hermeneutika yang membebaskan. Kondisi praksis negaranya (afrika) saat itu betul-betul kental dengan nuansa hegemoni apartheid, penindasan, pengekangan, dominasi mayoritas, termasuk pemaksaan kehendak pada kaum minoritas.

Selain itu, melalui proyek hermeneutika pembebasannya, Esack ingin mengarahkan penafsirannya atas al-Qur'an untuk dapat menggerakkan massa muslim (dan non-muslim) untuk secara bersama-sama melakukan perubahan-perubahan. Termasuk dalam perubahan menuju satu pola kerukunan dan kebersamaan yang dibangun atas basis pluralisme, dan multikulturalisme.

Mengutip pendapat Hasan Basri Marwah, M. Fuad Hasan Sy dan Abdul Ghofar, Esack juga mengkonsep hermeneutika dipandang dengan dua pendekatan. *Pertama*, memandang hermeneutika sebagai prinsip-prinsip metodologis utama yang mendasari usaha interpretasi. *Kedua*, memposisikan hermeneutika sebagai eksplorasi filosofis tentang karakter dan kondisi yang diperlukan bagi semua bentuk pemahaman. Esack berupaya mengaplikasikan hermeneutika yang tepat sebagaimana ditemukan kaum Islam progresif Afrika Selatan pada 1980, usaha mengaitkan teks dengan konteks masa kini selalu menuntut penerapan hermeneutika. Untuk menuju ke sana, ia juga merumuskan kunci-kunci dalam memahami hermeneutika al-Quran sebagai perangkat untuk memahami al-Quran, terutama bagi masyarakat yang diwarnai penindasan dan perjuangan antariman demi keadilan dan kebebasan, khususnya masyarakat AfSel.

C. Kunci-kunci Hermeneutika Pembebasan

Untuk menerapkan hermeneutika dalam penafsiran al-Qur'an, Esack membuat Kunci-Kunci Hermeneutik. Teologi pembebasan yang diyakini Esack adalah salah satu upaya untuk

yang dimulai sejak kedatangan Rahman di Amerika sampai wafatnya tahun 1988. Secara epistemologis, Rahman berhasil menggabungkan pendekatan historis dan normatif menjadi metode yang sistematis dan komprehensif untuk memahami al-Qur'an, yang pada akhirnya disempurnakan menjadi metode suatu gerakan ganda (*a double movement*).

Pada periode ini Rahman menyelesaikan beberapa buku, di antaranya: *Philosophy of Mulla Shadra Shirazi* (1975), *Major Themes of the Qur'an* (1980), *Islam and Modernity: Transformation of Intellectual Tradition* (1982).

Ia menetap di Chicago kurang lebih selama 18 tahun, dan wafat pada tanggal 26 Juli 1988.

B. Pandangan Rahman tentang al-Qur'an

Rahman mengakui dan meyakini bahwa al-Qur'an merupakan kalam Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad dalam jangka waktu kurang lebih dua puluh dua tahun (antara 710 dan 732 M), dengan proses pewahyuan yang sumber asalnya merupakan proses kreatif terletak di luar capaian biasa keperantaraan (agensi) manusia, tetapi proses itu timbul sebagai suatu bagian integral dari pikiran Nabi. Atau dengan kata lain, ide-ide dan kata-kata lahir di dalam dan dapat dikembalikan kepada pikiran Nabi, sementara sumbernya dari Allah. Berdasarkan argumentasi ini, Rahman mengemukakan bahwa al-Qur'an itu secara keseluruhannya adalah kalam Allah, dan dalam pengertian biasa, ia juga seluruhnya merupakan perkataan Muhammad (Rahman, 1979: 31).

Pemikiran Rahman ini didasarkan pada al-Qur'an sendiri yang menyatakan bahwa ia lahir di dalam hati dan pikiran Nabi (QS. Asy-Syu'ara: 193-194, al-Baqarah: 97), juga merujuk pada Syah Waliyullah ad-Dihlawi yang beranggapan bahwa kata-kata, ungkapan-ungkapan dan gaya bahasa al-Qur'an telah ada dalam alam pikiran Nabi sebelum dia diangkat menjadi Nabi.

Meski demikian, Rahman tetap berpandangan bahwa upaya membedakan karakter wahyu al-Qur'an yang unik dari bentuk-bentuk pengetahuan kreatif lainnya harus tetap dilakukan. Terkait ini, menarik untuk disimak pernyataan Rahman sebagaimana dikutip Amal (1996: 153-154) sebagai berikut:

Hal ini (yakni perbedaan karakter wahyu al-Qur'an yang unik dari bentuk-bentuk pengetahuan kreatif lainnya) harus dilakukan, sebab jika tidak, maka wahyu al-Qur'an akan masuk ke dalam kategori yang sama dengan bentuk puisi serta bentuk kreatif seni lainnya. Secara psikologis, tidak diragukan bahwa kesemuanya itu sama dan membentuk tingkatan-tingkatan yang menarik dari fenomena inspirasi kreatif yang sama. Tetapi dalam istilah keagamaan, kepentingan moral dan penilaian, al-Qur'an adalah sesuatu yang *sui generis* secara keseluruhannya serta terpisah dari bentuk-bentuk pemikiran kreatif atau seni kreatif lainnya. Menurut pendapat saya, hal ini merupakan satu-satunya cara untuk menjelaskan proses pewahyuan dalam suatu cara yang dapat diterima oleh orang-orang pintar dewasa ini, dan pada waktu yang sama tidak hanya untuk mendukung tetapi juga untuk menunjukkan bahwa al-Qur'an itu secara murni berasal dari Ilahi, tidak hanya dalam inspirasinya saja, tetapi juga dalam mode verbalnya yang sesungguhnya.

Konsekuensi dari penjelasan Rahman tentang proses pewahyuan al-Qur'an ini adalah penolakannya terhadap doktrin tradisional tentang pewahyuan yang mekanis dan eksternal. Ia tidak setuju dengan pandangan ortodoksi Islam yang membuat gambaran proses pewahyuan kepada Nabi 'datang melalui telinga' dan bersifat eksternal terhadapnya, serta bahwa 'Ruh' yang menyampaikan wahyu itu merupakan agen yang eksternal.

Nortridge). Selain itu, Esack juga aktif di beberapa LSM di Afzel, menjadi anggota dewan kehormatan berbagai lembaga seperti World Conference for Religion and Peace (WCRP), the Community Development Resource Association, The AIDS Treatment Action Campaign, National Public Radio, dan The Muslim Peace Fellowship.

(<http://www.islamemansipatoris.com/artikel.php?id=174>).

B. Pandangan Esack tentang Pewahyuan dan Hermeneutika al-Qur'an

Esack memiliki konsep tentang pewahyuan yang progresif, di mana Tuhan turut aktif dalam urusan dunia dan umat manusia. Hal yang menunjukkan progresifitas tersebut adalah sistem *prophethood* (kenabian) dan *tadrij* (berangsur-angsur), serta *asbab al-nuzul* dan *naskh*. Menurutnya, sebagaimana digagas oleh Syah Wali Allah Dehlawi (w. 1762), ia menekankan kesalingterkaitan antara kosmos, keilahian, bumi, serta peran dan kekuasaan manusia dan semesta. Dengan demikian, Esack memandang bahwa umat manusia pada masa itu ikut berperan serta dalam pewahyuan.

Pemikiran Esack tentang hermeneutika al-Qur'an banyak terinspirasi oleh pemikir Barat seperti Gadamer. Menurutnya, sebuah realitas senantiasa mengandaikan adanya pengarang (*author*), teks, dan pembaca. Sebuah teks selalu berada dalam konteks ruang dan waktu, dimana teks itu lahir.

Bagi Esack, hermeneutika tidak hanya diposisikan sebagai sebuah disiplin ilmu tafsir yang tidak hanya menggarap urusan bagaimana proses 'memahami' dan menafsirkan secara benar tersebut (aspek epistemologis dan metodologis), melainkan hermeneutika juga menggarap asumsi-asumsi dasar dan kondisi serta kedudukan manusia serta segala faktor yang terlibat dalam proses penafsiran yang dimaksud (aspek ontologis dan aksiologis). Dalam hal ini Esack mengawinkan

1994-1995, ia menjadi peneliti dalam Biblical Hermeneutics di Philosophische Theologische Hochschule, Sankt Georgen, Frankfurt, Jerman. Selama lima tahun ia tekun menyelesaikan studi dalam bidang tafsir Al-Qur'an, dan selesai dengan disertasi yang berjudul *Qur'an and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against the Oppression*. Esack meyakini bahwa Al-Qur'an memberikan jawaban-jawaban bagi terwujudnya masyarakat multikultur dan multiagama. Hal ini telah memotivasi Esack untuk mengelaborasi petunjuk-petunjuk Tuhan di dalam Al-Qur'an sebagai landasan untuk kebersamaan bagi umat manusia.

Mengingat bakatnya yang kuat dalam menulis, gagasan-gagasan dan berbagai pemikiran Esack juga disosialisasikan dalam berbagai tulisannya yang tersebar dalam koran dan majalah di AfSel. Hasilnya adalah ia menjadi salah satu figur sentral aktifis muslim yang bergerak untuk memperjuangkan kebebasan bagi bangsanya, terlepas dari latar belakang agama, budaya, dan ras, menuju sebuah bangsa Afrika Selatan yang baru. Bahkan pada awal tahun 1997 ia ditunjuk sebagai ketua Komisi untuk kesetaraan Jender oleh pemimpin AfSel yang ketika itu baru terpilih, Presiden Nelson Mandela (Esack, 2004: xv).

Disamping menulis *Quran Liberation and Pluralism*, Esack juga menulis beberapa karya lainnya, antara lain: *But Musa Went to Firaun! : A Compilation of Questions and Answers about The Role of Muslims in the South African Struggle for Liberation*, dan *On Being A Muslim: Finding a Religious Path in the world Today*.

Karir akademik Esack yaitu mengajar secara aktif di University of Western Cape Town, dan mengajar sebagai dosen tamu di beberapa perguruan tinggi papan atas seperti Oxford, Harvard, Temple, Cairo, Moscow, Karachi, Cambridge, Birmingham, Amsterdam dan CSUN (California State University

Meski Rahman sebenarnya juga menyadari bahwa pandangan seperti ini didasarkan pada hadis-hadis yang bahkan menggambarkan Nabi bercakap-cakap dengan Jibril di muka umum, namun menurutnya hadis-hadis semacam ini pada umumnya baru diformulasikan dan diterima pada masa belakangan. Ia juga mengkritik doktrin tersebut dengan mengatakan: Jibril datang dan menyampaikan wahyu Tuhan kepada Muhammad bagaikan tukang pos yang mengantarkan surat-surat. Dengan demikian, Rahman memandang bahwa *Ruh* atau Jibril adalah suatu kekuatan atau perantara yang berkembang dalam hati Nabi dan yang berubah menjadi operasi wahyu yang aktual ketika dibutuhkan, tetapi pada mulanya ruh ini 'turun' dari 'atas' (Rahman, 1980: 97).

Pandangan Rahman tentang pewahyuan al-Qur'an inilah yang selanjutnya mendasari pemikirannya mengenai metodologi penafsiran al-Qur'an. Ia berusaha membedakan karakter Ilahiah al-Qur'an dan kandungan legal spesifiknya. Ordonansi Ilahi yang berkaitan dengan sektor sosial memiliki suatu bidang moral dan suatu bidang legal spesifik. Dan, bidang legal spesifik merupakan transaksi antara keabadian *kalam Allah* dan situasi ekologis aktual Arabia pada abad ketujuh. Aspek ekologis ini tentu dapat dikenakan perubahan, asalkan bidang moral atau prinsip-prinsip moral yang berada dibalik ketentuan legal spesifik—yang merupakan respon terhadap situasi ekologis tersebut—tetap terjaga. Jadi, bagi Rahman, keabadian kandungan legal spesifik al-Qur'an terletak pada prinsip-prinsip moral atau nilai-nilai yang mendasarinya, bukan pada ketentuan-ketentuan harfiahnya, mengingat tujuan al-Qur'an adalah menegakkan suatu tata sosial yang adil dan egaliter serta dapat bertahan di muka bumi.

Rahman menambahkan bahwa: bersikeras mempertahankan implementasi harfiah ketentuan-ketentuan al-Qur'an, dengan menutup mata terhadap perubahan sosial

yang telah dan tengah terjadi secara gamblang di depan mata kita, sama saja dengan menghancurkan secara langsung maksud dan tujuan al-Qur'an itu sendiri. Misalnya, dalam al-Qur'an ditegaskan perintah untuk memerdekakan budak, maka secara harfiah bisa dipahami bahwa orang harus melestarikan perbudakan agar dapat 'memperoleh pahala yang besar di sisi Tuhan'. Padahal tujuan al-Qur'an dalam hal ini adalah melenyapkan belenggu perbudakan. Demikian juga, karena membayar zakat adalah salah satu rukun Islam yang dibebankan kepada orang-orang kaya demi kesejahteraan fakir miskin, 'maka sebagian orang harus tetap miskin agar orang-orang kaya bisa memperoleh derajat yang tinggi di sisi Tuhan'. Penalaran seperti ini, menurut Rahman, merupakan suatu kekeliruan fatal (Amal, 1996: 159).

C. Dasar Pemikiran Tafsir Fazlur Rahman

Pemikiran metodologis mengenai tafsir al-Qur'an Rahman sebagaimana tertuang dalam dua karya monumentalnya, *Major Themes of the Qur'an* dan *Islam and Modernity*, memang lahir di tengah-tengah keramaian studi-studi al-Qur'an di Barat. Ia memberikan respon yang keras tetapi juga apresiatif terhadap situasi kajian al-Qur'an di Barat sekaligus berusaha memberikan perumusan metodologi tafsir yang memadai dan relevan dengan tuntutan-tuntutan kekinian.

Dalam merumuskan pemikiran tafsirnya, Rahman berangkat dari keyakinan bahwa al-Qur'an merupakan wahyu yang diberikan kepada Nabi Muhammad Saw., menjadi sumber utama ajaran Islam dan dimaksudkan sebagai petunjuk yang paling lengkap bagi manusia, yang membenarkan dan mencakup wahyu-wahyu yang terdahulu (QS. Yusuf: 111, Yunus: 37, al-An'am: 114).

Meski al-Qur'an telah dinyatakan sebagai petunjuk dan sumber yang mampu menjawab semua persoalan, namun

menjadi minoritas, di Pakistan justru Esack melihat pelecehan yang dilakukan oleh mayoritas muslim kepada minoritas Hindu dan Kristen. Di samping itu, ia juga prihatin karena sikap umat Islam itu sendiri terhadap kaum perempuan. Kekerasan yang dialami oleh muslimah Pakistan mengingatkannya pada kekerasan gender yang dialami banyak perempuan di Afrika Selatan. Penderitaan kaum perempuan membawa pada kenangan akan ibunya yang meninggal pada usia 54 tahun. Ketika ibunya di kuburkan, dari kejauhan ia melihat sosok perempuan muda memberikan takzim kepada ibunya. Perempuan muda itu tidak berani mendekat ke areal pekuburan. Esack mengetahui jika perempuan itu adalah kakak se-ibu yang dikucilkan dari keluarganya sampai tidak sempat menemui ibunya ketika meninggal.

Keprihatinan dan kesengsaraan yang timbul akibat pengalaman dan penyaksiannya akan penderitaan, eksploitasi, penindasan, dan lainnya berdasarkan agama, ras, dan seksisme membentuk kepribadian Esack menjadi seorang yang sangat sensitif dengan penindasan.

Pada 1982, Esack kembali ke tanah kelahirannya, Afrika Selatan. Pada 1984, Bersama tiga sahabat karibnya, 'Adli Jacobs, Ebrahim Rasool dan Shamiel Manie dari University of Western Cape, Esack mendirikan organisasi bernama *Call of Islam*, sekaligus ia menjadi koordinator nasionalnya. Organisasi ini merupakan bagian dari organisasi lebih besar bernama *United Democratic Front (UDF)*. *Call of Islam* merupakan sebuah lingkaran studi atau diskusi antar para intelektual muda muslim Afrika Selatan yang anti-Apartheid. Melalui organisasi inilah yang kemudian melambungkan namanya dalam berbagai forum dunia dalam bidang kerjasama antaragama.

Pada tahun 1990, ia berangkat ke Inggris untuk melanjutkan studi doktoralnya dalam bidang tafsir Al-Qur'an, tepatnya di University of Birmingham. Selama setahun, antara

pendapatan nasional, sementara bangsa kulit hitam yang hampir berjumlah 3/4% total penduduk hanya memperoleh 1/4 saja. Banyak orang kulit hitam yang menjadi budak, sementara kulit putih menguasai sektor publik dan kelas menengah (Esack, 1997: 36).

Pengalaman hidup yang dialami Esack menjadikannya sangat sensitif dengan penderitaan yang dialami dan disaksikannya di sekitarnya, dan mendorongnya untuk belajar dengan tekun dan menjadi aktivis sosial yang gigih. Ia telah bergabung dengan Jamaah Tabligh, sebuah organisasi internasional yang berpusat di Pakistan sejak berusia sembilan tahun. Bahkan, ia pernah ditahan oleh aparat keamanan lantaran aktivitasnya pada *National Youth Action* (organisasi Aksi Pemuda Nasional) yang merupakan sayap organisasi dari Christian Institute. Mengingat presiden Christian Institute, Pendeta Theo Kotze, memberikan fasilitas tempat untuk beribadah bagi orang muslim di institute tersebut. Pada saat ia masih dalam tahanan, pendeta Theo sangat rajin mendatangi dan mengunjungi keluarganya.

Pada tahun 1974 ketika berumur lima belas tahun, Esack memperoleh kesempatan melanjutkan kuliah berbeasiswa di Jami'ah Ulum al-Islamiah, Pakistan. Ia pun menekuni kekayaan khazanah Islam klasik dalam berbagai disiplin, hingga memperoleh gelar Bachelor of Art (BA) dalam bidang hukum Islam. Selanjutnya, ia mendalami teologi di Jamiah Alimiyyah al-Islamiah, Karachi, hingga memperoleh gelar maulana. Ketertarikannya terhadap kajian al-Qur'an semakin menguat ketika Esack menempuh studi di Jami'ah Abi Bakar Karachi dengan mengambil konsentrasi dalam bidang ulum al-Quran (Esack, 2004: xiii).

Di Pakistan, Esack merasa prihatin karena menyaksikan sebuah tatanan sosial yang berlawanan dengan yang terjadi di Afrika Selatan. Jika di tanah kelahirannya, komunitas Muslim

menurut Rahman (1985: 3), alat yang selama ini digunakan untuk memahami dan menafsirkan al-Qur'an di kalangan umat Islam tidaklah tepat, karena cenderung menggunakan pendekatan 'atomistik' sehingga mengalami kegagalan dalam memahami al-Qur'an sebagai suatu kesatuan yang berjaln berkelindan. Di samping itu, prosedur penulisan mereka juga, dinilai Rahman, tidak dapat mengemukakan sudut pandang yang kohesif terhadap alam semesta dan kehidupannya. Umat Islam menghadapi dua permasalahan: *Pertama*, kurang menghayati relevansi al-Qur'an untuk masa sekarang, dan oleh karena itu mereka tidak dapat menyajikan al-Qur'an untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan umat manusia pada masa kini, dan *kedua*, ada kekhawatiran menyimpang dari pendapat-pendapat yang sudah diterima secara tradisional jika menyajikan al-Qur'an secara keseluruhan.

Di lain pihak, Rahman juga mengkritisi studi al-Qur'an yang dilakukan oleh kalangan non-Muslim (Barat) yang hanya memfokuskan pada tiga hal: *Pertama*, berusaha mencari pengaruh Yahudi-Kristen di dalam al-Qur'an. Misalnya, John Wansbrough dalam bukunya *Qur'anic Studies* (1977) yang menyatakan bahwa al-Qur'an adalah kitab yang mengikuti tradisi Yahudi karena tercipta di dalam suasana yang penuh dengan perdebatan sektarian Yahudi-Kristen, sekaligus merupakan sebuah ciptaan setelah kehadiran Muhammad. *Kedua*, mencoba untuk membuat rangkaian kronologis dari ayat-ayat al-Qur'an, seperti *Geschichte des Qorans* karya Noldeke-Schwally, *Introduction au Koran* dan *Le Probleme de Mahomet* karya R. Blachere, *Introduction to the Quran* karya Richard Bell, *Koran Kommentar* karya Rudi Paret, *Materials for the History of the Text of the Quran* karya A. Jeffery. *Ketiga*, bertujuan untuk menjelaskan aspek-aspek yang tertentu saja di dalam al-Qur'an. Sebagai contoh, *The Event of the Qur'an* dan *The Mind of the Qur'an* karya Kenneth Cragg, dan *The*

Development of the Meaning of Spirit in the Qur'an karya O' Shaughnessy (Rahman, 1980: xi).

Meski demikian, harus diakui pula bahwa secara tidak langsung, pemikiran-pemikiran di atas sebenarnya juga turut mempengaruhi kerangka dasar berpikir Rahman dalam membangun hermeneutika dan metodologi tafsirnya, seperti mengenai pentingnya pengetahuan terhadap latar belakang ayat-ayat al-Qur'an dan rangkaian kronologis suatu ayat untuk dapat benar-benar memahami maksud-maksud yang terkandung di dalam al-Qur'an.

Sejatinya sejak periode awal Islam, menurut Rahman, al-Qur'an telah dipahami secara historis dan dipandang sebagai suatu keutuhan yang padu dan koheren, yang unit-unit individualnya diperlakukan sebagai berkaitan secara intim dan substantif dengan kerangka religio-moral yang lebih luas.¹ Tetapi pada penghujung abad pertama Hijriah, cara memandang sumber-sumber normatif Islam berada dalam suatu proses transisi kepada pendekatan-pendekatan yang ahistoris, literalistis, dan atomistis. Pendekatan-pendekatan semacam ini telah memisahkan al-Qur'an dari akar kesejarahannya dan mereduksinya. Dalam proses ini citra al-Qur'an yang utuh, dinamis dan hidup telah terdisintegrasikan, dan menjadi kumpulan-kumpulan teks individual.

Posisi al-Qur'an yang begitu tinggi dalam pandangan Rahman menginspirasikannya supaya al-Qur'an tidak

¹ Contohnya, Umar bin al-Khaththab pernah menolak membagi-bagikan tanah kepada tentara-tentara muslim sebagai rampasan perang setelah penaklukan Irak. Kebijakan ini, tentu saja, bertentangan dengan praktek Nabi. Tetapi intuisi Umar adalah bahwa praktek Nabi tersebut tidak lagi bisa dijalankan dalam penaklukan wilayah suatu negeri. Namun karena desakan-desakan oposannya, Umar akhirnya merujuk al-Qur'an (QS, 59: 10) untuk mendukung pandangannya tanpa merujuk suatu ayat spesifik al-Qur'an tentang keadilan sosial dan perlakuan yang wajar (Rahman, 1985: 23-24).

bahwa al-Qur'an mampu menyelesaikan persoalan-persoalan yang dihadapi manusia.

Esack lahir di Wnyberg, Cape Town, Afrika Selatan pada tahun 1959, dan diasuh sendiri oleh ibunya. Ayahnya meninggalkan sang ibu ketika ia masih berumur dua minggu. Ibunya bekerja sebagai tukang cuci demi memenuhi kebutuhan anak-anaknya yang berjumlah enam orang. Sehingga, Esack hidup dalam kondisi yang miskin dan serba kekurangan bersama saudara-saudaranya.

Esack dibesarkan di kota Bonteheuvel, sebuah kota untuk orang kulit berwarna di Cape Flats, Afrika Selatan. Mereka dipaksa pindah ke tempat tersebut oleh Akta Wilayah Kelompok (Group Areas Act). Hukum Apartheid tersebut, yang diberlakukan pada 1952, menyisihkan tanah paling tandus di negeri itu bagi orang kulit hitam, keturunan India, dan kulit berwarna. Meski hidup dalam kondisi serba kekurangan, Esack tetap bersemangat untuk bersekolah meski tanpa sepatu dan harus berlari menyebrangi tanah bersalju ke sekolah agar kaki tak sempat membeku. Bahkan, ia bersama kakak terpaksa berkeliling mengetuk pintu meminta sepotong roti atau mengaduk-aduk tempat sampah demi mencari sisa apel atau yang semacamnya. Kota Bonteheuvel ini memiliki penduduk yang terdiri dari berbagai agama. Di samping agama Kristen dan Islam, ada agama Baha'i dan Yahudi. Hal ini mengilhami Esack dengan kesadaran akan kebaikan intrinsik dari agama lain, dan memunculkan benih-benih pluralisme dan solidaritas dalam diri Esack sejak kecil (Esack, "Aduk-aduk Tempat Sampah agar Bisa Makan," dalam Tabloid Detak, 2001: 26-27)

Penderitaan hidup yang dialami keluarga Esack adalah gambaran mikro dari derita rakyat Afrika Selatan pada umumnya akibat perlakuan diskriminatif rezim apartheid. Orang kulit putih yang secara nominal hanya berjumlah 1/6% dari total populasi rakyat Afsel menguasai dua pertiga

BAB VII
PEMIKIRAN DAN METODE TAFSIR AL-QUR'AN
FARID ESACK

A. Biografi Farid Esack

Maulana Farid Esack, atau yang lebih dikenal dengan Farid Esack, merupakan pemikir muslim asal Afrika Selatan, dan menjadi juru bicara bagi solidaritas atas nama kemanusiaan bagi semua orang. Fakta bahwa setiap orang adalah manusia harus didahulukan atas pertimbangan lainnya, termasuk agamanya. Karenanya, apapun agama seseorang, tidak serta-merta menurunkan derajatnya sebagai manusia.

Dalam pandangan Esack, al-Qur'an sebagai kitab suci pada hakikatnya telah memberikan pemihakan kepada kelompok lemah (*mustadh'afin*). Maka, apapun penafsiran seseorang atas Al-Qur'an harus berpihak kepada kaum *mustadh'afin*. Ia menegaskan bahwa penafsiran al-Qur'an harus dimaksudkan untuk membangun sebuah masyarakat egaliter, berkeadilan, berkesetaraan, dan tanpa rasialisme.

Dalam buku *Qur'an Liberation and Pluralism*, Esack banyak mengulas kisah pahit keluarganya yang pada akhirnya sangat mewarnai cara pandang pemikiran Esack di kemudian hari. Pola kehidupan Esack di Afrika Selatan, terutama pada masa politik Apartheid (politik berdasarkan ras), telah memberikan wawasan kemanusiaan (*horison of humanity*) bagi Esack. Ia kecewa terhadap sejumlah dogma keagamaan yang dijadikan legitimasi untuk melanggengkan penindasan dan kejemuannya terhadap kalangan konservatif yang tidak mau melihat kenyataan, bahwa masalah rasialisme dan sikap eksklusif yang berkembang di antara penganut agama-agama tidak akan memberikan solusi bagi masyarakat Afrika Selatan agar terlepas dari genggaman politik Apartheid. Ia meyakini

ditampilkan hanya sebagai sumber doktrin deskriptif bagi agama semata, melainkan juga sebagai alat analisis yang bahkan lebih luas dapat menjadi alat kritis. Banyak warisan keilmuan klasik yang dirumuskan oleh ulama tradisional dikritisi kembali oleh Rahman dengan menggunakan perspektif Qur'ani. Dalam hal ini, ia mengidentifikasi ajaran-ajaran asing yang telah mengakar dalam batang tubuh keilmuan Islam dan terbungkus seolah menjadi baju asli dari Islam itu sendiri. Ia membongkar setiap ajaran yang tidak selaras dengan ajaran al-Qur'an. Ini dilakukan dalam rangka upaya purifikasi ajaran Islam dari unsur-unsur asing yang akan merusak pesan orisinal al-Qur'an. Rahman (1985:3) mengungkapkan:

'Memang para filosof, dan seringkali para sufi, memahami al-Qur'an sebagai suatu kesatuan, tetapi kesatuan ini dikenakan kepada al-Qur'an (dan Islam pada umumnya) dari luar dan bukannya diperoleh dari kajian atas al-Qur'an sendiri. Sistem-sistem dan orientasi-orientasi pemikiran tertentu diadopsi dari sumber-sumber luar (tidak dengan sendirinya seluruhnya bertentangan dengan al-Qur'an tetapi secara pasti adalah asing dan tak jarang tidak sesuai dengannya), namun bagaimanakah pulasan yang tipis ini bisa menyembunyikan kenyataan bahwa struktur gagasan-gagasan dasarnya tidak diambil dari al-Qur'an sendiri.'

Dalam konteks otorisasi al-Qur'an ini, Rahman bahkan kerap memiliki pandangan yang berseberangan dengan dua kubu yang saling berseteru. Misalnya, ketika terjadi kontroversi antara para filsuf dengan para teolog di Abad pertengahan tentang kebangkitan kembali pada hari kiamat. Filsuf berpendapat bahwa yang dibangkitkan hanyalah jiwa. Sedangkan bagi teolog raga juga ikut dibangkitkan. Sekalipun kontroversi ini pada akhirnya melahirkan sikap pengkafiran

terhadap filsuf dari al-Ghazali, persoalan ini tidaklah selesai, sebab, seperti kata Rahman, baik filsuf maupun teolog memiliki kekeliruan dalam pola argumen dasar. Kesalahannya karena keduanya mengakui ide dualisme jiwa-raga, ide yang bersumber dari Yunani, bukan dari al-Qur'an (Sibawaihi, 2007: 40).

D. Pendekatan dan Metode Penafsiran Rahman

1. Pendekatan Historis-Sosiologis

Al-Qur'an dalam kenyataannya berselimutkan sejarah, sehingga untuk memahaminya meniscayakan untuk menggunakan pendekatan historis. Adapun pendekatan historis yang ditawarkan Rahman dalam menafsirkan teks-teks al-Qur'an disandarkan pada dua karakteristik yang ada dalam al-Qur'an itu sendiri. *Pertama*, sebelum memperkenalkan suatu ketetapan atau perubahan sosial, al-Qur'an terlebih dahulu mempersiapkan landasan yang kokoh bagi perubahan tersebut, barulah ketetapan itu diperkenalkan secara gradual. Misalnya, meski pernyataan al-Qur'an tentang riba dikeluarkan di Makkah, namun riba tidaklah dilarang secara legal hingga beberapa waktu kemudian di Madinah.

Karakteristik *kedua* adalah bahwa dalam hal legislasi al-Qur'an, menurut Rahman, adalah lazim memiliki latar belakang atau konteks historis yang oleh para mufassir disebut sebagai asbab an-nuzul. Pentingnya pendekatan historis ini dinyatakan oleh Rahman dalam artikel '*Interpreting the Qur'an*' yang diterbitkan Mei 1986 sebagaimana dikutip Amal (1996: 157-158) berikut:

Dalam kenyataannya, al-Qur'an itu laksana puncak sebuah gunung es yang terapung: sembilan persepuluh darinya terendam di bawah permukaan air sejarah dan hanya sepersepuluh darinya yang tampak di permukaan. Tidak satu pun dari orang-orang yang telah berupaya

contoh, bentuk lingkaran adalah bentuk ekspresi gambar teori Ibn Arabi mengenai hubungan antar nama Tuhan. *Allah* merupakan pusat lingkaran yang merepresentasikan alam, sedangkan nama-nama Tuhan lainnya yang tidak terhitung adalah bentuk yang diperluas dari pusat kepada semua titik lingkaran (Abu Zayd, 2003b: 106-111, Wahid, 2005: 202-207).

indah), dan *asma' al-jalal* (nama-nama yang agung). Kedua kategori tersebut merefleksikan aspek ontologi dan epistemologi realitas Ilahi. Kontemplasi terhadap nama-nama Tuhan dianggap sebagai bagian utama yang sangat penting dalam pengalaman spiritual mistik yang bertujuan mencapai pengetahuan langsung yang benar dari realitas Tuhan. Pengalaman semacam itu merupakan fakta sebuah perjalanan melalui nama-nama Tuhan yang seorang sufi mencapai sifat-sifat Tuhan yang berhubungan satu sama lain. Ketika akhirnya dia mencapai semua sifat 'Nama-nama yang Paling Indah', dia lebur ke dalam Tuhan yang tidak ada lagi dualitas antara yang tahu (*knower*) dan pengetahuan (*know*) atau tidak ada lagi keanekaragaman nama-nama dan sifat-sifat. Satu-satunya realitas yang tetap adalah keabsolutan Ilahi yang dirujuk dalam al-Qur'an oleh nama diri 'Allah'. Pada tingkatan sufi yang terakhir, praktik 'dzikr' kolektif mengucapkan nama-nama Tuhan dalam lingkaran semidansa mencapai tahap akhirnya dengan membaca nama 'Allah' secara berulang-ulang. Akhir dari semua tindakan dicapai dengan mengulang-ulang huruf pertama dan terakhir dari kata 'ah' yang menunjukkan kondisi peleburan.

Mengingat *asma* Allah adalah nama utama yang mencakup semua nama dan sifat Tuhan lainnya, nama tersebut tetap menjadi subjek sebagian besar interpretasi teosofis. Banyak literatur sufi yang disusun untuk menjelaskan berbagai signifikansi setiap huruf nama 'Allah'. Demikian juga, dalam kaligrafi, nama *Allah* diberikan, baik secara individu maupun sebagai pusat nama-nama Tuhan lainnya dalam sejumlah representasi artistik yang berbeda-beda. Beberapa representasi tersebut ada yang mengambil sebuah bentuk lingkaran, dan ada pula dalam bentuk persegi atau segitiga. Setiap bentuk representasi merupakan sebuah ekspresi artistik penjelasan sufi tertentu terhadap realitas Tuhan. Sebagai

memahami al-Qur'an secara serius dapat menolak (kenyataan) bahwa sebagian besar al-Qur'an mensyaratkan pengetahuan tentang situasi-situasi kesejarahan yang baginya pernyataan-pernyataan al-Qur'an memberikan solusi-solusi, komentar-komentar dan respon.

Pendekatan historis, menurut Rahman (1985: 5-6; 2000: 52), harus digunakan untuk menemukan makna teks al-Qur'an. Meski aspek metafisis bisa jadi tidak menyediakan dirinya untuk dikenakan penanganan historis ini. Karena, melalui pendekatan historis ini, al-Qur'an dikaji dalam tatanan kronologis, yang dimulai dengan penelitian terhadap wahyu-wahyu paling awal, yang dibedakan dari ketetapan-ketetapan dan institusi-institusi yang dibangun belakangan.

Langkah pertama yang dilakukan adalah melihat kembali sejarah yang melatarbelakangi turunnya ayat, sehingga dalam hal ini penting untuk menggunakan ilmu *asbab an-nuzul*. Atas dasar apa dan dengan motif apa suatu ayat diturunkan akan terjawab lewat pemahaman terhadap sejarah. Rahman berkeyakinan bahwa al-Qur'an bersifat universal, tetapi universalitasnya sering kali tidak terlihat ketika aspek historis diabaikan, yang pada akhirnya menjadikan al-Qur'an seakan hanya berlaku dan cocok bagi masyarakat ketika ia diturunkan.

Pendekatan historis hendaknya dibarengi dengan pendekatan sosiologis, yang khusus memotret kondisi sosial yang terjadi pada masa al-Qur'an diturunkan. Khususnya dalam ranah sosiologis ini, pemahaman terhadap al-Qur'an akan senantiasa menunjukkan elastisitas perkembangannya tanpa mencampakkan warisan historisnya. Al-Qur'an niscaya dapat diterima kapan dan di manapun. Dengan begitu, universalitas dan fleksibilitas al-Qur'an juga senantiasa akan terpelihara (Sibawaihi, 2007: 52-53).

2. Metode Double Movement

Metode *double movement* memang menjadi andalan Rahman dalam membangun metodologi penafsiran al-Qur'an. Metode ini tidak ditujukan pada hal-hal metafisis dan teologis. Ide dasar metode ini terumuskan dalam gagasannya tentang perlunya membedakan antara legal spesifik al-Qur'an dengan aspek ideal moralnya.

Maksud legal spesifik yaitu ketentuan hukum yang ditetapkan secara khusus, sedangkan ideal moral adalah tujuan dasar moral yang dipesankan al-Qur'an. Ideal moral ini lebih tepat untuk diterapkan daripada ketentuan legal spesifiknya. Sebab, ideal moral bersifat universal. Pada tataran ini al-Qur'an dianggap berlaku untuk setiap masa dan tempat (*shalih li kulli zaman wa makan*). Al-Qur'an juga dipandang elastis dan fleksibel. Sedangkan legal spesifiknya lebih bersifat partikular. Hukum yang terumus secara tekstual disesuaikan dengan kondisi masa dan tempat.

Rahman mengharapkan agar hukum-hukum yang akan dibentuk dapat mengabdikan kepada ideal moral, bukan pada legal spesifiknya. Meski ia menyadari rentannya unsur subyektifitas dalam menerapkan ini, namun dapat direduksi seminimal mungkin dengan menggunakan al-Qur'an itu sendiri, yakni dengan memahami alasan dan tujuan dasar yang melatarbelakangi turunnya pernyataan legal spesifik al-Qur'an, karena biasanya al-Qur'an memberikan alasan-alasan bagi pernyataan-pernyataan legal spesifiknya. Misalnya, kesaksian seorang lelaki dianggap cukup, sedangkan perempuan harus memerlukan dua orang saksi, mengapa? "Supaya wanita yang satu dapat mengingatkan wanita lainnya, jika ia melupakannya (QS. Al-Baqoroh: 282).

Pembedaan legal spesifik dari ideal moral mengandaikan pergerakan dalam dua arah yang saling bertemu (*double movement*). *Pertama*, dari situasi sekarang menuju ke masa

sama diaplikasikan pada epistemologi, yakni pengetahuan sebagai cahaya dan non pengetahuan sebagai kegelapan.

Selanjutnya, Abu Zayd menafsirkan ayat tersebut dengan diperkaya pandangan-pandangan dari para ulama seperti Abu Hamid al-Ghazali dan Ibn Arabi.

Fase kedua dari pemaparan linguistik ini tentang sifat-sifat dan nama-nama Tuhan: *Dia adalah Allah yang tiada Tuhan selain Dia, yang Maha Mengetahui yang gaib dan yang nyata. Dialah yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang. Di adalah Allah yang tidak ada Tuhan selain Dia, Raja Yang Maha Suci, Yang Maha Sejahtera, Yang Mengaruniakan keamanan, Yang Maha Memelihara, Yang Maha Perkasa, Yang Maha Kuasa, Yang Memiliki segala keagungan, Maha Suci Allah dari apa yang mereka persekutukan. Dia adalah Allah, Pencipta, Pembuat, Pembentuk, Yang Memiliki nama-nama yang paling indah. Semua langit dan bumi bertasbih kepada-Nya. Dia adalah Maha Perkasa dan Maha Bijaksana* (QS. Al-Hasyr: 22-24).

Di sini, didapati satu nama diri dan lima belas sifat yang seluruhnya disebut 'nama-nama Tuhan Yang paling Indah' (*al-asma al-husna*). Kemudian, nama dan sifat-sifat lainnya, disebutkan pada bagian lain dalam al-Qur'an, sebagai tambahan dari nama-nama di atas, yang mencapai 99. Hal ini merupakan puncak utama mistik muslim (sufi). Dugaan adanya nama rahasia, yakni Nama Agung yang hanya diwahyukan kepada orang beriman yang terpilih saja, yakni para Nabi dan sufi yang suci sehingga jumlah nama Tuhan mencapai angka bulat 100. Selain nama-nama diri, Tuhan (dalam bahasa Arab, Allah), semua nama Tuhan lainnya termanifestasikan dalam alam. Menurut Ibn Arabi, alam tidak lain kecuali aspek-aspek zhahir sifat-sifat Tuhan yang di dalam dirinya tidak lain, kecuali manifestasi zhahir realitas batin absolut Tuhan.

Asma Allah yang Paling Indah ini selanjutnya dibagi ke dalam dua kategori, yaitu *asma' al-jamal* (nama-nama yang

yang sangat luar biasa cahayanya oleh dirinya sendiri. Meskipun bentuk ekspresi tidak langsung ini dibuat untuk menspesifikkan pohon, kalimat tetap diakhiri dengan 'cahaya' yang merupakan subjek fokus ayat ini.

Konsep seluruh jagat raya sebagai cahaya yang beremanasi dari cahaya Tuhan dikembangkan dari ayat al-Qur'an ini. Meskipun sifat puitis struktur linguistik ini sangat jelas, pemahaman literalnya tetap berlaku. Hal ini mungkin dijelaskan oleh kenyataan bahwa jenis perumpamaan yang sangat rumit ini mengandung banyak sub persamaan selain bentuk-bentuk ekspresi tidak langsung, yang tidak dikenal di kalangan masyarakat Arab. Pernyataan awal ayat bahwa *Tuhan adalah cahaya langit dan bumi (Allah nur as-samawat wa al-ardh)* menjadikannya mudah untuk menafsirkan sebagian besar kosakata esensial seluruh ayat ini sebagai ekspresi mengenai aspek-aspek eksistensi (benda-benda) tertentu. Kosakata seperti pelita, relung, kelap-kelip bintang, pohon yang banyak dirahmati, minyak dan api diambil untuk menunjukkan tingkat perbedaan dan graduasi manifestasi cahaya Ilahi Tuhan.

Pernyataan terakhir ayat tersebut mendeskripsikan tentang sifat Tuhan sebagai '*cahaya di atas cahaya*' (*nurun 'ala nurin*), dan janji bahwa orang yang beriman dengan benar akan dibimbing menuju cahaya-Nya. Dengan demikian, pernyataan ini masuk akal bukan hanya untuk membicarakan seluruh jagat raya sebagai sebuah refleksi cahaya Tuhan namun juga untuk membicarakan pengetahuan Tuhan dari orang beriman sebagai iluminasi cahaya Tuhan yang dipancarkan ke dalam hatinya. Dengan demikian, secara teologis dan filosofis bisa dijelaskan bahwa cahaya Tuhan memiliki dua korelasi, yaitu aspek ontologi dan epistemologi. Jika eksistensinya ditetapkan sebagai cahaya Tuhan, tidak ada satu eksistensi pun yang ditetapkan tanpa cahaya-Nya atau melalui kegelapan. Kategorisasi yang

turunnya al-Qur'an; dan *kedua*, dari masa turunnya al-Qur'an kembali ke masa kini.

Gerakan pertama terdiri dari dua langkah, (1) pemahaman arti atau makna dari suatu pernyataan al-Qur'an dengan mengkaji situasi atau problem historis dimana pernyataan al-Qur'an tersebut turun sebagai jawabannya. Tentu saja, sebelum mengkaji teks-teks spesifik dalam sinaran situasi spesifiknya, suatu kajian umum mengenai situasi makro berkenaan dengan masyarakat, agama, adat, dan kebiasaan kehidupan secara menyeluruh di Arabia pada saat datangnya Islam, dan terutama di Makkah dan sekitarnya, harus dilakukan. (2) menggeneralisasi respon spesifik al-Qur'an atas konteks itu sembari menentukan tujuan moral-sosial umum yang diinginkan dibalik respon spesifik itu. Penelusuran semacam ini akan menghasilkan suatu narasi qur'ani yang koheren dari nilai-nilai dan prinsip-prinsip umum dan sistematis yang mendasari beragam perintah normatif.

Sesudah dua langkah pertama ini, dilanjutkan menuju gerakan kedua yang berbentuk perumusan ajaran-ajaran yang bersifat umum tersebut, dan kemudian meletakkannya ke dalam konteks sosio-historis yang kongkrit saat ini (Rahman, 1985:7).

Melalui metode ini, Rahman berupaya memahami alasan-alasan jawaban yang diberikan al-Qur'an dan menyimpulkan prinsip-prinsip hukum atau ketentuan umumnya. Dengan demikian, Rahman mengesankan lebih memilih signifikansi makna yang bersifat universal daripada makna tekstual yang terikat dengan peristiwa lokal-historis. Rahman tidak terikat kepada ungkapan tekstual semata, tapi kepada nilai-nilai substansial yang terkandung di balik ungkapan itu.

Contoh dari operasi metode *double movement* ini adalah berkenaan dengan ayat tentang poligami. Bagi Rahman,

sebenarnya yang dimaksudkan al-Qur'an adalah bukan praktik beristri banyak. Praktik ini tidak sesuai dengan harkat yang telah diberikan al-Qur'an kepada perempuan.

Al-Qur'an menyatakan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kedudukan dan hak yang sama. Maka, pernyataan al-Qur'an bahwa laki-laki boleh memiliki istri sampai empat orang hendaknya dipahami dalam nuansa etisnya secara komprehensif. Ada syarat yang diajukan al-Qur'an, yaitu menyangkut keadilan dalam rumah tangga. Syarat ini dalam asumsi Rahman sebenarnya merupakan indikasi kiasan untuk menggambarkan bahwa betapa laki-laki sulit bahkan tidak sanggup untuk melakukannya.

Untuk memahami pesan al-Qur'an ini, penelusuran sosio-historis hendaknya dilakukan. Masalah ini muncul sebenarnya berkait dengan para gadis yatim. Dalam ayat sebelumnya (QS. An-Nisa: 2) disebutkan:

Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah baligh) harta mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu makan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya tindakan (menukar dan memakan) itu adalah dosa yang besar.

Al-Qur'an melarang keras para wali untuk memakan harta anak yatim. Tema seperti ini sudah disampaikan al-Qur'an sejak di Makkah (QS. Al-An'am: 152; al-Isra': 34) dan ditegaskan lagi di Madinah (QS. Al-Baqarah: 220, 6, 10, 127). Setelah penekanan tidak dibenarkannya memakan harta para gadis yatim, al-Qur'an kemudian membolehkan para wali untuk mengawini mereka sampai empat orang. Tetapi, menurut Rahman, ada satu prinsip yang sering diabaikan dalam hal ini, yaitu:

Jika kamu takut tidak akan berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja (QS. An-Nisa: 3).

dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam kaca dan kaca itu seakan-akan bintang yang bercahaya seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang banyak dirahmati, yaitu pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur dan barat, yang minyaknya hampir-hampir menerangi walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya. Tuhan membimbing kepada cahaya-Nya siapa saja yang Dia kehendaki, dan Tuhan membuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Tuhan Maha Mengetahui segala sesuatu (QS. An-Nur: 35)."

Dalam ayat di atas, kita diposisikan berada dalam bentuk ekspresi 'perumpamaan', yaitu sifat Tuhan dibandingkan dengan cahaya. Cahaya Tuhan ini bukanlah cahaya biasa seperti yang kita kenal dalam kehidupan sehari-hari, namun jenis cahaya yang sangat luar biasa yang hanya bisa dirasakan melalui 'perumpamaan' lainnya. Perumpamaan ini diekspresikan dalam gaya linguistik yang sangat luar biasa untuk menggambarkan sifat cahaya Tuhan yang sangat luar biasa pula, yakni membandingkan secara langsung Tuhan dengan sebuah 'relung' (*misykat*) yang mendung sebuah pelita (*mishbah*) dalam kaca (*zujaja*) yang sangat bercahaya dengan sendirinya (seperti kelip-kelip bintang, *kaannaha kawkabun durriyyun*), maka dapat dipahami bahwa cahaya Tuhan dibandingkan secara tidak langsung dengan cahaya yang keluar dari pelita tersebut.

Pengganti penjelasan langsung tentang kesucian minyak yang digunakan dalam cahaya lampu itu, al-Qur'an tetap pada bentuk luar biasa yang bersifat tidak langsung, yaitu mengkaitkan pelita dengan pohon zaitun, bukan dengan minyak lampu, *yuqadu min syajaratin mubarakatin*. Ini merupakan cara menspesifikkan pohon itu karena ia bukan hanya pohon biasa, namun pohon yang banyak dirahmati yang tidak ada di alam semesta, baik di Timur atau di Barat, *la syarqiyyatin wa la gharbiyyah*. Pohon itu mampu menghasilkan sejenis minyak

pemaknaannya yang sentral (Abu Zayd, 1992: 193). Ini berarti sebagai teks linguistik, al-Qur'an sebagai teks agama berdiri tegak di atas kerangka kebudayaan yang terbatas (Arab), sehingga harus dipahami dengan piranti bahasa Arab yang digunakan oleh kebudayaan tersebut pada saat itu. Melalui pendekatan seperti ini, Abu Zayd menyakini bahwa pemaknaan teks yang dihasilkannya adalah ilmiah dan dapat menggambarkan unsur-unsur kebudayaan dalam masyarakat (Abu Zayd, 1995: 118).

Sebenarnya Abu Zayd mendasarkan pembacaan teks pada interpretasi realisme dan kesadaran ilmiah yang disebutnya sebagai "proyek penyelidikan". Proyek ini sejatinya bertujuan: Untuk memberikan penafsiran terhadap teks-teks keagamaan yang terbebas dari belenggu mitos dan khurafat, serta penafsiran literal yang sarat dengan aspek ideologis. Pengertian mitos dan khurafat di sini meliputi segala yang tidak dapat dijangkau oleh indera, tidak bisa dibuktikan secara ilmiah dan di luar nalar akal. Maka tidak mengherankan bila kemudian Abu Zayd menolak pengertian kata Jin, Syetan dan Sihir yang terdapat dalam al-Qur'an sebagai wujud yang independen dalam alam ini. Sebagai gantinya dia memberikan penafsiran metaforis (*majaz*) terhadap ketiga kata tersebut.

Penerapan metode penafsiran yang dirumuskan Abu Zayd terlihat salah satunya ketika ia menafsirkan QS. An-Nur: 35 dan QS. Al-Hasyr: 22-24.

Menurut Abu Zayd, ayat di atas pada hakekatnya merupakan pemaparan linguistik mengenai sifat-sifat Tuhan dalam al-Qur'an yang bisa didekati melalui dua bagian teks, yang kedua-duanya menguraikan salah satu fase realitas ketuhanan, yakni Tuhan dan sifat-sifat-Nya.

Untuk fase yang pertama, *al-Qur'an* mengatakan: *Tuhan adalah cahaya langit dan bumi: perumpamaan cahaya Tuhan adalah seperti sebuah lubang yang tidak tembus, yang di*

Dengan demikian, klausa tentang berlaku adil harus mendapat perhatian dan niscaya punya kepentingan lebih mendasar daripada klausa spesifik yang membolehkan poligami (Rahman, 1980:47-48). Jadi, pesan sejati al-Qur'an tidak menganjurkan poligami, tetapi justru memerintahkan sebaliknya, monogami. Inilah ideal moral yang hendak dituju al-Qur'an.

Jika selama ini hukum Islam telah membenarkan praktik ini, menurut Rahman sebagaimana dikutip Sibawaihi (2007: 77-78), hanya menunggu waktu yang tepat untuk menghapuskannya. Ini tergantung pada kondisi sosial yang siap untuk menerimanya. Bukankah kehadiran pesan-pesan al-Qur'an pada umumnya juga mengiringi tradisi dan budaya masyarakat di zamannya? Ideal moral al-Qur'an harus berkompromi dengan kondisi dengan kondisi aktual masyarakat Arab pada abad ke-7, ketika poligami berakar kuat dalam masyarakat, sehingga secara legal tidak bisa dicabut seketika sebab justru akan menghancurkan ideal moral itu sendiri. Dengan demikian, konsekuensi logis dari pernyataan-pernyataan al-Qur'an adalah bahwa dalam situasi yang normal poligami dilarang. Namun, sebagai lembaga yang sudah terlanjur ada, poligami diakui secara hukum, dengan pertimbangan bahwa jika lingkungan sosial telah memungkinkan, maka poligami akan dilarang.

3. Pendekatan Sintetis-Logis

Metode yang menekankan pentingnya penelusuran sosio-historis serta pembedaan legal spesifik ayat dari ideal moralnya sebagaimana terurai di atas, memunculkan persoalan manakala dihadapkan pada persoalan metafisis dan teologis. Dalam hal ini, Rahman menyatakan bahwa untuk pernyataan-pernyataan teologis atau metafisis dari al-Qur'an, latar belakang

spesifik turunnya wahyu tidaklah penting, sebagaimana untuk pernyataan-pernyataan yang bersifat sosial-hukum.

Stateman Rahman ini juga ditunjukkan secara faktual ketika ia menulis *Major Themes of the Qur'an* yang secara keseluruhan memuat aspek metafisis-teologis, maka prosedur yang lebih tepat digunakan yaitu pendekatan sintetis-logis. Ia menulis dalam pendahuluan buku tersebut:

Kecuali dalam penggarapan beberapa tema penting semisal aneka ragam komunitas agama, kemungkinan dan aktualitas mukjizat, serta jihad yang kesemuanya menunjukkan evolusi melalui al-Qur'an, prosedur yang dipergunakan dalam mensintesis tema-tema lebih bersifat logis daripada kronologis (Rahman, 1980: xi).

Pendekatan ini dimaksudkan untuk memahasi suatu tema (metafisis-logis) dengan cara mengevaluasi ayat-ayat yang berhubungan dengan tema yang dibahas atau tema-tema yang relevan dengan tema yang dibahas. Di sini, Rahman menekankan aspek keterpaduan wahyu sekaligus merupakan tindak lanjut dari kritisisme Rahman atas pendekatan ulama pada umumnya yang cenderung bersifat parsialistik dan atomistik, tanpa melihat keutuhan wahyu.

Sebagai contoh, tema tentang Tuhan. Tema ini sangat penting dan karenanya Allah (Tuhan) disebutkan dalam al-Qur'an lebih dari 2500 tempat, belum termasuk persamaan nama-nama Allah yang lain (Rahman, 2000: 7). Untuk membahas tema ini tidaklah semata-mata membahas Tuhan *an sich*. Tetapi mengkaitkan tema Tuhan dengan tema-tema yang relevan, semisal tema-tema kemakhlukkan. Pengandaianya adalah sebagai Tuhan tentu punya hamba, sebagai Khalik tentu punya makhluk, dan sebagainya. Dalam hal ini ada keterkaitan logis antara tema Tuhan dengan tema manusia, tema alam, tema malaikat, tema jin, tema setan atau tema iblis. Demikian juga

terhadap teks-teks keagamaan". Pengertian kata "kesadaran" (*wa'y*) di sini adalah segala aktivitas yang terus berkembang dan tidak mengenal bentuk kemapanan (formalisasi) (Abu Zayd, 1992: 16). Sedangkan maksud 'menumbuhkan kesadaran historis-ilmiah terhadap teks agama' (al-Qur'an) yaitu dilakukan dengan pendekatan linguistik. Pendekatan linguistik versi Abu Zayd tidak menempatkan peranan Pencipta Teks dalam menafsirkan teks, tapi peranan tersebut secara mutlak diserahkan pada pembaca teks (manusia), -dengan segala aspek sosial dan latar belakang historisnya. Dia juga menolak pendekatan *asbab al-nuzul* maupun *naskh wa mansukh*, karena diwarnai dengan unsur ideologi dan sekte tertentu (Abu Zayd, 1992: 189).

Corak penafsiran teks Abu Zayd lebih ditekankan pada superioritas data empiris dan menjadikannya sebagai landasan pokok berbudaya dan beragama. Dengan demikian, interpretasi dan makna teks tidak pernah berpenghujung, bahkan ia senantiasa berkembang seiring dengan berkembangnya realitas. Sebab teks berasal dari realitas, sehingga makna teks pun dengan sendirinya harus mengikuti perubahan realitas. Dengan menggunakan prinsip ini, maka makna teks al-Qur'an pun tidak pernah sampai pada makna final. Sebab menurut Abu Zayd yang bersifat final dan tetap hanyalah Allah.

Dengan menyelami realitas di sekitar teks, maka Abu Zayd mempromosikan mekanismenya dalam memaknai sebuah teks. Yaitu teks ditinjau dari latar belakang kondisi historisnya yang didukung oleh analisa linguistik. Inilah hakekat 'proyek penyelidikan ilmiah' versi Abu Zayd. Sebab teks-teks agama bukanlah solusi akhir melainkan sekedar kumpulan teks-teks linguistik, yang berarti bahwa teks-teks tersebut bersandar pada kerangka kebudayaan terbatas, yang sempurna pembuatannya (diproduksi) sesuai dengan aturan legal kebudayaan tersebut dan memposisikan bahasa sebagai sistem

teks-teks keagamaan yang paling tidak ilmiah dan objektif hingga saat ini.

Tidak mengherankan bila kemudian Abu Zayd menyayangkan peran para ulama abad ke-4 dan ke-5 H yang telah membuat kriteria maqbul-mazhmum (diterima-tercela) di bidang penafsiran. Menurutnya, kriteria tersebut hanyalah akal-akalan ulama Ahlussunnah kemudian Abu Zayd membenturkannya dengan beberapa tokoh Mu'tazilah (Abu Zayd, 1992: 181). Interpretasi rasional yang dimaksud Abu Zayd adalah corak pendekatan interpretasi yang dilakukan oleh golongan pencerah (*tanwiriyyun*) -- atau biasa disebut sebagai golongan sekuler. Sebab pada intinya sekularisme, Abu Zayd, tidak lain hanyalah ajaran tentang "interpretasi realistik dan pemahaman yang ilmiah terhadap agama" (*at-ta'wil al-haqiqi wa al-fahm al-'ilmi li ad-din*). Dengan demikian Abu Zayd menolak tegas tuduhan para fundamentalis Islam yang memandang golongan sekuler sebagai atheis (*mulhid*) yang memisahkan agama dari masyarakat dan kehidupan. Interpretasi teks-teks keagamaan, menurutnya adalah bagian dari pemikiran keagamaan. Pemikiran keagamaan hanya tunduk pada hukum yang mengatur gerak pemikiran manusia dan tidak berasumsi bahwa agama adalah sakral dan mutlak. Oleh karena itu, Abu Zayd melakukan pemisahan antara 'agama' dan 'pemikiran keagamaan'. Agama dimaknai sebagai kumpulan teks-teks suci yang tetap secara historis. Sedangkan pemikiran keagamaan adalah segala usaha ijtihad pemikiran manusiawi untuk memahami teks-teks agama, menginterpretasikannya dan menemukan maknanya yang terus berkembang seiring dengan berkembangnya zaman dan menurut ruang lingkungannya (Ghazali, 2004: 12).

Interpretasi rasional terhadap teks-teks agama, bagi Abu Zayd dapat direalisasikan dengan 'supremasi data empiris', yaitu dengan cara "menumbuhkan kesadaran historis-ilmiah

sebaliknya, ketika membahas salah satu di antara tema-tema kemakhlukan, pembahasan tentang Tuhan mutlak disertakan.

Melalui penerapan pendekatan ini, dimungkinkan untuk memahami tema teologis-metafisis tersebut secara utuh. Misalnya ketika berbicara tentang Tuhan dalam al-Qur'an tidak lagi digambarkan sebagai sosok yang kejam, melainkan Tuhan digambarkan sebagai suatu konsep yang terkait dengan konsep-konsep kemakhlukan. Keterkaitan ini berimplikasi pada lahirnya suatu hubungan fungsional yang sangat logis antara Tuhan, alam, manusia, dan semua makhluk.

4. Implikasi Metodologis Pemikiran Tafsir al-Qur'an Fazlur Rahman

Secara teoritis, metode penafsiran Rahman memberikan harapan akan munculnya suatu kepuasan religiusitas dan intelektual dalam menangkap ajaran agama secara utuh. Rahman telah menyajikan metodologi baru dalam menafsirkan al-Qur'an yang dinilai representatif untuk menyajikan ide-ide orisinal Islam. Langkah kerja metode penafsirannya tersebut diimplementasikan baik pada wilayah hukum dan sosial, serta masalah metafisis dan teologis.

Untuk wilayah hukum dan sosial, Rahman menerapkan pendekatan historis-sosiologis dan metode *double movement*. Sedangkan untuk masalah metafisis dan teologis, Rahman mengusulkan pendekatan sintetis-logis.

Melalui metode penafsiran sistematis yang ditawarkan Rahman di atas, dapat diurai beberapa implikasi metodologisnya sebagai berikut:

Pertama, dengan metode *double movement*, umat Islam akan mengetahui bahwa al-Qur'an selalu memberikan alasan bagi pernyataan legal spesifiknya. Ini menarik sebab hal tersebut sering dilupakan oleh umat Islam sendiri dan juga non-

muslim yang mengkaji al-Qur'an. Dengan pemahaman terhadap aspek ini, orang akan dituntun untuk menembus endapan sejarah yang selama ini terkubur oleh proses reifikasi atau distorsi yang panjang. Orang akan dibimbing untuk memahami sebuah realitas di balik legal spesifik tersebut, yakni ideal moral al-Qur'an, tujuan mendasar universal yang merupakan pesan sejati al-Qur'an.

Kedua, ditinjau dari aspek hukum, metode *double movement* berimplikasi pada proses elastisitas dan dinamisasi hukum Islam. Tradisi hukum Islam yang selama ini bersifat tertutup dan mandul dikaji kembali dengan cara mencermati akar-akar historis seluruh tradisi yang telah mapan tersebut dan selanjutnya menemukan tujuan dan sasaran substansial yang ada dalam teks hukum spesifik. Dengan demikian, yang harus ditegaskan adalah perbedaan antara syariah yang bersifat ideal moral dari hukum Islam atau fikih yang bersifat legal formal. Perbedaan ini dapat mengubah anggapan bahwa hukum Islam tidak bisa berubah.

Dengan perangkat teori dan metode tafsirnya tersebut, Rahman sejatinya telah menyuguhkan sebuah metodologi kritis dalam pengembangan keilmuan Islam. Ia telah menyeru umat Islam kontemporer untuk membenahi keilmuan Islam. Rahman telah menggugah umat Islam untuk selalu berpikir secara kritis dan senantiasa mencermati keilmuan dan agama Islam agar tidak keluar dari matrik orisinalnya, yaitu al-Qur'an (Sibawaihi, 2007: 121-123). Sebagai contoh, kasus hukuman bagi pencuri yang dinyatakan dalam al-Qur'an (QS. Al-Ma'idah: 38), yakni potong tangan.

Lazimnya, para ahli hukum klasik menafsirkan hukuman bagi apapun jenis pencurian adalah potong tangan, dan telah mencoba mendapatkan 'jalan keluar' dari pelepasan hukum potong tangan tersebut melalui 'pembebasan dakwaan' (*benefit of doubt*) dengan kemurahan hati yang luar biasa terhadap

dinyatakan telah menjelma menjadi kajian interdisiplin yang memerlukan penerapan ilmu-ilmu sosial dan humanitas.

Pembacaan teks-teks keagamaan (al-Qur'an dan Hadits), menurut Abu Zayd, hingga saat ini masih belum menghasilkan interpretasi yang bersifat ilmiah-objektif (*'ilmi-mawdhu'i*) (Abu Zayd, 1992: 6), bahkan terpasung dengan pewarnaan unsur-unsur mistik (*usthurah*) dan interpretasi literal yang mengatasnamakan agama. Kesimpulan Abu Zayd ini didasarkan pada pengamatannya terhadap fenomena dan gerakan perkembangan keagamaan (*zhahirah wa harakah al-madd al-dini*). Oleh karena itu, dalam mewujudkan interpretasi yang hidup dan saintifik terhadap teks-teks keagamaan, Abu Zayd menawarkan interpretasi rasional dan menekankan pentingnya kesadaran ilmiah (*wa'y 'ilmy*) dalam berinteraksi dengan teks-teks keagamaan. Hal ini dilakukan untuk membersihkan teks keagamaan dari unsur-unsur yang berbau mistik, khurafat dan bercorak interpretasi literal yang dihegemoni oleh aspek ideologis. Dengan dua pendekatan ini, Abu Zayd berusaha mewujudkan sebuah proyek penelitian terhadap teks-teks agama (Abu Zayd, 1992: 8).

Keterpasungan interpretasi yang dimaksudkan Abu Zayd adalah interpretasi yang tidak sejalan dengan tabiat dan sifat dasar teks, sehingga makna yang dihasilkannya tidak melalui mekanisme sebuah penafsiran. Baginya, corak interpretasi ini lebih menonjolkan unsur ideologi dari pada unsur keilmiah dan biasanya dimonopoli oleh kalangan fundamentalis yang mengabaikan indikasi peranan penguasa baik dalam isu-isu keadilan sosial, independensi ekonomi maupun politik. Kalangan pemasung interpretasi ini senantiasa beranggapan bahwa Islam adalah satu-satunya solusi (*al-Islam huwa al-hall*) dan menganggapnya sebagai komponen substantif-orisinal (*mukawwin jawhari ashil*) dalam pembentukan umat. Slogan seperti ini dipandang Abu Zayd sebagai 'problem' pembacaan

akhirnya, pemutlakan nisbinya penafsiran bermuara pada seruan Abu Zayd untuk meninggalkan kekuasaan teks-teks agama karena dianggap membelenggu kebebasan berfikir (Abu Zayd, 2003d: 146).

Pandangan Abu Zayd tentang al-Quran, kenisbian tafsir dan pemikiran keagamaan dapat dirangkum secara runtut sebagai berikut: Memberikan definisi dikotomis antara agama dan pemikiran keagamaan yang berbeda total antara satu dengan lainnya sebagai pintu masuk. Meragukan satu persatu kedudukan agama dan pemikiran keagamaan yang didefinisikan secara dikotomis. Agama yang dimaknai sekedar kumpulan teks suci, kemudian direlatifkan eksistensi kemutlakannya. Teks yang mutlak dan suci (dalam hal ini adalah al-Qur'an), hanyalah yang berada di *Lawhul Mahfuzh*. Teks suci tersebut tidak pernah diketahui oleh seorang muslim pun. Sehingga pada akhirnya, hanya menyisakan kenisbian dan meragukan kedudukan al-Quran. Sebab, teks-teks yang dipandang suci dan mutlak tersebut pada hakekatnya adalah teks atau agama sejarah, yang muncul pada suatu bangsa, pada suatu waktu dan identik dengan budaya bangsa tersebut pada saat itu. Sehingga sebagai agama atau teks sejarah, ia akan terus berkembang sesuai dengan tempat dan zamannya, relatif dan tidak bisa diklaim sebagai aturan yang mutlak dan tetap.

C. Metode Penafsiran Nashr Hamid Abu Zayd

Abu Zayd, dalam Ichwan (2003: 59-60) menekankan pentingnya memfokuskan dirinya pada problem pemahaman teks. Dikatakan problem, mengingat sejak awal diwahyukannya, al-Qur'an dirasa sulit untuk dipahami dan dijelaskan. Problem tersebut semakin rumit manakala Rasulullah wafat, sehingga tidak ada lagi otoritas tunggal yang menggantikannya. Oleh sebab itu penggunaan hermeneutika dalam studi al-Qur'an tidak bisa diabaikan lagi. Bahkan saat ini, hermeneutika al-Qur'an

seluruh kasus yang mereka sebut *hudud*. Hal ini, tentu saja, berarti bahwa siapa pun yang benar-benar bersalah memiliki peluang untuk tidak mendapat hukuman sama sekali, karena—menurut mereka—tidak ada hukuman lain, yang dapat menggantikan hukuman/*hudud* tersebut. Jika terdapat hukum—dan hukum yang bersifat Ilahiah di dalamnya—yang diaplikasikan secara ketat, maka kejahatan moral yang ditempa oleh situasi serupa itu menjadi nyata.

Di zaman modern, menurut Rahman, banyak upaya lain guna menafsirkan ayat ini. Ungkapan potong tangan (*qath' al-yad*) bisa dipahami secara metaforis, yakni membuatnya tidak mungkin bagi orang yang mencuri atau meletakkannya 'di balik jangkauan mereka' melalui terpenuhinya kebutuhan ekonomi.

Adapun dasar pengalihan pemahaman kepada makna metaforis adalah bahwa secara historis-sosiologis, potong tangan telah menjadi praktek yang telah berlaku di kalangan suku-suku sebelum Muhammad dan diadopsi oleh al-Qur'an. Dalam konsep pencuri, terdapat dua unsur utama: Pengambilan secara semena-mena entitas ekonomi dan pelanggaran milik pribadi. Dalam *setting* kesukuan, hak milik sangat erat berhubungan dengan aksentuasi perasaan harga diri manusia, dan pencurian secara khusus dianggap, tidak hanya sebagai kejahatan ekonomi, tetapi juga kejahatan-kejahatan melawan nilai-nilai harga diri manusia dan sanksi pelanggaran-pelanggarannya.

Meski demikian, dalam masyarakat urban yang maju, terdapat pergeseran yang nyata dalam hal penilaian, dan pencurian lebih dianggap dalam hubungannya dengan ekonomi sebagai penghilangan hak milik orang oleh si pencuri secara tidak sah demi menggunakan aset atau fasilitas ekonomi tertentu.

Izzuddin ibn Abdussalam, sebagaimana dikutip Rahman (2000: 56), telah mencatat bahwa 'di masa kita ini banyak orang

memiliki kecenderungan untuk memaafkan pencuri karena simpati kepadanya'. Pergeseran nilai yang nyata ini, menurut Rahman, turut menuntut adanya perubahan hukuman.

Ketiga, pesan-pesan al-Qur'an dalam bidang metafisika dan teologi, maka melalui pendekatan sintetis-logis yang diusung Rahman, menjadi dapat dieksplorasi seutuhnya. Pendekatan ini penting sebab jika ayat-ayat metafisis dan teologis yang umumnya dijumpai berserakan di dalam al-Qur'an tidak dikumpulkan dalam suatu evaluasi yang bersifat logis, mengakibatkan sulit sekali untuk ditangkap makna dan pesan sejati al-Qur'an tentangnya.

Sebagaimana telah diurai di atas ketika menjelaskan mengenai pendekatan sintetis-logis yang ditawarkan Rahman untuk membahas hal-hal metafisis dan teologis dalam al-Qur'an, dapat dipahami bahwa pembahasan Rahman tentang Tuhan meniscayakan pembahasan tentang makhluk-Nya, terutama manusia dan alam semesta. Ada keterkaitan logis di dalamnya, disebabkan ketika sebagian orang memahami konsep-konsep ini secara tidak utuh maka misinterpretasi akan terjadi, mengingat penafsiran yang dihasilkan bisa jadi malah menggambarkan ketuhanan al-Qur'an sebagai suatu konsentrasi kekuatan semata, bahkan sebagai kekuatan yang kejam atau 'zhalim'.

Keempat, metode penafsiran Rahman mengimplikasikan penegakan etika sosial bagi umat Islam yang diinspirasi dari al-Qur'an. Mengutip pendapat Sibawaihi (2007: 128-133) dan Amal (1996: 206-215), hal ini berkaitan erat dengan al-Qur'an—yang dalam pandangan Rahman—merupakan dokumen untuk manusia, bukan risalah tentang Tuhan. Yang menjadi fokus perhatian al-Qur'an adalah perilaku manusia.

Selama ini, al-Qur'an sering dipahami sebagai rumusan hukum semata. Atau sebaliknya, diperlakukan hanya untuk membincangkan masalah teologi. Karena itu mesti ditegaskan

penerima terhadap teks yang bervariasi dari satu pembaca ke pembaca yang lain.

(d) Teks al-Qur'an sendiri yang menyatakan bahwa ia mencakup ayat-ayat yang jelas (*ayat muhkamat*) yang merupakan tulang punggung Kitab tersebut dan ayat-ayat yang samar (*ayat mutasyabihat*) yang harus diinterpretasikan menurut ayat yang jelas. Tidak terdapat konsensus di antara ulama Islam tentang bagian manakah dari dua macam ayat-ayat tersebut, namun yang ada hanyalah kesepakatan bahwa Teks adalah ukuran terhadap dirinya sendiri dan karenanya makna sebuah ayat harus ditetapkan dari sudut pentunjuk/tanda yang ada di dalam al-Qur'an. Dengan demikian, pembaca tidak hanya mengidentifikasi ayat-ayat 'ambigu' tetapi juga menentukan ayat-ayat yang 'jelas' yang menjadi 'kunci' penjelasan bagi ayat-ayat 'ambigu', Kaum Mu'tazilah misalnya menggunakan konsepsi metafor (*majaz*) sebagaimana digunakan dalam komunikasi verbal manusia untuk menafsirkan ayat-ayat ambigu dalam al-Qur'an. Karena apa yang dianggap 'jelas' oleh Kaum Mu'tazilaj, dianggap 'ambigu' oleh lawan-lawannya dan begitupun sebaliknya, *ta'wil* dianggap sebagai sisi lain yang tidak dapat dipisahkan dari *tanzil* (Abu Zayd, 2003a). Kejelasan/keambiguan merupakan karakteristik tekstualitas sebagaimana penjelasan dan/atau penafsiran (Abu Zayd, 2003b: 90-92; 2005: 41-56; Cooper, 2002: 202-203).

Selain itu, Abu Zayd juga menilai al-Qur'an secara dikotomis yang memiliki dua dimensi; dimensi historis (nisbi) dan dimensi ketuhanan (mutlak), Abu Zayd mempertanyakan: Apakah setiap yang termaktub dalam al-Quran adalah firman Allah yang harus diaplikasikan? Pertanyaannya ini dijawabnya dengan menganalogikannya pada Bibel dalam pandangan Kristen, tulisnya: "*According to Christian doctrine, not everything that Jesus said was said as the Son of God. Sometimes Jesus behaved just as a man*" (Abu Zayd, 2004: 174-175). Pada

Dalam pandangan Abu Zayd, tekstualitas al-Qur'an sebenarnya telah ditegaskan oleh al-Qur'an sendiri, yaitu:

(a) karena setiap teks secara tersurat maupun tersirat mengungkapkan cirinya sendiri. Allah memilih Nabi Muhammad untuk menjadi utusan-Nya, rasul Allah, guna menyampaikan pesannya, yakni Islam. Pesan ini pada dasarnya diungkapkan dalam al-Qur'an, yang tidak dikirim begitu saja sebagai sebuah kitab, namun diwahyukan secara lisan secara bertahap kepada Nabi. Proses pewahyuan ini tidak lain kecuali sebuah tindakan komunikasi yang secara alami mencakup pembicara, dalam hal ini Allah, dan penerima, dalam hal ini Nabi Muhammad, kode komunikasi, dalam hal ini bahasa Arab, dan perantaranya adalah *ruh al-quds* (Jibril). Hal ini menunjukkan bahwa hanya ada kemungkinan tiga tipe komunikasi verbal dari Allah kepada manusia, dalam al-Qur'an: melalui wahyu, atau dari belakang tabir, atau dengan mengutus utusan untuk mengungkapkan apa yang Ia kehendaki. Karena kata 'wahyu' secara semantik sepadan dengan Firman Allah dalam al-Qur'an, dan karena al-Qur'an adalah sebuah pesan, sudah selayaknya hal ini tidak mengganggu umat Islam untuk menghadapi pesan tersebut sebagai teks.

(b) kenyataan bahwa struktur al-Qur'an, yakni susunan surat dan ayatnya (*tartib al-suwar wa al-ayat fi al-mushhaf*) tidak sama dengan aturan kronologisnya (*tartib an-nuzul*).

(c) Salah satu ilmu-ilmu al-Qur'an (*ulum al-Qur'an*) yang berkaitan dengan korelasi antara ayat-ayat dan surat-surat (*ilm al-munasabah bayn al-ayat wa al-suwar*) dan memberi penafsir atau pembaca interaksi aktif dengan teks, karena dalam korelasi-korelasi ini melekat kemungkinan-kemungkinan yang bisa disimpulkan dalam proses pembacaan. Pembongkaran korelasi-korelasi antara ayat-ayat dan surat-surat tidak berarti kepastian hubungan-hubungan yang tertutup atau permanen di dalam teks, namun lebih merupakan ekspresi respon sang

etika al-Qur'an yang akan menyuguhkan sebuah keselarasan dalam segala hal. Etika al-Qur'an adalah etika yang terbebas dari segala kepentingan. Etika yang bertumpu pada humanitas itu sendiri, tetapi tetap berpegang pada nilai-nilai transendental ilahi.

Meski perumusan teori etika al-Qur'an tidak sepenuhnya terlaksana, karena dia dipanggil oleh Allah Yang Maha Kuasa, ide fundamental yang mendasari teori etika sosial Rahman dapat teridentifikasi dari konsepsi-konsepsi awalnya tentang tiga kata kunci yang menurutnya akan membentuk etika al-Qur'an yang integral:

1. *Iman*. Kata ini tidak bisa disamakan dengan pengetahuan intelektual dan rasional. *Iman* merupakan masalah hati nurani, yang harus bermuara pada tindakan. Karena itu, pemisahan antara iman dengan tindakan adalah sesuatu yang absurd. *Iman* selalu digandengkan dengan amal saleh. Sebab, amal saleh hendaknya berakar dari iman. Jika tidak, maka kesalehannya hampir-hampir tidak berarti.
2. *Islam*. Kata ini integral dengan *iman*. Sebab, penyerahan yang sejati mustahil dilakukan tanpa adanya iman. *Islam* adalah perwujudan lahiriah, konkret, dan terorganisasi dari iman, melalui suatu komunitas sosial normatif. Karena itu, anggota masyarakat haruslah didasarkan pada iman dan hal-hal yang mengalir dari keimanan tersebut—seperti beriman kepada Nabi-nabi, kitab-kitab Allah, Malaikat, dan Hari Akhir—yang menjelma dalam komunitas sosial itu. Bahkan, menurut Rahman, kata *iman* dan *islam* adalah identik dan digunakan secara ekuivalen dalam berbagai ayat al-Qur'an baik dari periode Makkah ataupun Madinah (QS. Ali Imran: 52 & 84, al-Ma'idah: 111, az-Zukhruf: 69, al-Qashash: 52-53). Ayat-ayat tersebut juga menunjukkan bahwa di Madinah,

kata *Islam* digunakan baik dalam pengertian penyerahan diri kepada Tuhan ataupun nama agama Muhammad dan komunitasnya.

3. *Taqwa*. Kata ini sentral dalam konsep etika al-Qur'an. Jika *iman* berhubungan dengan kehidupan batin, dan *islam* berhubungan dengan perilaku lahiriah, maka *taqwa* mencakup keduanya. Ayat-ayat al-Qur'an mendukung pandangan bahwa *taqwa* adalah suatu ideal yang harus dituju, dan yang memainkan fungsi untuk memungkinkan manusia mencermati dirinya secara tepat, dan menghindari kesalahan serta memburu kebenaran. Di sini, Rahman mencoba memahami tiga istilah pokok yang sering disebut dalam al-Qur'an, dan memosisikannya dalam bangunan kajian sosio-moral, serta berusaha menegakkan sebuah etika sosial yang bersumber dari al-Qur'an. Etika sosial yang tidak hanya bertumpu pada kesalehan pribadi, tetapi mengacu pada penegakan nilai-nilai moral dalam masyarakat.

Kelima, penerapan metode penafsiran Rahman yang tidak bisa dilepaskan dari gagasan-gagasan pembaruan yang dibawanya sewaktu menetap di Pakistan juga dengan jelas memperlihatkan upaya Rahman dalam memahami tujuan-tujuan al-Qur'an dan mengimplementasikannya dalam konteks kekinian yang konkret. Seperti, gagasan tentang zakat sebagai pajak. Rahman (1979: 52 & 1980: 40-41) menyarankan bahwa struktur perpajakan sebaiknya dirasionalkan dan diefisienkan dengan menerapkan kembali zakat, membenahi kembali tarifnya disesuaikan dengan kebutuhan anggaran belanja negara, dan memperluas cakupannya kepada sektor investasi kekayaan sehingga dapat memperbaiki motivasi Islami para pembayar pajak dan meminimalkan pengelakan pembayaran pajak. Saran Rahman ini didasarkan pada penafsirannya

Beberapa karya Abu Zayd, di antaranya adalah: *The al-Qur'an: God and Man in Communication* (Leiden, 2000); *Al-Khitab wa at-Ta'wil* (Dar al-Beidah, 2000); *Dawair al-Kawf Qira'ah fi al-Khitah al-Mar'ah* (Dar al-Beidah, 1999); *An-Nahs as-Sultah al-Haqiqah: al-Fikr ad-Diniy bayna Iradat al-Ma'rifah wa Iradat al-Haymanah* (Cairo, 1995); *At-Tafkir fi Zaman al-Tafkir: Didda al-Ahl wa az-Zayf wa al-Khurafah* (Cairo, 1995); *Naqd al-Khitab ad-Diniy* (Cairo, 1994); *Mafhūm an-Nash: Dirasah fi 'Ulum al-qur'an (1994)* (Cairo, 1994); *Falsafat at-Ta'wi!: Dirasah fi at-Ta'wi! al-Qur'an 'inda Muhyiddin Ibn 'Arabiyy* (Beirut, 1993); *Al-Ittijah Al-'Aqli fi Al-Tafsir: Dirasah fi Qadhiyyat Al-Majaz fi Al-Qur'an 'inda Al-Mu'tazilah* (Beirut, 1982).

B. Pandangan Abu Zayd terhadap al-Qur'an

Dalam pandangan Abu Zayd, al-Quran sebagai sebuah teks, pada dasarnya merupakan produk budaya. Maksudnya adalah bahwa teks terbentuk dalam realitas dan budaya dalam rentang waktu lebih dari dua puluh tahun. Apabila teks tersebut terbentuk dalam realitas dan budaya, maka banyak unsur dan hal yang memiliki peran dalam membentuk teks-teks tersebut. Terjadilah dialektika yang dinamis antara teks dengan kebudayaan. Dalam pada itu, al-Qur'an merupakan fenomena sejarah yang tunduk pada peraturan sejarah (Abu Zayd, 2003: 210). Maka sebagai 'suatu' yang sudah mensejarah dan terealisasi dalam dunia yang temporal-terbatas, al-Qur'an juga bersifat temporal-historis dan harus dipahami dengan pendekatan historis.

Abu Zayd juga memandang al-Quran merupakan teks linguistik yang tidak dapat melepaskan dirinya dari aturan bahasa Arab yang dipengaruhi oleh kerangka kebudayaan yang melingkupinya. Dengan demikian, pemaknaannya selalu mempunyai korelasi dengan latar belakang zaman, ruang historis dan latar belakang sosialnya (Abu Zayd, 2000: 92).

bulan sebelum genap 50 tahun usia Abu Zayd. Setelah satu bulan menikah, 9 Mei 1992, Abu Zayd mengajukan promosi untuk mendapatkan profesor penuh di Universitas Kairo. Untuk keperluan tersebut, ia menyerahkan bukunya *Naqd Al-Khitab Al-Dini*, yang merupakan kumpulan artikel yang ia tulis semasa tinggal di Jepang, dan buku *Al-Imam Asy-Syafi'i*, serta sebelas paper karya tulis lainnya kepada panitia penguji. Namun, panitia akhirnya menolak promosi tersebut, dan berbuntut panjang sehingga sempat memunculkan tragedi dan kasus besar yang dikenal dengan "Kasus Abu Zayd".

Pada tahun 1995, dia dipromosikan untuk menduduki jabatan profesor, tetapi kontroversi keagamaan seputar karya akademisnya, membawanya pada keputusan murtad di pengadilan dan ditolak pengangkatannya. Setelah mengaku adanya ancaman mati dari berbagai pihak, pada tanggal 23 Juli 1995 Abu Zayd dan istrinya memutuskan untuk hengkang dari Mesir dan berdomisili di Belanda hingga sekarang (www.qantara.com). Di negeri Belanda, Abu Zayd dihormati sebagai ilmuwan besar dalam bidang studi al-Quran, dianugerahi gelar profesor di bidang bahasa Arab dan studi Islam dari Leiden Universiteit di Amsterdam selatan. Selain itu dia juga membimbing mahasiswa S2 dan S3 di Universitas Leiden (termasuk beberapa di antaranya adalah para mahasiswa dari Indonesia), dan aktif terlibat dalam proyek riset tentang hermeneutika Yahudi dan Islam sebagai kritik kultural, bekerja pada tim "Islam dan Modernitas" di Institute of Advanced Studies of Berlin (*Wissenschaftskolleg zu Berlin*) (Abu Zayd, 2003b: 17-30 & 207).

Pada tahun 2005, dia menerima "*the Ibn Rushd Prize for Freedom of Thought*", Berlin, sebuah penghargaan atas usahanya mengkampanyekan 'kebebasan berfikir' di Mesir (www.wikipedia.org).

terhadap rincian distribusi zakat dalam QS. At-Taubah: 60,² yang menurutnya mencakup seluruh aktifitas negara.

Pandangan Rahman yang cenderung menyamakan antara zakat dan pajak selaras dengan prinsip keadilan sosial dan ekonomi. Lebih jauh, ia menegaskan bahwa *zakat* merupakan satu-satunya 'pajak' kesejahteraan sosial dalam pengertiannya yang luas diundangkan oleh al-Qur'an. Nabi kemudian menetapkan tarifnya yang diselaraskan dengan kebutuhan normal masyarakatnya. Sementara itu, kebutuhan masyarakat modern dewasa ini telah berkembang sangat luas. Pendidikan, komunikasi, dan skema-skema perkembangan lainnya, kini dipandang sebagai kebutuhan mutlak kesejahteraan sosial modern. Dengan pertimbangan semacam ini, Rahman menyarankan perlunya penyesuaian tarif zakat dengan dengan kebutuhan-kebutuhan modern serta aplikasinya sebagai pengganti pajak-pajak sekular di negara-negara Islam.

² QS. At-Taubah: 60 ini terjemahannya adalah sebagai berikut: "Sesungguhnya zakat-zakat itu, diperuntukkan bagi orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para mu'allaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai sesuatu ketetapan yang diwajibkan Allah; dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana." Dikutip dari *al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Saudi Arabia: Mujamma' al-Malik Fahd li Thiba'at al-Mushhaf, 1424 H.), h. 288.

BAB II PEMIKIRAN DAN METODE TAFSIR AL-QUR'AN MOHAMMED ARKOUN

A. Biografi Arkoun

Mohammed Arkoun dilahirkan di Taorirt-Mimoun, Kabilia, al-Jazair, pada 1 Februari 1928. Wilayah Kabilia terdiri dari Kabilia Besar (dengan luas sekitar satu juta hektar) dan Kabilia kecil. Penduduknya hidup dari hasil pertanian (buah tin dan zaitun), menggembala ternak, dan berdagang kerajinan tangan.

Secara sosio-kultural, penduduk Kabilia tidak mengenal tata-tulis. Masyarakat yang berdomisili di daerah itu hanya mengetahui bahasa lisan. Al-Jazair sendiri, secara politis—khususnya ketika Arkoun lahir dan dibesarkan—berada di bawah kekuasaan Perancis. Mengingat Perancis melakukan kolonisasi dan menguasai negara ini sejak 1830.

Namun, berbeda dengan Arkoun, meskipun ia dilahirkan di Kabilia, Arkoun mengenal dengan baik tulisan, terutama bahasa Arab dan Perancis, disamping ia menguasai dengan baik bahasa yang tidak tertulis di Kabilia yang merupakan alat untuk mengungkapkan tradisi dan nilai yang sudah ribuan tahun nilainya. Karena kemampuannya dalam ketiga bahasa tersebut, Arkoun mendapat kesadaran bahwa bahasa lebih dari sekedar sarana teknis untuk mengekspresikan diri, yang dapat diganti bahasa lain tanpa masalah apapun. Setiap bahasa mempunyai latar belakang sendiri. Misalnya, bahasa Arab yang dipandang sebagai bahasa agama, sedangkan bahasa Perancis merupakan bahasa administrasi pemerintahan dan pendidikan (Arkoun, 2001: vi).

Arkoun berpandangan bahwa terdapat banyak hal yang tidak bisa diungkapkan dalam bahasa Arab, tetapi tersedia dalam bahasa Perancis. Sebagai contoh, kata 'mitos' (*myth*),

Majaz fi Al-Qur'an 'inda Al-Mu'tazilah" berhasil dipertahankannya.

Selain mengajar dan memberikan kuliah, ia juga aktif memberikan kursus bahasa Arab untuk para ekspatriat yang ada di *Centre for Diplomats*, juga di Kementerian Pendidikan (1976-1978). Pada 1978 pula, minat besarnya terhadap kajian sastra dan linguistik juga pergulatannya dengan dunia bahasa makin ekstensif dilakukannya setelah dirinya berhasil mendapatkan beasiswa dari *Centre for Middle East Studies* di Universitas Pennsylvania, Philadelphia, Amerika Serikat.

Tahun 1981, Nashr Hamid berhasil memperoleh gelar Ph.D dengan predikat cumlaude, dalam disiplin studi Islam dan bahasa Arab. Ia mengetengahkan disertasi dengan konsern pada hermeneutika, yang masih seturut dengan karir akademik sebelumnya. Disertasinya berjudul *Falsafat At-Ta'wil: Dirasah fi Ta'wil Al-Qur'an 'inda Muhyiddin ibnu 'Arabi* (Filsafat Takwil: Studi Tentang Hermeneutika Al-Qur'an Menurut Muhyiddin ibn 'Arabi), yang kemudian diterbitkan pada dua tahun berikutnya. Setelah memperoleh gelar doktor, Abu Zayd dipromosikan sebagai asisten professor satu tahun kemudian. Pada tahun yang sama ia juga meraih penghargaan 'Abd Al-'Aziz Al-Ahwani Prize for Humanities karena konsernnya selama ini dalam bidang humanitas dan budaya Arab. Pada tahun-tahun berikutnya, antara 1985-1989, Abu Zayd menjadi professor tamu di Osaka University of Foreign Studies Jepang. Selama di Jepang, ia banyak menghasilkan karya tulis berupa artikel dan sebuah buku berjudul *Mafhum An-Nash: Dirasah fi 'Ulum Al-Qur'an* (Konsep Teks: Kajian atas Ilmu-Ilmu Al-Qur'an), yang merupakan pondasi bangunan idenya bagi penafsiran al-Qur'an yang objektif dan ilmiah. Pada tahun 1992, Abu Zayd menikahi Prof. Dr. Ibtihal Ahmad Kamal Yunis, professor Bahasa Perancis dan Sastra Perbandingan Universitas Kairo. Pernikahan tersebut diselenggarakan pada bulan April, kira-kira kurang tiga

itu juga, ia berhenti dari pekerjaannya sebagai teknisi di Dinas Perhubungan, dan secara berangsur-angsur wataknya sebagai seorang teknisi bermetamorfosis menjadi seorang akademisi tulen.

Sebagai dosen baru, Abu Zayd tak luput dari kebijakan baru yang ditetapkan pimpinan jurusan di fakultasnya. Yaitu ketentuan untuk mengambil studi Islam bagi mereka yang akan menempuh studi Master maupun Doktor. Ia pun banting setir, dari mengambil studi linguistik dan kritik sastra murni menjadi studi Islam, dan pilihannya jatuh pada konsentrasi studi al-Qur'an. Sebelumnya, ia sempat ragu apakah tetap mengambil kajian ini atau tidak. Kekhawatirannya amat beralasan dengan melihat latar belakangnya dalam mengambil studi ini. Minat besarnya terhadap kritik sastra dan linguistik tidak dapat dilepaskannya begitu saja. Menurutnya, dengan sastra manusia dapat membuka pikiran hingga tercerahkan. Sebab itu, dalam mengambil studi Islam ia menghendaki untuk mendekatinya lewat kajian sastra maupun linguistik yang berangkat dari analisis wacana. Namun pengalaman Muhammad Ahmad Khalafullah yang juga menggunakan pendekatan kritik sastra (literer) atas narasi al-Qur'an untuk keperluan disertasinya, yang akhirnya mengalami problem serius, kerap menghantuinya. Pengalaman seperti Muhammad Ahmad Khalafullah tentu saja tidak ia kehendaki, tetapi minatnya yang begitu besar juga tak kuasa untuk ia tepis. Akhirnya ia memasang diri untuk terus maju melakukan studi al-Qur'an dengan mengkhhususkan pada problem interpretasi dan hermeneutika.

Pada tahun 1975, Abu Zayd menempuh studi di American University dengan bermodalkan beasiswa dari Ford Foundation. Selang dua tahun (1977) gelar MA berhasil diraihinya dengan predikat cumlaude, setelah tesisnya yang berjudul "*Al-Ittijah Al-'Aqli fi Al-Tafsir: Dirasah fi Qadhiyyat Al-*

yang menurut Aekoun tidak ada terjemahnya dalam Bahasa Arab. Seandainya diterjemahkan dengan *usthurah* sebagaimana yang termaktub dalam ayat *asathir al-awwalin*, maka maknanya menjadi negatif. Padahal menurut Arkoun, mitos sangat penting dalam masyarakat mana pun. Bahkan al-Qur'an sendiri mengandung susunan mitis (unsur *usthurah*) di dalamnya. Susunan mitis dalam kitab suci itu tentu saja tidak mengandung makna negatif. Karena itulah, banyak pemikiran Arkoun yang sulit diungkapkan dengan kosakata Arab secara memadai, karena memang belum dipikirkan oleh bangsa Arab dan umat Islam pada umumnya (Suadi Putro, 1998: 11-15).

Adapun riwayat pendidikan Arkoun sejak sekolah dasar di Kabilia. Kemudian melanjutkan sekolah menengahnya di Oran yang terletak di Aljazair bagian barat. Setamat SMA ia belajar bahasa dan sastra Arab di Universitas Aljir (1950-1954) sambil mengajar bahasa Arab di SMA di al-Harrach, yang terletak di pinggiran ibu kota Aljazair.

Pada saat terjadi peperangan demi pembebasan Aljazair dari penjajahan Perancis (1954-1962), Arkoun mendaftarkan diri sebagai mahasiswa di Paris. Sejak itulah ia menetap di Perancis. Sehingga, semakin intensif interaksinya dengan budaya Perancis. Meski demikian, minatnya dalam bidang bahasa dan sastra Arab tidak berubah. Pada perkembangannya kemudian, ia semakin mempertinggi intensitas perhatiannya terhadap pemikiran Islam. Hingga pada akhirnya, memunculkan ciri utama pemikiran Arkoun yang berusaha menggabungkan pemikiran Barat dan Islam. Pada tahun 1969, Arkoun meraih gelar doktor bidang sastra di Universitas Sorbonne Paris, dengan disertasi tentang humanisme dalam pemikiran etis Miskawaih.

Sedangkan karier Arkoun dimulai pada 1956 dengan menjadi staf pengajar pada Fakultas Sastra Universitas Strasbourg di Perancis hingga 1959. Tahun 1961-1969, Arkoun

diangkat menjadi dosen pada universitas Sorbonne Paris. Kemudian, pada 1970-1972, Arkoun mengajar di Universitas Lyon, dan kembali ke Paris sebagai guru besar Sejarah Pemikiran Islam. Sejak saat itulah, Arkoun semakin sering diundang untuk memberikan ceramah di luar Perancis. Bahkan menjadi dosen tamu di sejumlah universitas di luar negeri, seperti University of California in Los Angeles, Princeton University, Temple University, Universitas Katolik di Belgia. Arkoun juga pernah memberi kuliah di Rabat, Fez, Tunis, Damaskus, Beirut, Teheran, Berlin, Kolumbia, dan Universitas Amsterdam.

Selain mengajar, Arkoun juga mengikuti pelbagai kegiatan ilmiah dan menduduki sejumlah jabatan penting, baik di dunia akademis maupun di masyarakat. Ia menjabat direktur ilmiah jurnal studi Islam *Arabica*, menjadi anggota Legium Kehormatan Perancis (*chevalier de la Legion d'honneur*), pernah mendapat kehormatan besar diangkat sebagai *officier des Palmes academiques*, gelar kehormatan bagi tokoh universitas di Perancis.

Banyak karya yang telah dihasilkan Arkoun, karena ia termasuk ilmuwan produktif. Di antaranya: Tulisan tentang etika (*Traite d'ethique avec introduction et notes du Tahdhib al-Akhlaq*), *Aspects de la pensee musulmane classique* (Aspek-aspek pemikiran Islam Klasik), *Discours coranique et pensee scientifique* (Wacana al-Qur'an dan Pemikiran Ilmiah), *L'Islam, religion et societe* (Islam, Agama, dan Masyarakat). Adapun karya Arkoun dalam bahasa Inggris berjudul *Rethinking Islam Today*.

Karya-karya Arkoun yang sudah diterjemah dalam Bahasa Arab yaitu *al-Fikr al-Islami: Qiraah Ilmiah* (Pemikiran Islam: Bacaan Ilmiah), *al-Fikr al-Islami: Naqd wa Ijtihad* (Pemikiran Islam: Kritik dan Ijtihad), *al-Islam: Ashalah wa Mumarasah* (Islam, Keaslian dan Praktik).

Dunia aktivisme juga ditanamkan oleh ayahnya mulai sejak dini, mengingat ayahandanya adalah seorang aktivis Ikhwan al-Muslimun. Sehingga pada tahun 1954, dalam usia yang masih sangat belia, sebelas tahun, Abu Zayd masuk sebagai anggota Ikhwan al-Muslimun. Padahal sejatinya Ikhwan al-Muslimun diperuntukkan bagi orang dewasa.

Bagi Abu Zayd, ketertarikannya terhadap Ikhwan al-Muslimun bukan hanya karena popularitas organisasi ini saja, tetapi lebih karena sosok Sayyid Qutb yang mampu memesonanya lewat buku *Al-Islam wa Al-'Adalah Al-Ijtima'iyah* (Islam dan keadilan social), yang banyak mengupas tentang keadilan manusiawi dalam nilai-nilai Islam.

Pada tahun 1957, ayahanda Abu Zayd wafat, sementara saat itu usianya 14 tahun, dan masih bersekolah di Madrasah Ibtida'iyah Negeri di Thantha. Sesuai keinginan ayahnya sebelum meninggal, ia disarankan untuk melanjutkan sekolah kejuruan teknik, agar mudah mendapatkan pekerjaan. Padahal Abu Zayd sebelumnya sudah berencana untuk menempuh sekolah menengah umum, dikarenakan ia berharap besar dapat masuk perguruan tinggi. Tetapi tentu saja, keinginan ayahnya tidak bisa ia abaikan, apalagi sepeeninggalnya, dirinyalah yang menjadi tulang punggung keluarga. Tiga tahun berselang, gelar diploma teknik berhasil diraihinya. Dan pada tahun 1961, ia sudah dapat bekerja sebagai teknisi elektronik pada Organisasi Komunikasi Nasional Dinas Perhubungan di Mesir.

Tahun 1964, Abu Zayd memutuskan keluar dari Ikhwan al-Muslimun, dan pada 1948, sambil bekerja sebagai teknisi, Abu Zayd melanjutkan kuliah mengambil jurusan Bahasa Arab pada Fakultas Adab di Universitas Kairo. Karena ia bekerja di siang hari, tidak ada pilihan lain baginya untuk kuliah di malam hari. Genap empat tahun studi berhasil diselesaikannya dengan meraih predikat cumlaude, sehingga ia langsung diangkat sebagai dosen tidak tetap di almamaternya ini. Pada tahun 1972

BAB VI
PEMIKIRAN DAN METODE TAFSIR AL-QUR'AN
NASHR HAMID ABU ZAYD

A. Biografi Nashr Hamid Abu Zayd

Nashr Hamid Abu Zayd adalah seorang pemikir modernis asal Mesir. Namanya sangat dikenal oleh para pemerhati pemikiran Islam setelah menggulirkan gagasan bahwa al-Quran hanyalah produk budaya, teks manusia, teks linguistik dan tidak lebih dari sekedar fenomena sejarah.

Abu Zayd dilahirkan pada 10 Juli 1943 di Qahafah, sebuah desa dipinggiran kota Thantha, ibukota propinsi al-Gharbiyah (Delta), Mesir. Sebagai anak desa, Abu Zayd tumbuh sebagaimana anak-anak Mesir lainnya. Sepanjang pagi sampai tengah hari waktunya ia habiskan di bangku sekolah. Persentuhannya dengan ilmu-ilmu keagamaan ia lakukan lepas tengah hari setelah pulang sekolah. Ia mengaji di sebuah *kuttab*, semacam sekolah madrasah, yang mengajarkan ilmu-ilmu keagamaan yang dilakoninya secara informal. Namun dari sanalah ia banyak menimba ilmu-ilmu keagamaan secara tradisional.

Nashr Abu Zayd memang beruntung lahir di tengah-tengah keluarga yang amat religius. Ayahandanya mengharuskan pelajaran agama diberikan kepada anak-anaknya sejak usia dini. Sehingga pada usia 8 tahun, Abu Zayd sudah mampu menghafal keseluruhan kitab suci al-Qur'an. Bahkan, karena kecerdasannya ia punya julukan tersendiri dikalangan teman-teman sebayanya. Ia kerap dipanggil teman-teman sebayanya sebagai "Syaikh", julukan yang biasa digunakan bagi para imam masjid yang memimpin shalat jama'ah. Sudah menjadi konsensus umum di Mesir bahwa seorang imam shalat harus hafal al-Qur'an secara keseluruhan.

B. Arkoun dan Pewahyuan al-Qur'an

Selama ini, kalangan tradisional-ortodoks mempersepsikan wahyu sebagai berikut:

1. Wahyu sebagai komunikasi kehendak Tuhan kepada umat manusia melalui para Nabi yang bertugas menyampaikan wahyu tersebut. Untuk itu, Dia memakai bahasa yang dapat dimengerti manusia, tapi mengartikulasikan kalimat-kalimat-Nya dalam susunan sintaksis, retorika, dan kosakata-Nya sendiri. Tugas para Nabi, seperti Musa, Isa, dan Muhammad, hanyalah mengucapkan sebuah wacana yang diwahyukan Tuhan pada mereka sebagian bagian dari kalam-Nya yang tidak diciptakan, tidak terbatas, dan ko-eternal. Inilah teori ortodoks dalam Islam yang secara tajam berbeda dengan teori yang lebih dulu dikembangkan kaum Mu'tazilah mengenai ucapan Tuhan yang diciptakan.
2. Peran Jibril sangat terlihat sebagai pengantar wahyu antara Tuhan dan Muhammad Saw.
3. Al-Qur'an merupakan wahyu paling akhir dan mencakup segala sesuatu, serta memenuhi kebutuhan kaum muslim, ia melengkapi wahyu-wahyu sebelumnya yang diturunkan pada Musa dan Isa, dan mengoreksi teks-teks dalam Taurat dan Injil. Meski demikian, wahyu al-Qur'an tidak mengungkapkan seluruh kata-kata Tuhan, tetapi ia hanya sebagian dari *umm al-kitab* (kitab langit dalam *Lawh Mahfuzh*).
4. Pengumpulan al-Qur'an ke dalam suatu bentuk fisik, yang biasa disebut *Mushhaf*, yang seluruhnya terkondisikan oleh prosedur-prosedur manusiawi yang tidak sempurna (misalnya transmisi lisan, penggunaan bentuk-bentuk grafis yang tak sempurna, konflik antar klan dan partai, posisi para sahabat, serta bacaan-bacaan yang tidak dilaporkan), tidak menghalangi elaborasi

teori tentang Ucapan Tuhan yang tidak diciptakan (Arkoun, 2001: 105).

Proposisi-proposisi di atas mengimplikasikan koeksistensi antara dua tingkatan wahyu, yaitu: tingkatan tuturan Tuhan dalam bentuk *mushaf*, dan tingkatan literatur serta ilmu pengetahuan Islam yang dihasilkan oleh para ulama dalam pelbagai korpus (tafsir). Sedangkan di atas keduanya adalah tingkatan *umm al-kitab*.

Arkoun (1996: 5) mendefinisikan Qur'an adalah: korpus ujaran-ujaran (*affirmations*) yang terbatas dan terbuka dalam bahasa Arab di mana jalan menuju kepadanya dimungkinkan hanya melalui teks, yang diturunkan menjadi tulisan pada abad ke-4 H/ abad ke-10 M. Keseluruhan teks yang begitu tertata rapi itu memiliki fungsi sebagai karya tulis dan liturgi lisan. Sehingga, wahyu dalam al-Qur'an pada prinsipnya adalah fenomena linguistik. Arkoun menekankan bahwa teks yang ada di tengah-tengah kita adalah hasil tindakan pengujaran (*enonciation*). Dengan kata lain, teks ini berasal dari bahasa lisan yang kemudian ditranskripsi ke dalam bentuk teks. Tidak terkecuali teks-teks kitab suci, termasuk Al-Qur'an. Al-Qur'an adalah kalam Allah yang diterima dan disampaikan nabi Muhammad kepada umat manusia selama tidak kurang dari dua dasawarsa.

Menurut Arkoun (1993: 88), sejatinya struktur sintaksis, semantik, dan semiotika wacana al-Qur'an menyediakan satu ruang yang demikian artikulatif untuk mengutarakan pemikiran dan isi wahyu. Sebagai contoh yaitu Surah al-Ikhlash, yang menerangkan tema-tema utama wahyu dan memiliki peran sentral dalam wacana al-Qur'an. Surah al-Ikhlash diawali dengan kata *qul* (katakanlah). Kata ini mengimplikasikan adanya tiga persona dalam hierarki. Hierarki ini selanjutnya menentukan batas-batas lingkup praktik komunikatif, bukan saja dalam wacana al-Qur'an, tetapi juga pada saat penurunan

berhubungan dengan preposisi *li* yang berarti 'memiliki'. Kata ini disebut sebanyak 17 kali dalam bentuk *nakirah* dan *ma'rifah*, bermakna kekayaan yang dapat diketahui dan tidak dapat diketahui. Kata ini juga disebutkan dalam bentuk *nomina*, 13 kali dalam keadaan akusatif, yang bermakna bahwa kekayaan merupakan sebab efektif yang luar biasa. Ia banyak menerima tindakan manusia dan hasilnya.

Mal tidak pernah berbentuk subjek anak kalimat kata kerja (*clause verbal*) atau predikat kata benda (*nominal*) dalam anak kalimat kata benda, namun biasanya sebagai objek untuk kata kerja. Sering ia dihubungkan dengan kata ganti kepunyaan: 7 kali dalam bentuk orang pertama tunggal dan dilihat sebagai kepemilikan bersama bagi orang yang tidak ada, orang miskin dan anak yatim. Orang pertama menunjukkan kelas atas (*upper class*), orang kedua kelas menengah (*middle class*), sementara orang ketiga merujuk pada kelas bawah (*lower class*).

Setelah menganalisis bentuk-bentuk linguistik dan bangunan struktur, selanjutnya dilakukan analisis situasi faktual, dan membandingkan antara yang ideal dan yang real serta diakhiri dengan deskripsi aksi yang dapat disimpulkan ke dalam tiga orientasi makna: *Pertama*, kekayaan, kepemilikan, dan warisan semuanya merupakan milik Allah bukan manusia, mereka percaya bahwa manusia sebagai seorang penyimpan (*deposit*), yakni orang yang berhak menggunakan bukan menyalahgunakannya, menginvestasikan bukan menimbunnya, memanfaatkan bukan menghambur-hamburkannya, dan mengembangkan bukan memonopolinya. *Kedua*, kekayaan dikumpulkan oleh berbagai cara. Ia beredar dalam masyarakat dan alat yang produktif, dalam perang dan perdamaian, pembangunan dan pertahanan. *Ketiga*, independensi moral akal manusia menjadikan harta kekayaan sebagai alat untuk mencapai manusia yang sempurna. Kekayaan untuk manusia dan bukan manusia untuk kekayaan (Wahid, 2005: 177-179).

5. Membandingkan antara yang ideal dan yang real. Setelah membangun struktur, memberikan kualitatif tema, dan menganalisis situasi faktual, memberikan status kuantitatif tema dan sebagai sebuah fenomena sosial politik, kemudian penafsir membandingkan antara struktur ideal yang dideduksikan oleh analisis-isi (*content analysis*) dari teks dan situasi faktual sebagaimana ditunjukkan oleh ilmu statistik dan sosial. Seorang penafsir hidup di antara teks dan realitas, ideal dan real.
6. Deskripsi cara atau aksi: Jarak yang pertama tampak antara dunia yang ideal dan dunia yang real, kerajaan langit dan kerajaan bumi, aksi atau tindakan muncul sebagai langkah baru dalam proses penafsiran. Penafsir mengalihkan dirinya dari teks menuju realitas, teori ke praktik, pemahaman menuju ke perubahan.

Realisasi penerapan metode tafsir tematik Hanafi adalah ketika ia membahas maksud harta dengan menggunakan perspektif al-Qur'an (*al-mal fi al-Qur'an*). Awalnya, Hanafi menghimpun ayat-ayat tentang *mal* kemudian menganalisisnya secara linguistik termasuk juga bangunan strukturnya, sehingga diperoleh hasil bahwa *mal* dalam al-Qur'an menurut makna literal tidak berarti uang, namun menunjukkan kekayaan atau kepemilikan secara umum. Kata *mal* disebut sebanyak 86 kali dalam al-Qur'an dengan bentuk yang saling berlainan. Pentingnya makna ini sangat dekat dengan konsep kenabian (80 kali) atau wahyu (78 kali). Kata ini muncul sebagai kata benda yang menyendiri sebanyak 54 kali. Ini mengindikasikan bahwa kekayaan berada di luar kepemilikan pribadi. Kepemilikan merupakan hubungan antara manusia dan kekayaan. Kekayaan tidak bisa dimonopoli atau ditimbun.

Mal secara etimologis tidak merupakan sesuatu yang substantif, melainkan relasi kata ganti (*pronoun*) yang

Taurat dan Injil dalam wacana kenabian. Dalam hal ini terdapat: (a) penutur-penulis-pengirim (Yahweh dalam Yahudi, Bapak dalam Kristen, dan Allah dalam Islam), (b) penutur-penerima I yang melafalkan dengan bahasa (Nabi), dan (c) penerima II yang terakhir dari risalah (manusia, mereka).

Selanjutnya, disini ada ketegangan dialektis permanen antara Tuhan (Kami) dan manusia (dia, mereka). Dalam satu sisi, wahyu dimaksudkan sebagai petunjuk dan pembimbing manusia menuju jalan yang benar, dan keselamatan yang abadi. Namun di sisi lain, manusia sering tidak bersedia mematuhi perintah dan larangan yang ada di dalamnya. Pada akhirnya, ketegangan itu menjadikan manusia sadar akan kesalahannya, dan mengingatkan manusia akan tanggung jawabnya mengenai apa yang dipikirkan dan dilakukan dalam hidup.

Wahyu dalam al-Qur'an kemudian dipermauklumkan dengan *korpus (mushaf)* yang dikembangkan melalui dukungan penguasa resmi selama periode Umayyah dan awal masa Abbasiyah. Dan, sejak selesai dibukukan pada masa Utsman maka *mushaf* itu menjadi tertutup. Maksudnya, mushaf tidak boleh lagi ada penambahan, pengurangan, atau penghapusan, dan hanya bisa ditafsirkan dengan gaya bahasa yang berbeda dari aslinya, yang diistilahkan oleh Arkoun dengan Korpus Resmi Tertutup (*Official Closed Corpus, OCC*). Padahal, menurut Arkoun, wahyu sejatinya merupakan kalam Ilahi yang sangat luas sehingga memungkinkan untuk diberikan penafsiran yang kaya dan relevan bagi pemahaman manusia dalam kondisinya yang berbeda-beda.

Sebagai sebuah fakta kultural, OCC mempunyai tiga implikasi pokok:

1. Diskursus al-Qur'an, yang pada mulanya diucapkan dan digunakan sebagai sebuah diskursus lisan (oral), kini menjadi sebuah teks. Transformasi ini akan membawa

sejumlah perubahan radikal yang mesti diperhitungkan ilmu linguistik dan semiotik.

2. Karakter sakral dari teks tersebut diperluas pada kitab sebagai wadah material dan alat bagi 'wahyu'.
3. Kitab tersebut sebagai sebuah instrumen kultural akan menjadi dasar bagi perubahan fundamental lainnya dalam masyarakat Kitab³, yaitu meningkatnya peran, dan akhirnya dominasi budaya belajar tulisan (*written-learned culture*) atas budaya rakyat lisan (*oral-folk culture*). Dominasi ini berhubungan dengan negara (*state*) yang akan mengembangkan suatu kebutuhan akan arsip-arsip resmi dan historiografi. Hal ini, pada gilirannya, akan mendorong tumbuhnya sebuah kelompok sosial yang disebut *ulama*, yakni para spesialis yang bertugas menjaga penafsiran teks (Arkoun, 2001: 121-122, May Rachmawatie, 2002: 65-67).

Menurut kekuatan serta kebutuhan kultural, politik, serta sosial, banyak korpus sekunder akan tampak dalam pelbagai proses historis di bawah pengaruh fenomena kitab-kitab yang harus dibedakan dari fenomena kitab-kitab yang harus dibedakan dari fenomena wahyu, yang disebut dengan korpus yang diinterpretasikan (*interpreted corpuses, IC*). Dalam hal ini, Arkoun tidak hanya membatasi IC pada produk tafsir al-Qur'an dari para mufassir saja, tetapi rujukannya melebar termasuk juga *Muwaththa'* Malik bin Anas, *Kitab al-Umm* dari Syafii, *Musnad* Ibn Hanbal, *Shahihain* al-Bukhari dan Muslim, *al-Kafi* karya Imam al-Kulayni, yang kesemuanya dipandang juga merupakan ekspansi kultural atas fenomena kitab-kitab yang dihubungkan dengan fenomena wahyu.

³ Maksud dari masyarakat kitab menurut Arkoun dalam Kurzman (2001: 355) di sini adalah masyarakat yang telah dibentuk sejak Abad-abad Pertengahan oleh Kitab sebagai sebuah fenomena keagamaan dan kultural.

prinsip pertama dalam keimanan Islam adalah noun verbal, bukan kata kerja *wahhada*, atau juga bukan kata benda *wahid*. Ini berarti bahwa *tawhid* adalah sebuah proses, aktifitas utama dari tindakan kepada berada (*being*)

- b. Kata kerja waktu (bentuk waktu sekarang, masa lalu, dan masa yang akan datang menunjukkan perbedaan antara narasi, deskripsi faktual, dan sesuatu yang akan datang. Realitas, yang sama dengan kebenaran, digambarkan dalam tiga bentuk waktu untuk menunjukkan kebenaran permanen dalam keabadian waktu.
 - c. Jumlah: kata benda tunggal, dua atau plural.
 - d. Bentuk kata ganti kepunyaan dan kata sifat.
3. Bangunan struktur: Setelah bangunan linguistik memberikan orientasi makna, penafsir berusaha membangun struktur pertanda (*signified*), berangkat dari makna pada objek. Makna dan objek merupakan sebuah kesatuan, dua segi intensionalitas yang sama. Makna adalah objek subjektif, sedangkan objek adalah subjek objektif. Mereka adalah dua korelasi dari kesadaran yang sama.
 4. Analisis situasi faktual: Setelah membangun tema sebagai struktur yang ideal, penafsir mengalihkan perhatiannya pada realitas faktual seperti permasalahan kemiskinan, penindasan, hak asasi manusia, kekuasaan, kesejahteraan dan sebagainya, untuk mengetahui baik secara kuantitatif maupun statistik, komponen-komponen situasi yang real, sebab-sebab fenomena, faktor-faktor perubahan—semua ini diteliti secara maksimal dan penggunaan figur-figur dan diagram seperti dalam ilmu-ilmu humaniora dan sosial. Diagnosis realitas sosial merupakan cara lain untuk memahami makna dinamika teks dalam dunia eksternal.

faham. Kegiatan penafsir senantiasa melibatkan pandangan tertentu penafsir terhadap objek yang ia tafsir. Oleh karena itu proses penafsiran bersifat equivalen dan berusaha mencari makna baru sehingga penafsiran bersikap kreatif.

Pemikiran lain yang sangat mempengaruhi metode penafsiran Hasan Hanafi yang bercorak sosial disebut Marxisme. Tanpa marxisme Hasan Hanafi juga revolusioner dikarenakan terpengaruh oleh Jamaluddin al-Afghani dan Sayyid Qutb, tetapi pengalaman berkenalan dengan Marx dan teologi pembebasan ini menjadikan bercorak kiri dan membantu secara metodologis dalam menganalisis berbagai kontradiksi dalam realitas umat Islam saat ini. Hasan Hanafi banyak meminjam instrumen dalam marxisme, terutama metode dialektika, dalam meminjam kritik terhadap realitas dan pengujian teks pada realitas. Hasan Hanafi memiliki kecurigan terhadap hermeneutika objektif yang dibelakangnya mungkin ada kepentingan kelas tertentu. Teks dan penafsir juga dilihat dengan menggunakan struktur ganda sebagaimana dalam struktur kelas marxism. Hal tersebut yang menjadikan hermeneutik tidak hanya sekedar teori saja, tetapi sebagai kontium atas kritik sejarah, penafsiran hingga praksis, merupakan elaborasi pemikiran marxism terhadap al-Qur'an yang menjadikan hermeneutika al-Qur'an bersifat pembebasan (Hanafi, 2001: 11).

Adapun tahapan penafsiran tematik menurut Hanafi (dalam Wahid, 2005: 173-175) adalah sebagai berikut:

1. Meringkas ayat-ayat dalam satu tema. Semua ayat dibagi dalam satu tema yang kemudian dipahami sebagai suatu kesatuan.
2. Mengklasifikasikan bentuk-bentuk linguistik:
 - a. Verba dan nomina (dalam bahasa Arab adalah masdar). Kata kerja (verb) menunjukkan perbuatan, sedang *noun* merujuk pada substansi. Contoh: kata *tawhid* sebagai

Adapun komunitas yang memiliki kepedulian dengan wahyu dan melakukan interpretasi dengan mengaitkan sepotong ayat al-Qur'an (atau hadis) dengan sebuah situasi konkret tertentu disebut *interpreting community (ICy)*, yang sekaligus merupakan subjek aktan dari semua sejarah Bumi (*terrestrial history*), yang diwakili, diinterpretasi, dan digunakan sebagai suatu tahapan yang amat sukar dalam menyiapkan penyelamatan menuju Sejarah Penyelamatan (*History of Salvation, HS*) yang disampaikan Tuhan sebagai bagian dari wahyu.

Sejauh ini, semua konsep yang telah diperkenalkan dapat digambarkan dalam diagram sebagai berikut:

Keterangan=

WG = *Word of God* (Firman Tuhan)

QD = *Qur'anic Discourse* (Wacana al-Qur'an)

OCC = *Official Closed Canon* (Korpus Resmi Tertutup)

IC = *Interpreted Corpuses* (Korpus Tertafsir)

HI = *History of Salvations* (Sejarah Penyelamatan)

ICy = *Interpreting Community* (Komunitas yg. menafsirkan)

Th = *Terrestrial History* (Sejarah Bumi)

Dalam bagan di atas, terlihat gerak penurunan (*tanzil*) dari firman Tuhan dan gerak naik dari komunitas yang melakukan interpretasi menuju penyelamatan menurut perspektif vertikal atas semua ciptaan, sebagaimana dijelaskan dalam wacana al-Qur'an. Setiap orang yang beriman berpegang pada visi tersebut dan mengekspresikan dalam pengabdianya,

dalam perilaku etisnya, dan dalam penerimaannya akan hukum. Hubungan individual dengan Tuhan, pada saat yang sama, adalah hubungan sosial-politik dengan Komunitas, fungsi psikologis Wahyu sebagai Pesan yang ditujukan pada hati (*qalb*) tidak dapat dipisahkan dari kemampuan sosial untuk mengatasi perbedaan dan kompetisi, nilai legitimasinya bagi tatanan politik (Arkoun, 2001: 123-124).

Pada akhirnya, Arkoun mengkritisi pandangan tentang Wahyu dalam tradisi kaum muslim, yang dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Wahyu, sebagaimana diungkapkan dalam wacana al-Qur'an, menawarkan cara, membuka cakrawala, dan menekankan kebutuhan akan pencarian yang absolut. Pada tahap ini, tidak ada sistematisasi, tidak ada koherensi tertutup, tidak ada celah pemisah antara pengetahuan rasional dan pengetahuan mitis, melainkan suatu ajakan yang menekankan untuk menerima Firman/kata-kata Tuhan sebagai *tanda-simbol (signs-symbol)* yang tetap terbuka bagi munculnya makna-makna secara kreatif.
2. Pemakaian wahyu dalam Islam menegaskan peran dampak sosial-historis dalam pembentukan pesan yang bagaimanapun diterima sebagai model pengetahuan dan tindakan ilahiah, transenden, tidak berubah, dan mutlak.
3. Tidak ada cara untuk menemukan yang absolut di luar kondisi sosial-politis manusia dan dengan mediasi bahasa. Padahal, menurut Arkoun, dalam sorotan rasionalitas modern yang terus berubah dan pluralistik, umat Islam menemukan masalah-masalah baru, kesulitan-kesulitan baru yang sebelumnya tidak pernah terpikirkan bagi jenis akal yang dianggap sebagai bagian dari pandangan 'ortodoks' tentang wahyu.

sosial, hermeneutika tidak diarahkan kepada proses pencarian makna universal, tetapi diarahkan untuk memberi gambaran tertentu dari keinginan al-Qur'an bagi suatu generasi tertentu. Tafsir semacam ini tidak berurusan dengan masa lalu atau masa datang, tapi dikaitkan dengan realitas kontemporer di mana ia muncul.

Keempat, hermeneutika al-Qur'an Hanafi juga berkarakter realistik (*al-tafsir al-waqi'i*). Yakni, memulai penafsiran dari realitas kaum muslimin, kehidupan dengan segala problematikanya, krisis dan kesengsaraan mereka dan bukan tafsir yang tercabut dari masyarakat.

Kelima, hermeneutika al-Qur'an Hanafi berorientasi pada makna tertentu dan bukan merupakan perbincangan retorik tentang huruf dan kata. Hal ini karena wahyu pada dasarnya memiliki tujuan, orientasi, dan kepentingan, yakni kepentingan masyarakat dan hal-hal yang menurut akal bersifat manusiawi, rasional, dan natural.

Keenam, tafsir eksperimental. Dengan kata lain, ia adalah tafsir yang sesuai dengan kehidupan dan pengalaman hidup penafsir. Sebuah penafsiran tidak mungkin terwujud tanpa memperoleh pendasarannya pada pengalaman mufassir yang bersifat eksistensial.

Ketujuh, perhatian pada problem kontemporer. Bagi Hanafi, seorang mufassir tidak dapat memulai penafsirannya tanpa didahului oleh perhatian atau penelitian akan masalah-masalah kehidupan.

Kedelapan, posisi sosial penafsir. Posisi seseorang dalam kapasitasnya sebagai mufassir ditentukan secara sosial sekaligus menentukan corak penafsiran yang dilakukannya.

Metode penafsiran Hasan Hanafi juga sangat dipengaruhi oleh hermeneutika Hans George Gadamer. Keterkaitan dengan Gadamer ini terletak pada anggapan penafsir tidak bisa lepas dari subjektifitas penafsir yang kemudian disebut sebagai pra

lampau, dalam sebuah visi retrospektif, dimasukkan isi dari masa sekarang, dalam visi prospektif. Kesimpulannya, teks itu sendiri formal. Teks memerlukan isi material yang datang dari pengalaman hidup di masa lampau hingga kini. Teks memerlukan sebuah jalan dari formal menuju Transendental, seperti yang dilakukan Husserl untuk logika. Dalam konteks ini, aktifitas hermeneutis tidak lain merupakan upaya pemberian isi material (pemaknaan) terhadap eksistensi teks yang hampa makna (Hanafi, 2000b: 223).

C. Metode Tafsir Hasan Hanafi

Menurut Hassan Hanafi, penafsiran tematik amat cocok untuk melengkapi kekurangan metode klasik. Sebab, metode ini berusaha menghindari penafsiran yang bertele-tele, sekaligus mengarahkan perhatian pada tafsir tema-tema sosial al-Qur'an. Karena itulah, penafsiran Hanafi atas teks memiliki beberapa karakteristik sebagai berikut:

Pertama, harus mampu menghasilkan tafsir yang sifatnya spesifik (*al-tafsir al-juz'i*). Artinya, ia menafsirkan ayat-ayat tertentu al-Qur'an dan bukannya menafsirkan keseluruhan teks. Tafsir demikian mengarahkan perhatian pada kebutuhan-kebutuhan masyarakat dalam al-Qur'an dan bukan menafsirkannya secara keseluruhan. Jika yang dibutuhkan adalah pembebasan bangsa dari kolonialisme, maka penafsiran dilakukan terhadap ayat-ayat perang, jihad, dan sebagainya, ketimbang terhadap ayat-ayat lain (Hanafi, 2000a: 72).

Kedua, tafsir semacam ini disebut juga tafsir tematik (*at-tafsir al-mawdhu'i*), mengingat tidak menafsirkan al-Qur'an berdasarkan sistematika konkordasinya, tetapi lebih senang menafsirkan keseluruhan ayat al-Qur'an dalam tema-tema tertentu.

Ketiga, hermeneutika al-Qur'an Hanafi bersifat temporal (*at-tafsir az-zamani*). Sebagai penafsiran yang berorientasi

4. Yang Tak Terpikirkan dalam pemikiran Islam sekarang ini masih lebih penting daripada yang Terpikirkan (Arkoun, 2001: 131-132).⁴

C. Hipotesis Kerja Penafsiran al-Qur'an menurut Arkoun

Hipotesis kerja Arkoun berkenaan dengan al-Qur'an sebagaimana diungkapkan Suadi Putro (1998: 68-69):

Pertama, al-Qur'an merupakan sejumlah pemaknaan potensial bagi seluruh umat manusia, sehingga dapat ditafsirkan secara beraneka ragam.

Kedua, pada tahap pemaknaannya yang potensial, al-Qur'an mengacu kepada agama Islam yang transenden dan transhistoris. Sedangkan pada tahap pemaknaan aktual (penafsiran) seperti tercermin dalam pelbagai doktrin teologis, yuridis, politis, dan sebagainya, ia lalu menjadi mitologi dan ideologi yang diberikan makna transenden.

Ketiga, al-Qur'an adalah teks terbuka. Tidak satupun yang berhak mengklaim bahwa penafsiran yang dihasilkannya merupakan penafsiran yang paling benar, dan menutup kemungkinan penafsiran dari pihak lain. Dengan demikian, setiap manusia memiliki peluang untuk memberikan penafsiran terhadap wahyu al-Qur'an, namun penafsiran tersebut tetap bukan wahyu itu sendiri. Karenanya, Arkoun menyayangkan

⁴ 'Yang Terpikirkan' maksudnya adalah hal-hal yang mungkin umat Islam memikirkannya, yang demikian bisa dipikirkan, karena merupakan hal yang jelas atau boleh memikirkannya. Sedangkan 'yang tak terpikirkan' atau 'mustahil memikirkannya' atau 'belum terpikirkan' (*unthinkable*) adalah hal-hal yang tidak memiliki hubungan dan tida saling terikatnya antara ajaran agama dengan praktik kehidupan sehari-hari, atau jauhnya aplikasi agama dari nilai dan norma transenden yang semestinya, seperti tak terkaitnya antara apa yang dilakukan para ilmuwan dan apa yang dikerjakan para ulama, meskipun keduanya memiliki kaitan intelektual (*intellectual link*) (Arkoun, 2001: xiii; 2002: 15-23).

jika ada seorang mufassir yang menuangkan produk tafsirnya dengan mengatakan “yaqul Allah” (Allah berfirman), yang menunjukkan seakan-akan ia mengetahui secara persis maksud Allah melalui kalam-Nya.

Arkoun (dalam Putro, 1998: 71) menegaskan bahwa penafsiran tidak bernilai transendental, sehingga ia harus terbuka terhadap kritik dan penemuan-penemuan baru. Bahkan, Arkoun menyatakan bahwa al-Qur’an sendiri harus bisa menjadi obyek analisis kritis dan investigasi baru berkenaan dengan fungsi kebahasaan, kesejarahan, antropologis, teologis, dan filsafat. Ini dikarenakan risalah wahyu yang sampai melalui Muhammad (dan nabi-nabi lainnya) awalnya merupakan ungkapan lisan kemudian menjadi teks tertulis yang dihimpun dalam ruang sejarah.

D. Metode dan Kegiatan Penafsiran al-Qur’an menurut Arkoun

Kajian al-Qur’an merupakan salah satu bidang kajian yang menjadi perhatian Arkoun. Tulisan-tulisannya tentang al-Qur’an dituangkan dalam buku *Lectures du Coran* (Berbagai Pembacaan al-Qur’an).

Al-Qur’an bagi masyarakat muslim menempati posisi yang sangat penting. Namun sayangnya, kandungan makna al-Qur’an yang islami sering disalahgunakan untuk tujuan ideologis dan politis. Dalam hal ini, mereka sering mengklaim bahwa ide, gagasan, keyakinan, dan aksi politik tertentu sejalan dengan pesan-pesan al-Qur’an.

Arkoun berpandangan bahwa penafsiran dan pemahaman yang dikembangkan umat Islam sejak abad I H./VII M., masih bersifat parsial. Ia hanya menghormati sejarah dalam kasus yang jarang terjadi dan sifatnya terpisah. Menurut Arkoun, tafsir semacam itu tidak begitu berpengaruh terhadap teologi kritik wahyu. Pada umumnya, para mufassir

particular dari realitas yang ada di alam ide, yang tidak mungkin terjangkau secara utuh oleh indera dan penalaran manusia.

Teori *kedua*, *referential theory*, ada juga yang menyebutnya *picture theory* ini menyatakan bahwa kebenaran makna dari sebuah ungkapan dan pernyataan terletak pada ketepatan relasi antara proposisi dan obyek yang ditunjuk. Dengan dukungan kekuatan penalaran logis, teori referensial sangat dominan dalam alam pikiran modern dan metodologi ilmu pengetahuan alam yang bersifat positivistik. Sebuah statemen dan proposisi ilmiah dinyatakan valid jika mampu bertahan ketika diklarifikasi dan diverifikasi dengan mengacu pada realitas obyektif yang berada di luar kita.

Teori *ketiga*, *behavioral theory* yang berpandangan bahwa makna paling mendasar dari sebuah ungkapan terletak pada pesan yang dikehendaki oleh pembicara dalam rangka mempengaruhi perilaku pendengar atau pembicara. Teori ini sangat disadari oleh kalangan politisi dan ideolog, sehingga keluar dari mereka bahasa-bahasa jargon dan propaganda, juga digemari kalangan pebisnis modern yang sangat mengandalkan kekuatan bahasa iklan untuk mempengaruhi calon konsumen. Pada umat beragama, fenomena ini muncul dalam bentuk bahasa-bahasa dakwah yang memberi penekanan pada kekuatan retorika. Di atas berbagai pandangan tersebut, Hanafi adalah termasuk yang tidak percaya bahwa sebuah kalimat, ungkapan atau teks memiliki makna dalam dirinya. Baginya, kebenaran makna sebuah teks tergantung dari motivasi sang penafsir teks itu sendiri. Teks hanya akan bermakna atau berarti jika penafsir memberinya arti atau makna.

Teks itu sendiri kosong; hampa arti. Teks perlu disusun kembali seperti kesadaran yang kosong. Teks adalah isi yang di masa lampau perlu tanda sebuah pengeluaran arti dan pengalaman hidup pada saat ini. Teks yang dihasilkan di masa

pada satu maksud dari keragaman fenomena yang ia hadapi untuk sesuatu di masa datang. Teks juga, bagi Hanafi, bersifat ambigu; artinya, selalu tersedia pluralitas makna, yang berasal dari pluralitas pilihan-pilihan makna yang diproduksi sang penafsir. Sebab, menurut Hanafi, teks itu sendiri kosong makna. Teks hanya akan bermakna setelah diberi makna oleh penafsir (Hanafi, 2000b: 70).

Wacana ini membawa kita pada asumsi vitalitas dan dinamitas teks dalam pemikiran Hanafi. Dinamitas ini berpijak pada hipotesis bahwa teks pada dasarnya bersifat statis dan diam. Membaca teks berarti menghidupkannya. Teks adalah forma yang perlu diberi substansi melalui penafsiran manusia. Maka, dalam konteks penafsiran inilah, setiap teks berarti mengandung potensi dinamis yang memungkinkan dilakukannya penafsiran kreatif. Ia juga berpendapat bahwa teks bersifat ganda. Prinsip amfibologis menunjukkan adanya dualitas itu, seperti prinsip pembenaran dan perhitungan, eksoterik (*dzahir*) dan esoterik (*bathin*), univocal dan equivocal, kejelasan (*muhkam*) dan ketidakjelasan (*mutasyabih*), khusus (*khas/muqayyad*) dan umum (*'am/muthlaq*). Di sini, tugas/peran interpreter adalah menghasilkan teks pada satu bagian sisinya. Bagi Hanafi, dualitas teks merupakan refleksi dari dualitas struktur sosial dalam setiap masyarakat; kaya-miskin, penindas-tertindas, penguasa-pemberontak, minoritas-mayoritas, kaum elit-kaum masyarakat, pengatur-yang diatur.

Menurut Hassan Hanafi, ada tiga macam teori makna, yaitu ideational, referential, dan behavioral. *Pertama, ideational theory* berpandangan bahwa sebuah ungkapan kalimat tidak memiliki kebenaran pada dirinya, karena kebenaran dan makna yang esensial berada secara otonom dalam bentuk ide. Teori ini berasal dari Plato. Realitas sejati dan sempurna, menurut Plato, berada di alam ide, sementara obyek dan realitas yang tertangkap oleh indra hanyalah penampakan dan serpihan

memberikan berbagai pemaknaan dan penafsiran terhadap teks-teks al-Qur'an yang berkaitan dengan pemikiran, kebudayaan, dan kebutuhan ideologis yang sesuai dengan zaman, lingkungan sosial, dan afiliasi politiknya. Oleh karena itu, menurut Arkoun, tafsir seperti itu bersifat mitologis dan bukan historis. Bahkan hingga kini, tafsir semacam ini masih berlanjut, sebagai dampak dari pengaruh politik, pencarian identitas diri (nasionalisme) dan biasanya dilakukan untuk tujuan ekonomi, politik, dan budaya. Penafsiran semacam ini hanya akan membuat agama menjadi penopang ideologis (*levier ideologique*) bagi orang-orang oportunistis.

Disamping itu, penerimaan atas al-Qur'an standar (*mushaf Utsmani*) ini, menurut Arkoun, semakin menyulitkan orang untuk kembali ke persoalan besar teologi klasik atau menyulitkan orang untuk menyelidiki dan membedakan antara fakta Qur'ani dan fakta Islami, mempengaruhi kaum muslimin dalam ikut mereduksi wacana Qur'aniah. Sebab, sebelum distandarisasi, al-Qur'an memiliki berbagai macam bacaan, dialek, dan juga dekat dengan wacana kenabian yang lebih utuh, terbuka, dan lebih kaya akan dialek dan pemaknaan.

Di sini, Arkoun tidak bermaksud mempersoalkan dan menganggap al-Qur'an (OCC), sebagai sesuatu yang keliru, tetapi ia mempersoalkan hal itu dari sisi sejarah, yakni sebagai pemahaman yang bernuansa ideologis dan mengarah pada eksklusivitas teologis. Sebab, menurut Arkoun, pemakaian teks standar, selain sekadar untuk tujuan praktis dan juga untuk memudahkan kesatuan pembacaan, hal itu juga dimaksudkan untuk tujuan sosio-historis dan juga ideologis sehingga ia mereduksi dan bahkan cenderung menghilangkan jejak historis sumbangan kekayaan tradisional dari sumbangan para ulama/pemikir non-Sunni (Baedhowi, 2009: 164).

Adapun metode penafsiran al-Qur'an yang ditawarkan Arkoun adalah sebagai berikut:

3. Pendekatan Linguistik

Pendekatan linguistik dilakukan dengan memeriksa tanda-tanda bahasa (*modalisateur du discours*). Alasan Arkoun menggunakan semiotika dalam mengkaji al-Qur'an adalah karena ungkapan-ungkapan di dalam teks suci yang penuh dengan simbolisme merupakan ladang subur bagi semiotika. Al-Qur'an yang menjadi "Korpus Resmi Tertutup" ditulis dalam bahasa arab, maka tanda-tanda bahasa yang harus diperhatikan adalah tanda-tanda bahasa arab. Menurut Arkoun, semakin kita menegaskan *modalisateur du discours*, kita semakin memahami maksud (*intention*) dari *locuteur* (*qo'il* atau penutur). Namun disayangkan, kekayaan bahasa simbolisme al-Qur'an yang mencerahkan dan membebaskan telah dinalar dengan konsep logosentris yang semena-mena. Meski ini merupakan dampak dari bahasa Arab (sebagai bahasa al-Qur'an) dan bahasa-bahasa lain yang telah dilogiskan dalam struktur tata bahasa, namun secara perlahan ia telah mereduksi makna-makna mitis (*majazi*) yang ada dalam al-Qur'an. Selain itu, struktur bahasa al-Qur'an juga bersifat mitis, dimana mitos bukanlah fabel atau kisah khayalan (*usthurah*), yang tidak memiliki dasar nyata. Kajian kontemporer justru menganggap mitos sebagai ungkapan simbolis dari kenyataan yang asli dan universal.

Semiotika adalah ilmu yang mempelajari tentang tanda dan hal-hal yang berkaitan dengannya, yang mencakup: cara bagaimana ia berfungsi, hubungannya dengan tanda-tanda lain, serta bagaimana cara pengiriman dan penerimaannya. Terkait dengan al-Qur'an, lazimnya Allah adalah pengirim pesan, dan manusia adalah penerima pesan, yang kalau direfleksikan akan sampai kepada tanda-tanda kekuasaan Tuhan.

Adapun untuk mengetahui hubungan antara semiotika dengan '*tanda*'/*ayat* ini, dapat dirujuk pada QS. Fushshilat: 53,

wacana yang diabadikan dalam format tulisan? Artinya, dalam pengertiannya yang lebih ketat, teks dikatakan sebagai teks, hanya ketika sebuah gagasan dituliskan oleh pengarangnya secara sadar dan sengaja, bukannya transkripsi dari sebuah wacana. Jika pengertian kedua diambil, maka sebuah teks pidato tidak memenuhi syarat sebagai sebuah teks, karena tujuannya untuk dibacakan di depan pendengar, di mana antara pembicara dan pendengar terjadi kontak langsung. Bahkan, dalam sudut pandang semiologi, pengertian teks lebih luas lagi. Segala sesuatu adalah teks. Semua realitas, termasuk kita sendiri, adalah teks. Di manapun kita berada, kita dikelilingi oleh teks yang menyimpan pesan. Yang paling mencolok tentu papan iklan dan tanda-tanda penunjuk jalan. Teks dalam pengertian ini hamper identik dengan kata ayat dalam bahasa Arab-al-Qur'an, yang berarti tanda [*sign*]. Kehadiran sebuah tanda selalu mengasumsikan adanya obyek yang ditandai.

Menurut Hanafi, setiap teks selalu merupakan refleksi realitas sosial tertentu. Teks merupakan penulisan semangat zaman yang terungkap dalam pengalaman individu dan masyarakat pada banyak situasi. Hanya saja, "meskipun teks mula-mula berasal dalam situasi-situasi sejarah yang khusus, tetapi teks menjadi sebuah sumber nilai seluruh sejarah. Teks lahir dalam sejarah, tetapi ia hidup dalam meta-sejarah, yang ia istilahkan dengan Transenden. Teks itu historis, namun transenden. Teks mulai dalam kemungkinan sejarah dan berakhir dalam kebutuhan ideasional.

Teks juga bersifat subyektif. Sebab di satu sisi, penulisan teks senantiasa tunduk pada faktor-faktor subjektif, persepsi tentang kenyataan, perspektif dalam membaca dan menentukan orientasi tertentu, dan di sisi lain, adanya kenyataan bahwa makna teks ditentukan oleh sang penafsir. Dengan berani Hanafi menyebut "teks sebagai praktik ideologi". Dalam konteks ini, teks bersifat arbitrer, karena merupakan pilihan penulisnya

kejadian dalam teks serta benar-benar bersikap netral dalam penceritaannya.

5. Pra-syarat lain bagi kesempurnaan teks dalam sejarah adalah keutuhan. Artinya, wahyu disimpan dalam bentuk tertulis (dan dituntut) tanpa mengalami pengurangan (dan penambahan) apapun dalam sejarah. Bagi Hanafi, tak satupun dalam tradisi kitab suci sejak taurat yang memenuhi persyaratan seperti diatas selain al-Quran.

Bagi Hassan Hanafi, teks wahyu pada mulanya sangat lekat dengan realitas nyata kemanusiaan. Teks itu sendiri lahir untuk merespon realitas. Teori klasik mengenai *asbab an-nuzul*, menunjukkan adanya relasi yang sangat kuat antara kelahiran teks di satu sisi, dengan tuntutan kondisi obyektif masyarakat di sisi lain. Itu artinya, teks baginya terlahir dalam ruang dan waktu, meskipun pada kenyataannya ia merupakan firman Tuhan yang transenden. Gagasan ini membawa kita pada diskusi selanjutnya mengenai konsep teks dalam pandangan Hassan Hanafi.

Teks menurut Hassan Hanafi didefinisikan sebagai fiksasi atau pelembagaan sebuah peristiwa wacana lisan dalam bentuk tulisan, sedangkan wacana adalah suatu aktivitas *sharing* [saling berbagi dan tukar menukar] pendapat dan perasaan. Dalam teori bahasa, apa yang dinamakan teks tak lebih dari himpunan huruf yang membentuk kata dan kalimat yang dirangkai dengan sistem tanda yang disepakati oleh masyarakat, sehingga ketika sebuah teks dibaca, ia bisa mengungkapkan makna yang dikandungnya. Tentang teks dan wacana, Paul Ricoeur memiliki pandangan yang berbeda. Menurutnya, pengertian teks sebatas bentuk tulisan yang masih mengandung kekurangan.

Jika teks adalah rekaman dari sebuah wacana seperti transkripsi sebuah seminar, bukankah hal itu masih sebuah

yang menjadi referensi dasar pengetahuan tanda lewat fenomena alam, fenomena sosial, atau tentang diri manusia, baik dari sudut psikologis, sosiologis, maupun filosofis, yang seluruhnya akan mengantarkan pada kebenaran atas keesaan Allah.

Secara etimologis, tanda atau ayat memiliki beberapa arti, di antaranya: (a) mukjizat (QS. Al-Baqarah: 211); (b) alamat/tanda (QS. Al-Baqarah: 248); (c) ungkapan/ibrah (QS. Al-Baqarah: 248), dan (d) bukti petunjuk (QS. ar-Rum: 22). Sedangkan Montgomery Watt dan Richard Bell, sebagaimana dikutip Baidhawi (2009: 186-189), memaknai ayat sebagai: (a) Fenomena alam yang merujuk pada tanda-tanda kekuasaan dan keagungan Tuhan; (b) kejadian-kejadian atau objek yang disampaikan oleh seorang rasul untuk memperkuat pesan-pesan yang datang dari Allah; (c) tanda-tanda yang diterima oleh seorang rasul; dan (d) sebagai tanda bagian dari al-Qur'an. Dari keempat makna tanda (ayat) tersebut, semuanya tepat untuk dijadikan pembahasan tentang semiotika. Selain itu, di dalam al-Qur'an sendiri juga terdapat banyak ayat *mutasyabih* dengan bentuk-bentuk redaksi metaforis yang bermakna simbolis. Oleh karena itu, bukanlah suatu bentuk pemaksaan jika al-Qur'an dikaji secara semiotik.

Maksud digunakannya semiotika dalam kajian al-Qur'an adalah untuk menemukan keluasan dan kedalaman makna kandungan al-Qur'an. Penggunaan analisis semiotis dalam mengkaji teks-teks agama termasuk al-Qur'an adalah supaya kita dapat melihatnya sebagai suatu sistem kesatuan internal yang saling terkait. Kesatuan tersebut bisa dianalisis lewat tanda-tanda yang ada sehingga menghasilkan berbagai makna. Dengan demikian, melalui pendekatan linguistik-semiotis ini, sejatinya Arkoun tidak ingin menjadikan al-Qur'an sebagai ensiklopedia ilmu semiotika, tetapi ia hanya ingin menerjemahkan al-Qur'an secara ilmiah dan modern.

Di antara unsur-unsur linguistik yang diteliti biasanya adalah determinan (*ism ma'rifah*), kata ganti orang (*pronomina, dlomir*), kata kerja (*fi'il*), sistem kata benda (*ism dan musamma*), struktur sintaksis dan lain-lain. Pemeriksaan terhadap unsur-unsur linguistik ini dimaksudkan untuk menganalisis aktan-aktan (*actants*), yaitu pelaku yang melakukan tindakan yang berada dalam teks atau narasi. Dengan kategori aktan, ujaran (Perancis *enonce*/Inggris *utterance*) dipandang sebagai suatu hubungan antara berbagai aktan yang membentuknya. Atau, dalam kaca mata linguistik, ujaran mau tidak mau harus dilihat dari kategori hubungan antar aktan.

Dilihat dari kategori ini, ada tiga poros hubungan antar-aktan. Poros Pertama dan yang terpenting adalah poros subyek-obyek di mana orang dapat memeriksa "siapa" melakukan "apa". Poros kedua adalah poros pengirim-penerima yang menjawab persoalan siapa melakukan dan untuk siapa dilakukan. Sedangkan poros ketiga dimaksudkan untuk mencari aktan yang mendukung dan menentang subyek, yang berada dalam poros "pendukung-penerima". Ketiga pasangan aktan ini dapat membantu pembaca untuk mengidentifikasi aktan dan kedudukannya. Aktan tidak selalu harus berupa orang atau pribadi, tapi juga bisa berupa nilai.

Dengan kategori poros aktan pengirim-penerima, misalnya, Arkoun mengatakan bahwa Allah adalah aktan pengirim-penerima 1; manusia sebagai pengujar adalah aktan pengirim-penerima 2. Dalam kebanyakan surat Al-Qur'an, Allah adalah aktan pengirim (*destinateur*) pesan, sementara manusia adalah aktan penerima (*destinaire*) pesan. Akan tetapi hal sebaliknya juga bisa berlaku: manusia juga menjadi "pengirim" dan Allah menjadi "penerima". Analisis aktansial ini tidak saja diterapkan pada tingkat sintaksis tapi juga terhadap seluruh teks sebagai suatu kesatuan atau seluruh narasi.

Sedangkan *ketiga*, karya-karya awal Hanafi banyak terkait dengan saduran dan suntingan, mengingat kebutuhan kuliah dan memperkenalkan materi dan contoh-contoh filsafat Muslim maupun Barat secara cepat dan memuaskan. Di antaranya: *Muhammad Abu Husain al-Bashri: al-Mu'tamad fi 'ilm Ushul al-Fiqh* (1964-1965), dua jilid, berisikan diskusi tentang filsafat hukum Islam; *al-Hukumah al-Islamiyyah li al-Imam al-Khumeini* (1979); *Jihad an-Nafs aw Jihad al-Akbar li al-Imam al-Khumeini* (1980) yang berisi kekaguman Hanafi pada keberhasilan revolusi Iran; *Namadzij min al-Falsafah al-Masihiyah fi al-'Ashr al-Wasith: al-Mu'allim li Aghustin, al-Iman al-bahis 'an al-'Aql la taslim, al-wujud wa al-Mahiyah li Thuma al-Akwini* (1968); *Spinoza Risalah fi al-Lahut wa as-Siyasah* (1973); *Lessing: Tarbiyyah fi al-Jins al-Basyari wa A'mal al-Ukhra* (1977); dan *Jean Paul Sartre: Ta'ali Ana Mawjud* (1978).

B. Pandangan Hassan Hanafi tentang al-Qur'an

Kajian mengenai kitab suci, menurut Hassan Hanafi tidak hanya fokus pada al-Quran saja. Semua kitab suci tidak luput dari persyaratan yang akan diungkapkan oleh Hassan Hanafi. Beliau menerangkan bahwa sebuah kitab suci dapat dikatakan otentik jika memenuhi beberapa hal:

1. Kata-kata yang dikatakan Nabi yang didiktekan Tuhan melalui malaikat, (seketika) disalin pada saat pengucapannya kemudian disimpan dalam tulisan sampai sekarang.
2. Pada pengalihan melalui tulisan, wahyu harus berisi kata-kata yang secara harfiah sama dengan yang diucapkan Nabi.
3. Teks-teksnya harus diketahui dan identik, ditulis dengan bahasa yang sama dari penutur aslinya.
4. Naratornya haruslah orang yang hidup pada zaman yang sama dengan saat diturunkannya kejadian-

sebagai obyek kajian ilmiahnya, yang pada kenyataannya, tak lebih dari strategi penjajahan berkedok tradisi ilmiah.

Secara umum, karya-karya Hassan Hanafi dapat diklasifikasikan ke dalam tiga bagian. *Pertama*, karya keserjanaan di Sorbonne; *kedua*, buku, kompilasi tulisan dan artikel; *ketiga*, karya terjemahan, saduran dan suntingan. Klasifikasi pertama yang berupa karya keserjanaannya adalah tiga buah (trilogi) disertasi: *Les Methodes d'Exegese, essai sur La science des Fondaments de la Comprehension, 'ilm ushul al fiqh* (1965); *L'Exegese de la Phenomenologie L'etat actuel de la methode phenomenologique et son application au ph'enomene religiux* (1965); dan *La Phenomenologie d L'exegese: essai d'une hermeneutique axistentielle a parti du Nouvea Testanment* (1966).

Bagian kedua terdiri lebih dari sepuluh buku: dimulai oleh *Religious Dialog and Revolution* (1977); *At-Turast wa at-Tajdid* (1980) yang berisikan dasar-dasar proyek pembaruan Hanafi; dan *Dirasat Islamiyah* (1981) yang mengulas beberapa disiplin keilmuan tradisional Islam seperti Ushul Fiqh dan Teologi Islam, serta kritik atas hilangnya wacana manusia dan sejarah di dalamnya; *al-Yasar al-Islami: Kitabat fi an-Nahdhah al-Islamiyyah* (1981) yang memuat manifesto Kiri Islam yang sangat fenomenal; *Qadaya Mu'ashirah: Fi Fikrina al-Mu'ashir*, dua volume (1983); *Dirasat Falsafiyah* (1988); *Min al-'Aqidah ila ats-Tsaurah*, empat volume tebal yang merupakan karya monumental dan paling sistematis dari Hanafi (1988), yang berisi rekonstruksi teologi Islam tradisional dalam rangka transformasi sosial; *ad-Din wa ats-Tsaurah fi Mishr 1956-1981*, delapan jilid, memuat tulisan lepas Hanafi di berbagai media (terbit 1989); *Hiwar al-Masyriq wa al-Maghrib* (1990); *Islam in the Modern World*, dua volume tebal berbahasa Inggris (1995); *Humum al-Fikr al-Wathan*, dua jilid (1997); *Jalaluddin al-Afghani* (1997); dan *Hiwar al-Ajyal* (1998).

Hasil dari kritik linguistik di atas sebenarnya sudah banyak dipikirkan oleh para mufassir klasik. Mereka mementingkan—dan sudah terbiasa dengan analisis sintaksis. Tetapi bagi Arkoun lebih dari itu: pentingnya analisis linguistik kritis ini terletak pada kemungkinan “mengungkapkan tatanan yang mendalam” yang berada di balik penampakan teks yang seolah-olah tidak teratur.

Contoh aplikasi pendekatan linguistik-semiotik Arkoun pada Surah al-Fatihah diperoleh hasil sebagai berikut (Arkoun, 1997: 99-105):

- a) bahwa semua determinan (*isim ma'rifah*) dalam surah tersebut berpusat pada Allah, kecuali *al-hamd*, *ash-shirath*, *al-maghdhub*, *adh-dhallin*. Mayoritas pengirim pesan dalam al-Fatihah ini adalah Allah, kecuali dalam ayat *al-hamdulillahi Rabbil 'alamin* dimana manusia berfungsi sebagai pengirim-penerima 1, sedangkan Allah sebagai pengirim-penerima 2.
- b) Bahwa *idhafah* menunjukkan sebuah hubungan yang erat antara fungsi sintaksis dan nilai semantis. Artinya, ada suatu interaksi sintaksis antara yang ditentukan dan penentu/determinan (*mudhaf* dan *mudhaf ilayh*). Dalam *rabb al-alamin*, sebagaimana dalam *bismi-l-lah*, interaksi ini terdapat pada tataran pemaknaan; makna yang lazim dari *rabb* (tuan) dijadikan khusus dengan determinan *al-'alamin* (alam semesta sebagai realitas ruang dan waktu), sebaliknya, *'alamin*, meskipun tidak terbatas, ditempatkan dalam ketergantungan pada *rabb*.
- c) Dalam al-Fatihah, terdapat kata ganti imbuhan orang kedua tunggal dipergunakan dua kali dengan partikel pemisah *iyya* untuk menandai tujuan dari sebuah penyembahan (*na'bud*) dan sebuah permintaan pertolongan (*nasta'in*). Penerima yang dituju adalah Allah. Perlawanan *an'amta 'alaihim* dengan *ghayr al-*

- d) Jumlah kata kerja dalam al-Fatihah lebih kecil dibandingkan dengan kata benda. Ada dua kata kerja yang ditasrifkan dalam bentuk belum selesai/*mudhari'* yaitu *na'budu* dan *nasta'in*, yang menandai ketegangan, usaha aktan 2 untuk mencapai aktan 1. Bentuk *mudhari'* ini memperkuat permanensi usaha ini untuk menimbuni jurang yang ada antara satu penutur yang sadar bahwa dirinya adalah hamba dan lemah, dan satu lawan tutur yang ditunjukkan dengan bersikeras (*iybaka* diulang dua kali masing-masing di muka setiap kata kerja) sebagai pasangan utama yang layak disembah dan mampu, sebagai imbalan, mengasihi. Di sini masih juga fungsi-fungsi sintaksis bergabung dengan nilai-nilai semantis untuk mengungkapkan secara memadai dan memperkuat dialektika yang membentuk kedua aktan. Bentuk perintah *ihdina* yang datang setelah kedua bentuk belum-selesai itu, tidak mungkin mengandung nilai perintah. Sebaliknya, itu menyuratkan permohonan yang secara tersirat dirumuskan dalam *na'bud* dan *nasta'in*. Satu-satunya kata kerja dalam bentuk selesai (*madhi: an'amta*) pelaku gramatikalnya adalah aktan 1. Itu

Hassan Hanafi baru kembali menuliskan pengantar teoretis untuk proyek peradabannya pada tahun 1980. Oleh Hanafi, *at-turas wa at-tajdid* dimaksudkan sebagai sebuah rancangan reformasi agama yang tidak saja berfungsi sebagai tantangan intelektual Barat, tapi juga dalam rangka rekonstruksi pemikiran keagamaan Islam pada umumnya. Hanafi merumuskan eksperimentasi *al-turas wa al-tajdid* berdasarkan tiga agenda yang saling berhubungan secara dialektis. *Pertama*, melakukan rekonstruksi tradisi Islam dengan interpretasi kritis dan kritik sejarah yang tercermin dalam agenda apresiasi terhadap khazanah klasik (*mawfiquna min al-turas al-qadim*). *Kedua*, menetapkan kembali batas-batas kultural Barat melalui pendekatan kritis yang mencerminkan sikap kita terhadap peradaban Barat (*mawfiquna min al-turas al-gharb*). *Agenda ketiga*, upaya membangun sebuah hermeneutika al-Qur'an yang baru yang mencakup dimensi kebudayaan dari agama dalam skala global, agenda mana memposisikan Islam sebagai pondasi ideologis bagi kemanusiaan modern.

Untuk agenda *pertama*, Hassan Hanafi telah menulis lima volume tebal dari buku *Min al-'Aqidah ila ats-Tsaurah: Muhawalah li i'adah Ilm Ushul ad-Din* (Dari Akidah ke Revolusi: Upaya Rekonstruksi Teologi Islam) yang merupakan reformasi teologis berdasarkan kesadaran akan hilangnya wacana manusia dan sejarah dalam teologi Islam klasik (Hanafi, 1988: 45). Untuk agenda *kedua*, ia menulis *Muqaddimah fi Ilm al-Istighrab* (Oksidentalisme: Sikap Kita terhadap Tradisi Barat). Buku ini dimaksudkan sebagai peletak dasar bagi kajian ilmiah atas Barat dalam rangka mempelajari perkembangan dan strukturnya dan menghilangkan dominasi Barat atas kaum muslim. Di samping sebagai wacana tandingan untuk melawan Orientalisme yang telah lama memperlakukan Timur-Islam

Tradisi dan Modernitas. Kemudian ia menulis *al-Yasar al-Islami* (Kiri Islam); sebuah tulisan yang berbau ideologis. Jika Kiri Islam baru merupakan pokok-pokok pikiran yang belum memberikan rincian dari program pembaruannya, maka buku *Min al-Aqidah ila ats-Tsaurah* (5 jilid) yang ditulis hampir sekitar 10 tahun dan baru terbit pada tahun 1988, memuat uraian rinci tentang pembaruan dan memuat gagasan rekonstruksi ilmu kalam Hassan Hanafi.

Buku selanjutnya adalah *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrab* (2000) yang merupakan karya monumental lainnya yang sempat dirampungkan Hassan Hanafi, yang di dalamnya ia memperkenalkan *Ilm al-Istighrab* (oksidentalisme). Secara ideologis, Oksidentalisme versi Hassan Hanafi diciptakan untuk menghadapi Barat yang memiliki pengaruh besar terhadap kesadaran peradaban kita. Asumsi yang dibangunnya adalah bahwa Barat memiliki batas sosio politik kulturalnya sendiri. Oleh karena itu, setiap usaha hegemonisasi kultur dan pemikiran Barat atas dunia lain, harus dibatasi. Dengan demikian, Barat harus dikembalikan pada kewajaran batas-batas kulturalnya (Hanafi, 2000a: 57). Melalui *ilm al-istighrab* (Oksidentalisme), Hassan Hanafi berupaya melakukan kajian atas Barat dalam perspektif historis-kultural Barat sendiri.

Sebagai dosen filsafat Kristen, Hanafi harus mengajar selama dua tahun pertama (1966-1967) tanpa referensi yang jelas. Demi mengatasi kesulitan pengajaran subjek ini, Hanafi memutuskan untuk menulis sebuah buku dasar yang berjudul *Namadij min al-Falsafah al-Masihiyah fi al-Ashr al-Wasith: al-Mu'allim li Aghustin, al-Imam al-Bahis 'an al-Aql la Taslim, al-Wujud al-Mahiyah li Tuma al-Akwini* (Berbagai contoh filsafat Kristen abad pertengahan: ajaran Agustine, kepercayaan butuh penalaran, bukan penerimaan; bentuk dan esensi menurut Thomas Aquinas).

menandakan suatu keadaan yang tidak dapat diulangi yang merupakan hasil kerja dari satu pelaku yang berkuasa, artinya juga ketiadaan ketegangan subyek, jarak antara dia dan tindakannya yang sekali terlaksana, menarik perhatian para penerima (*'alayhim*). Perlawanan bentuk belum selesai/selesai dengan demikian menambahkan suatu ciri tambahan yang menentukan pada status-status kedua aktan itu.

e) Di antara kata benda dalam al-Fatihah adalah: *ism, Allah, hamd, rabb, yaum, din, shirath*. Selain itu ada kata benda pelaku seperti *malik, adh-dhallin*. *Malik* yang diunggulkan oleh para penafsir atas varian *malik* yang hanya merupakan sebuah substantif diam, sementara *malik* menyatakan kehendak berbuat dari suatu pelaku yang selalu tergantung padanya jangka waktu Hari Perhitungan dan keputusan-keputusan yang akan diambil pada Hari itu. Satu kata benda pelaku lain, *adh-dhallin*, juga sama, sintagma nominal sepadan dengan suatu sintagma verbal dengan anak kalimat nominal subyek *al-ladzina yadhillun ash-shirath*. Dipilihnya kata benda verbal memungkinkan sebuah penggolongan yang lebih ketat, sebuah penghematan sarana-sarana pengungkapan dan penolakan yang lebih radikal terhadap golongan di luar Jalan yang benar. Itu berlaku juga bagi golongan yang ditunjukkan oleh kata benda penderita *maghthub 'alayhim*. Anggota-anggota dari kategori ini, memelihara suatu hubungan dengan satu pelaku di luar yang tidak disebutkan. Mereka dapat kembali kepada perjanjian nyata dalam *alhamdulillah* dengan menghentikan proses yang mengarahkan kepada kesesatan aktif, yakni manakala subyek yang tersembunyi dalam *al-maghthub 'alayhim* hilang sama sekali.

f) Al-Fatihah dibedakan menjadi empat lexis (bagian kiri) sebagai ujaran inti, dan tujuh predikat (bagian kanan) sebagai ujaran pengembang. Pemilahan tersebut adalah:

- | | |
|---|---|
| 1) <i>Bismillahi</i> | 1) <i>ar-rahmanirrahim</i> |
| 2) <i>Al-hamdulillahi</i> | 1) <i>Rabbil 'alamin</i> |
| | 2) <i>ar-Rahmanirrahim</i> |
| | 3) <i>Maliki yaumiddin</i> |
| 3) <i>Iyyaka na'budu wa iyyaka nasta'in</i> | |
| 4) <i>Ihdinash shirathal mustaqim</i> | 1) <i>Shirathalladzina an'amta 'alayhim</i> |
| | 2) <i>ghayr al-maghdhubi 'alaihim</i> |
| | 3) <i>Wala-dh-dhallin</i> |

4. Pendekatan Antropologis

Menurut Arkoun, pembacaan al-Qur'an (dan korpus resmi tertutup lainnya) secara linguistik dan semiotik harus diperkaya dan diperluas dengan berbagai perkembangan antropologi sosial, budaya, politik, dan ilmu-ilmu humaniora yang lain dimaksudkan untuk membebaskan wawasan intelektual dari praduga-praduga teologis dan filosofis kuno agar bisa membukakan jalan baru serta dimungkinkannya penafsiran ulang atas pemahaman konvensional atas teks-teks keagamaan yang didominasi dan dibelenggu dengan muatan-muatan ideologis.

Alasan digunakannya pendekatan antropologis menurut Arkoun adalah menyangkut beralihnya ujaran-ujaran lisan dari wacana kenabian ke wacana al-Qur'an, yang kemudian dibakukan menjadi mushaf dan menjadi Korpus Resmi Tertutup. Peralihan wacana ini telah mereduksi berbagai macam bacaan, dialek, dan bahkan makna yang terbuka dan luas menjadi suatu penafsiran logosentris yang sempit dan

1956, kekacauan kehidupan intelektual, dan meningkatnya penindasan pemerintah terhadap Ikhwanul Muslimin. Pada level personal, ia menghadapi konflik dengan sejumlah guru besarnya, sehingga ia sempat dibawa ke sidang disipliner Universitas Kairo karena dianggap telah melecehkan mereka, sehingga ia kehilangan statusnya sebagai mahasiswa teladan yang semula memungkinkannya untuk melanjutkan kuliah ke luar negeri. Berhadapan dengan semua krisis ini, ia semakin sering datang ke masjid, dan menghabiskan waktunya membaca al-Qur'an dan mulai merasakan intuisi-intuisi filosofis al-Qur'an.

Saat inilah ia mulai bergeser kepada tingkat kesadaran baru, yaitu kesadaran filosofis (*philosophical consciousness*). Bacaannya terhadap al-Qur'an membuatnya semakin meyakini tentang pentingnya alam kesadaran filosofis, dan sekaligus tentang keharusan untuk melanjutkan perjuangan. Pendidikan lanjutan dan dinamika intelektual yang dialaminya sejak 1956 di Paris memberikan kontribusi besar bagi penguatan transformasi kesadaran filosofisnya tersebut. Pada masa-masa inilah Hassan Hanafi mulai merumuskan kembali proyek besarnya untuk menciptakan metodologi dan teologi baru Islam dengan pendekatan-pendekatan filsafat.

Pada fase awal pemikiran ini, tulisan-tulisan Hassan Hanafi bersifat ilmiah murni. Baru pada akhir dasawarsa itu, ia mulai berbicara tentang keharusan Islam untuk mengembangkan wawasan kehidupan yang progresif dan berdimensi pembebasan (*Taharrur, Liberation*). Hal itu mengisyaratkan, bahwa fungsi pembebasan jika kita inginkan, dapat membawa masyarakat pada kebebasan dan keadilan. Periode selanjutnya pada tahun 80-an Hassan Hanafi mulai mengarahkan pemikirannya pada upaya universalisasi Islam sebagai paradigma peradaban melalui sistematisasi proyek "Tradisi dan Modernitas". Dalam hal ini, buku *at-Turas Wa at-Tajdid* yang terbit pada tahun 1980 menampilkan makna

bahwa organisasi ini mampu menghadapi sosialisme-komunisme yang juga semakin kuat dalam lingkaran kekuasaan Mesir. Hanafi kemudian aktif dalam demonstrasi-demonstrasi IM dan politik mahasiswa di kampus Universitas Kairo. Ia sangat tidak suka kepada orang-orang komunis yang ia anggap sebagai telah rusak; orang-orang yang menyimpang dari jalan yang benar; teralienasi, dan asing; memiliki kecenderungan-kecenderungan yang jauh dari kebenaran dan tidak bermoral.

Tahun 1950-an merupakan masa bangkitnya kesadaran keagamaan (*religious consciousness*) dalam diri Hanafi. Pemikiran, wacana intelektual dan aktivisme bertitik-tolak dari motif-motif Islam. Pada masa inilah ia mengenal secara lebih mendalam pemikiran dan wacana Islam yang berkembang di lingkungan gerakan Islam (*harakah*). Ia membaca dan mendalami berbagai karya tokoh-tokoh gerakan Islam seperti Hassan al-Banna, Sayyid Quthb, Abu al-A'la al-Maududi, Abu al-Hassan al-Nadwi, dan lain-lain. Dalam tulisan-tulisan mereka Hanafi menemukan semangat kebangkitan Islam (*al-nahdlah al-Islamiyah*), yang sedikit banyak mempengaruhi pandangan dunia dan misi intelektual yang ia bayangkan harus dipikulnya.

Kritisisme Hanafi sebagai mahasiswa Jurusan Filsafat, Universitas Kairo, segera membuatnya mempertanyakan isi dan metodologi pemikiran Islam *harakah* tersebut, yang dalam pandangannya telah kehilangan relevansinya dengan realitas zamannya. Karena itu, ia mencoba menawarkan interpretasinya sendiri atas topik-topik utama filsafat Islam dan kalam hasil pemikiran ulama abad pertengahan. Di sinilah awal upaya Hanafi menuju pembentukan suatu "metode Islam berdasarkan rasionalitas tentang baik dan buruk; dan penyatuan kebenaran, kebaikan, dan keindahan.

Akhir dasawarsa 1950-an, Hassan Hanafi berhadapan dengan berbagai krisis; baik pada tingkat nasional maupun personal. Pada tingkat nasional, terjadi krisis nasional Mesir

kaku, serta menghilangkan mekanisme wacana yang demokratis. Sebab, secara historis, nalar grafis merupakan solidaritas kekuasaan, tulisan, budaya elit, ortodoksi keagamaan yang didefinisikan oleh para elite pendukung kekuasaan (*fuqaha*, teolog, *mutakallimun*, dan filsuf).

Selain itu, banyak wacana al-Qur'an yang disajikan secara mitis, terutama yang berhubungan dengan *qashash* (cerita), seperti kisah para Nabi, tokoh-tokoh, dan umat terdahulu. Bagi Arkoun, cerita mitis ini merupakan konsep antropologis (antropologis agama, sosial, dan budaya) yang mana dari waktu-ke waktu akan terus berubah. Cerita mitis seperti ini biasanya selalu solider terhadap situasi kelompok sosial dimana ia dielaborasi (Baedhowi, 2009: 201-203).

Menurut Arkoun (1997: 57-58), semua ciri yang telah dikenal sebagai gaya bahasa mitis dalam Alkitab dan Perjanjian Baru terdapat juga dalam Al-Qur'an. Gaya bahasa Al-Qur'an itu adalah:

1. *benar*, karena gaya bahasa itu efektif mengenai kesadaran manusia yang belum digalakkan oleh gaya bahasa mitis lain yang membuka berbagai perspektif yang sebanding;
2. *efektif*, karena gaya bahasa itu menghubungkan dengan waktu purba penciptaan dan karena gaya itu sendiri memulai suatu waktu yang istimewa: waktu pewahyuan, kenabian Muhammad dan para sahabat yang solih (*as-salaf as-salih*);
3. *sepontan*, karena gaya bahasa itu merupakan pancaran terus menerus dari *kepastian-kepastian* yang tidak bersandarkan pada pembuktian, melainkan pada keseuaian yang mendasar dengan semangat-semangat yang permanen dalam kepekaan manusia;
4. *simbolis*, bisa dilihat dari simbol surga sebagai "surga tuhan yang penuh dengan bidadari-bidadari yang

merangsang birahi dan di situ mengalir sungai-sungai anggur dan madu.

Dengan suatu bangunan simbolis luas di atas, Al-Qur'an membanjiri hati nurani manusia. Hingga hari ini bangunan simbolis luas itu tak henti-hentinya memberikan ilham kepada orang-orang beriman untuk berpikir dan bertindak.

Adapun kajian al-Qur'an dalam perspektif antropologi, yang ditawarkan Arkoun, sebagaimana dikutip Baidhowi (2009: 174) meliputi: (a) Masyarakat, budaya, dan agama di Timur Tengah kuno/dunia Mediteranian hingga yang paling Timur; (b) Gagasan wahyu dalam tradisi semitis. (c) Kategori pemikiran dan tema pengetahuan dalam wahyu monoteisme (Bibel-Evangelium-al-Qur'an). (d) Konsep masyarakat berkitab. (e) Mitos, ritus, kebahasaan, dan pemikiran masyarakat Berkitab. (f) Teknik pemikiran, bentuk, serta pandangan realisasi personal dan kolektif dalam Masyarakat Berkitab. (g) Angan-angan dan proyeksi-proyeksi dalam Masyarakat Berkitab. (h) Nalar grafis dan nalar audio-oral (bersifat lisan). (i) Faktor ekonomi, masyarakat, dan ideologi. (j) Kekerasan, kesakralan, dan pemaknaan dalam Masyarakat Berkitab. (k) Yang murni dan tidak murni, yang sakral dan profan, serta yang adil dan tidak adil, dan (l) Kondisi dan proses-proses saluran Masyarakat Berkitab kepada masyarakat sekular, problem pemindahan kembali dari evolusi tersebut, serta pengaruhnya dalam soal teologis.

Adapun contoh aplikasi pendekatan antropologis dari surah al-Fatihah dinyatakan Arkoun (1997: 111-112) bahwa kata dan struktur sintaksis yang terdapat dalam Surah al-Fatihah sangat terbuka terhadap seluruh kemungkinan makna yang berfungsi sebagai ladang simbolis. Objek semacam ini akan memperkuat arti antropologis. Adapun arti simbolis dimaksud tersebut yang ada dalam Surah al-Fatihah adalah sebagai berikut: *Al-hamdulillahi Rabbil 'alamin, ar-Rahmanirrahim:*

Philadelphia Amerika Serikat, Universits Kuwait, Universitsa Fez Maroko, dan menjadi guru besar tamu di Universitas Tokyo dan Persatuan Uni Emirat Arab. Gagasan paling penting yang diajukannya yang sekaligus banyak mengundang respon dari berbagai pemikir lainnya ialah tentang Kiri Islam (*al-Yasar al-Islami*) yang dijadikan sebagai nama sebuah jurnal yang diterbitkan pada tahun 1981. Di dalam jurnal itulah Hanafi secara panjang lebar mengupas masalah Kiri Islam. Walau hanya sekali terbit, teks ini cukup memiliki arti penting bagi pengkayaan khazanah pemikiran Islam Kontemporer.

Sebagai seorang intelektual 'organik' yang gerah menghadapi kondisi obyektif masyarakatnya yang serba 'memprihatinkan', Hanafi terus menerus bergulat mencari formula tepat bagi perubahan yang diimpikannya. Dalam situasi inilah, beliau mengalami berbagai fase perkembangan kesadaran intelektual. Perkembangan dan perubahan yang dialaminya dari satu kesadaran kepada kesadaran lain sangat terkait pula dengan perubahan situasi lingkungannya yang lebih luas di Mesir. Karena itu, dalam otobiografi tersebut, Hanafi lebih banyak mengungkapkan keterlibatan dan partisipasinya dalam kehidupan nasional Mesir daripada kehidupan pribadi dan keluarganya. Kesadaran *pertama* yang tumbuh dalam diri Hassan Hanafi adalah kesadaran nasional (*national consciousness*). Pertumbuhan kesadaran ini terkait dengan kenyataan situasi Mesir yang dalam Perang Dunia II menjadi sasaran serangan Jerman.

Hanafi secara alamiah bergeser kepada Islam, karena rasa frustrasi yang sangat pahit terhadap realitas nasionalisme Arab sekuler yang gagal menyatukan bangsa Arab. Melanjutkan pelajaran ke Universitas Kairo, ia kemudian memasuki organisasi *al-Ikhwan al-Muslimun* (IM), yang sedang menemukan momentumnya, bukan hanya karena IM berdiri paling depan melawan Israel, tetapi juga karena ia percaya

Setelah menamatkan studinya, Hanafi kembali ke Mesir dan mendapatkan kepercayaan menjadi dosen mata kuliah Pemikiran Kristen Pertengahan dan filsafat Islam di Universitas Kairo. Hassan Hanafi lebih banyak mengungkapkan keterlibatan dan partisipasinya dalam kehidupan nasional Mesir daripada kehidupan pribadi dan keluarganya. Sejak masih remaja kesadaran pertama yang tumbuh dalam diri Hassan Hanafi adalah Kesadaran nasional (*National Consciousness*). Pertumbuhan kesadaran ini terkait dengan kenyataan situasi Mesir yang dalam Perang Dunia II menjadi sasaran serangan Jerman. Tetapi kesadaran nasionalisnya terutama dia arahkan kepada Inggris yang menduduki Mesir sejak 1882; sejak saat ini Mesir hanya menjadi bulan-bulanan kekuatan Eropa. Semangat nasionalisme Arab semakin kuat tumbuh dalam diri Hassan Hanafi berikutan pembentukan negara Israel pada 1948, yang sejak 1928 mendapat dukungan pemerintah Inggris melalui "Deklarasi Balfour", yang menjamin penciptaan "tanah air" bangsa Yahudi di Palestina.

Pada tahun 1951, Hanafi melihat dengan matanya sendiri pembantaian para Syuhada oleh tentara Inggris. Hatinya berontak, dan setelah itu ia dengan suka rela membantu gerakan revolusi yang meletus pada tahun 1952. Karena itu pula maka dalam kesadaran nasionalismenya Hassan Hanafi menganggap Inggris sebagai musuh bangsa Arab yang sebenarnya. Pada tahun yang sama pula, ia bergabung dengan kelompok Ikhwanul Muslimin. Namun karena dalam kelompok ini terjadi kericuhan internal (terjadi perdebatan yang memanas) ia pun bergabung dengan organisasi lain yaitu organisasi Mesir Muda. Rasa kekecewaannya pun ia salurkan dengan banyak membaca buku tokoh-tokoh Islam.

Selain di Mesir, pada tahun 1970-1987, Hassan Hanafi aktif juga memberikan kuliah di beberapa perguruan tinggi negara lainnya, seperti Prancis, Belgia, Temple University,

secara simbolis-antropologis membawa kembali kepada ilmu mengenai dasar-dasar ontologis dan metodologis dari ilmu pengetahuan (*ilm al-ushul*); *Maliki yaumiddin*: kepada eskatologi; *Iyyaka na'budu wa iyyaka nasta'in*: kepada kultus/ibadat; *Ihdinash shirathal mustaqim*: kepada etika; *Shirathalladzina an'amta 'alayhim*: profetologi; *ghayr al-maghdhubi 'alaihima wala-dh-dhallin*: sejarah rohani manusia, tema-tema simbolis perilaku kejahatan dan cerita-cerita atau kisah bangsa-bangsa terdahulu.

Meski Arkoun ingin mengarahkan ujaran ayat terakhir dari Surah al-Fatihah tersebut ke bahasan antropologis, kajiannya tetap terkait secara multidisipliner, mengingat ayat *alladzina an'amta 'alayhim ghayr al-maghdhubi 'alayhim wala-dh-dhallin* terkait dengan kategori-kategori teologis, metafisis, etika, psikologis, logika, dan penafsiran-penafsiran tradisional yang membangun model humanitas yang saling berlawanan, yakni tipe ideal insan kamil (para nabi, imam, dan orang-orang suci) dan tipe orang-orang yang terkutuk (kafir, fasiq, dan munafiq), yang dengan itu semua dimaksudkan untuk mempertajam rasa bersalah, namun tidak bermaksud menentukannya. Dengan demikian, melalui perlawanan dalam ayat tersebut, umat Islam tertarik untuk melihat suatu pemilahan yang telah dibuat, ketentuan tak kelihatan yang telah menentukan sebagian manusia untuk kebaikan dan sebagian yang lain untuk kejelekan. Akan tetapi, doa yang dipanjatkan tidak mempunyai makna lagi, kalau, bagi orang yang ketentuannya tidak memberikan harapan bahwa ia terhitung dalam golongan orang-orang yang baik, ada kekhawatiran dibuang bersama orang-orang yang terbuang. Dari ketegangan antara harapan dan kekhawatiran inilah lahir perasaan bersalah dan karena rasa bersalah inilah ketegangan itu bertambah halus. Dengan demikian pengujar dikembalikan kepada keadaannya yang tepat, yakni terlibat dalam suatu keberadaan

baik dan buruk yang sudah pasti, yang menyadari bahwa nasib terakhir tidak pasti dan tergantung pada satu kewenangan yang menentukan, menerima dengan baik atau mengutuk, tanpa dapat diganggu gugat (Arkoun, 1997: 113).

Sementara itu, penafsiran antropologis yang ditunjukkan Surah al-Fatihah untuk mencapai pemahaman yang mendalam tentang asal-usul keberadaan manusia (*originnaire*) seperti hidup, mati, cinta, kasih, kehendak, milik, kekuasaan, dan kesakralan, sekaligus membawa kembali kepada wujud mutlak, atau *suatu kekuasaan yang berpengaruh*, yakni Allah.

perbatasan Benteng Shalahuddin al-Ayyubi selama 5 tahun. Setamatnya dari pendidikan dasar, Hanafi masuk sekolah pendidikan guru, *al-Muallimin*. Setelah 4 tahun dilalui, ia kemudian memutuskan untuk pindah ke Madrasah Silahdar, yang berada di kompleks masjid al-Hakim bin Amrillah dan langsung diterima di kelas dua, mengikuti jejak kakaknya hingga tamat. Di sekolah yang baru ini, ia banyak mendapat kesempatan untuk belajar bahasa asing.

Pada tahun 1956, Hassan Hanafi memperoleh gelar Sarjana Muda Bidang Filsafat dari Universitas Cairo. Pada tanggal 11 oktober 1956 M, Hanafi berangkat meninggalkan Mesir menuju Sorbonne, Prancis dan menetap kurang lebih selama 10 tahun. Di universitas ini pula, ia menyelesaikan program master dan doktornya dari Universitas Sorbonne Paris, sebuah universitas paling terkemuka di Perancis pada tahun 1966, dengan disertasi yang berjudul *L Exegese de la Phenomenologi, L'etat actual de la methode Phenomenologie et son Aplication au phenomene Religiux*. Sebuah karya yang berupaya memperhadapkan Ilmu Ushul Fiqih dengan Filsafat Fenomenologi Edmund Husserl. Dengan karyanya ini, Hanafi mendapatkan penghargaan dari Pemerintah Mesir dan dinobatkan sebagai penulis karya ilmiah terbaik di Mesir. Tak pelak jika kebudayaan, tradisi dan pemikiran serta keilmuan Barat berhasil dia kuasai dengan cukup baik. Di perguruan tinggi inilah, ia merasakan perkembangan dan pencerahan pemikiran serta dimulainya berlatih berpikir secara metodologis. Selama di Perancis, Hanafi mendalami berbagai disiplin ilmu, di antaranya adalah metode berpikir (*ilmu mantiq*), perubahan dan sejarah dari Gitton, seorang reformis Katolik Roma. Ia juga belajar fenomenologi dari Paul Ricour. Belajar tentang analisa kecerdasan pada Husserl dan belajar bidang perubahan pada Massignon yang sekaligus pembimbingnya.

BAB V
PEMIKIRAN DAN METODE TAFSIR AL-QUR'AN
HASSAN HANAFI

A. Biografi Hassan Hanafi

Hassan Hanafi merupakan pemikir muslim kontemporer yang dibesarkan dalam dua tradisi keilmuan yang sangat berbeda, yaitu tradisi keilmuan Timur dan tradisi keilmuan Barat. Dari tradisi keilmuan Timur, Hassan Hanafi mendapat sumbangan intelektualnya yang signifikan dalam khazanah-khazanah keilmuan klasik Islam. Sebagai seorang yang dibesarkan dalam lingkungan keislaman yang kental, ia sangat akrab dengan tradisi keilmuan Muslim klasik. Apalagi negeri Mesir, yang notabene kota kelahirannya, dikenal sebagai pusat kajian dan aktivitas keilmuan Islam paling terkemuka serta tertua dalam sejarah Islam. Sementara dari tradisi keilmuan Barat, Hassan Hanafi banyak mempelajari berbagai teori dan metode ilmiah kontemporer dalam beragam disiplin keilmuan.

Hanafi dilahirkan 13 Februari 1935 di Kairo, Mesir, tepatnya di perkampungan al-Azhar dekat benteng Salahuddin. Kota ini merupakan tempat bertemunya para mahasiswa muslim di seluruh dunia yang ingin belajar, terutama di Universitas al-Azhar. Keluarganya berasal dari Bani Suwayf, sebuah provinsi yang berada di pedalaman Mesir, kemudian berurban ke Kairo, ibu kota Mesir. Mereka mempunyai darah keturunan Maroko. Kakeknya berasal dari Maroko, sementara neneknya dari kabilah Bani Mur yang di antaranya menurunkan Bani Gamal Abd al-Nasser, Presiden Mesir kedua.

Sejak umur 5 tahun, Hanafi mulai menghafal al-Quran. Menghafal al-Qur'an ini dilalui bersama gurunya Syaikh Sayyid di jalan al-Benhawi, kompleks bab asy-Sya'riyah, sebuah kawasan di Kairo bagian selatan. Pendidikan dasarnya dimulai di Madrasah Sulaiman Gawisy, bab al-Futuh, kompleks

BAB III
PEMIKIRAN DAN METODE TAFSIR AL-QUR'AN
MUHAMMAD SHAHRUR

A. Biografi Muhammad Shahrur

Muhammad Shahrur lahir di Sahiliyyah Damaskus pada 11 Maret 1938, dan merupakan anak kelima dari seorang tukang celup yang memutuskan untuk mengirimkannya bukan pada pondokan (*kutab*) atau *madrasah*, melainkan justru ke sekolah dasar dan menengah di Midan, Damaskus. Pada tahun 1957-1964, dia dikirim ke Saratow, dekat Moskow, untuk belajar teknik sipil. Pada tahun 1968-1972, dia dikirim kembali untuk belajar keluar negeri, yaitu di College University di Dublin, hingga meraih gelar MA dan Ph.D di bidang Mekanika Tanah dan Teknik Pondasi. Pada 1972-1999, Shahrur menjabat sebagai Professor Jurusan Teknik Sipil di Universitas Damaskus sekaligus mengelola perusahaan pribadi di bidang teknik, yang diberi nama *Dar al-Istisyarat al-Handasiyah*.

Shahrur menguasai bahasa Inggris dan bahasa Rusia, selain bahasa ibunya sendiri, bahasa Arab. Di samping itu, dia juga menekuni bidang yang menarik perhatiannya, yaitu filsafat humanisme dan pendalaman makna bahasa Arab.

Shahrur tidak pernah menempuh pendidikan keislaman secara khusus, melainkan melalui otodidak. Hal ini bermula dari kekecewaannya yang mendalam atas kekalahan Arab dari Israel pada 1967. Ia pun tergerak untuk mengkaji khazanah Islam klasik (*turats*) dengan harapan memperoleh solusi atas krisis politik dan intelektual. Namun, jalur yang dipilihnya bukanlah jalur yang radikal, tetapi jalur intelektual, karena Shahrur meyakini sumbangsih pemikirannya itu dapat disebarluaskan melalui penulisan dan penerbitan buku-buku. Kurangnya kesempatan untuk melayani para lawannya melalui mimbar agama, pengajian di masjid, jurnal Islam atau program televisi,

menjadikan kesempatan Shahrur untuk terlibat dalam kancah perdebatan publik hanya terbatas pada media cetak. Karya monumentalnya, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qiraah Mu'asharah*, mendapat respon luar biasa dari masyarakat muslim, baik respon positif ataupun negatif (Shahrur, 2004: 19-21).

Karya Shahrur lainnya di antaranya adalah: *Dirasat Islamiyyah Mu'ashirah fi ad-Dawlah wa al-Mujtama'* (Studi Islam Kontemporer tentang Negara dan Masyarakat), *al-Islam wa al-Iman: Manzhumat al-Qiyam* (Islam dan Iman: Pilar-pilar Utama), *Nahwa Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islami*.

B. Pandangan Shahrur tentang Wahyu

1. Pembedaan *al-Kitab*, *al-Qur'an*, *Umm al-Kitab*, *al-Sab' al-Matsani*, *Tafshil al-Kitab*

Bagi Shahrur, term *al-Qur'an*, *al-Kitab*, *al-Furqan*, *adz-Dzikir*, dan istilah lainnya memiliki arti sendiri-sendiri. Mushaf Usmani yang selama ini populer dengan sebutan *al-Qur'an*, oleh Shahrur disebut dengan *al-Kitab*. Dengan demikian, *al-Kitab* adalah istilah umum yang mencakup pengertian seluruh kandungan teks tertulis (*mushaf*) yang dimulai dari al-Fatihah hingga surah an-Nas. Sedangkan *al-Qur'an* adalah istilah khusus yang hanya mencakup salah satu bagian dari *al-Kitab*, yang merupakan kumpulan sistem peraturan obyektif bagi eksistensi dan realitas perilaku dan peristiwa-peristiwa kemanusiaan. Di sisi lain, ia juga membedakan antara keduanya dengan tema *adz-dzikir* yang dimaksudkan sebagai proses terjadinya *al-Kitab* dari Lauh Mahfuzh ke bentuk bahasa manusia yang diucapkan dalam bahasa Arab, sedang *al-Furqan* adalah Sepuluh Perintah Allah (*The Ten Commandments*) dalam QS. Al-An'am: 151-153, yaitu *qul ta'alaw atlu ma harrama rabbukum alaikum* (1) *alla tusyriku bihi sya'an*. (2) *wa bi al-walidayni ihsana*. (3) *wala taqtulu awladakum*. (4) *wala taqrabu...* (5) *wala taqtulu...* (QS. Al-An'am: 151); (6) *wala taqrabu...* (7) *wa awfu al-kayla...* (8)

konseptual yang terbentuk oleh kata-kata yang berhubungan erat inilah yang oleh Izutsu sering disebut bidang semantik *kufr*.

Sejatinya, *kufr* tidak hanya merupakan istilah yang paling komprehensif untuk semua nilai etika religius yang negatif yang dikenal demikian di dalam al-Qur'an, tetapi *kufr* berfungsi sebagai sesuatu yang paling inti dari keseluruhan sistem sifat 'negatif'. Konsekuensinya, sifat dasar *kufr* dipahami melalui kata kunci atau sifat dasar unsur yang membentuk keseluruhan sistem itu sendiri dipahami seperti *fisq* atau *fusuq*, *fajr* atau *fujur*, *zulm*, *i'tida'* dan *israf*.

yang menerima kebaikan dari Tuhan, namun tidak menunjukkan tanda-tanda berterima kasih dalam perbuatannya, bahkan bersikap mengingkari terhadap Kebaikannya.

3. Sikap tidak berterima kasih berkenaan dengan rahmat dan kebaikan Tuhan ini diwujudkan dengan cara yang paling radikal dan positif melalui *takdzib*, yakni 'mendustakan' Tuhan, Rasul-Nya, dan wahyu Ilahi yang disampaikannya.
4. Oleh sebab itu *kufir* digunakan dengan sangat sering sebagai lawan yang tepat dari *iman* (*percaya*). Menurut al-Qur'an, lawan kata yang paling representatif dari *mukmin* atau *muslim*, tak dapat disangkal lagi adalah *kafir*. Karena seringkali digunakan sebagai lawan dari *iman*, *kufir* menjadi semakin kehilangan inti semantik yang asli yakni 'tidak berterima kasih' dan semakin mengandung makna 'tidak percaya', sampai akhirnya paling banyak digunakan menurut pengertian terakhir tersebut, bahkan ketika hampir-hampir tidak ada pembicaraan tentang terima kasih.
5. *Kufir*, sebagai penolakan manusia terhadap Penciptanya, menunjukkan ciri-ciri berbagai macam perbuatan penghinaan, kesombongan, keangkuhan. *Istakbara* (sangat bangga) dan *istaghna* (menganggap dirinya benar-benar bebas dan merdeka. Dalam pengertian ini, *kufir* merupakan lawan dari sikap *tadharru'* (kerendahan hati), dan secara langsung berlawanan dengan gagasan *taqwa* (takut kepada Tuhan), yang sesungguhnya merupakan unsur pokok pandangan Islam terhadap agama secara umum.

Selanjutnya, Izutsu membuat penilaian secara analitik istilah kunci lain yang mengitari konsep utama ini. Jaringan

wa idza qultum... (9) wabi'ahdillah awfu... (QS. Al-An'am: 152). (10) wa anna hadza sharathi mustaqiman (QS. Al-An'am: 153).

Terkait dengan ini, ada permasalahan yang hendak dijawab Shahrur, yaitu apakah *al-Kitab* yang diwahyukan kepada Muhammad—yang memuat risalah dan nubuwahnya—merupakan tradisi atau bukan? Di sini, muncul dua asumsi:

Pertama, al-Kitab dan isinya adalah karya Muhammad, sehingga *al-Kitab* termasuk tradisi karena Muhammad adalah manusia, dan tradisi juga merupakan hasil karya manusia. Jika *al-Kitab* adalah karya Muhammad, maka ia tidak dapat relevan dalam setiap konteks ruang dan waktu. Kitab semacam ini hanya sebuah produk dari kondisi objektif masa tertentu yang sesuai dengan abad ke-7 di Jazirah Arab dan untuk beberapa abad setelahnya. Tetapi ia tidak relevan lagi untuk abad ke-20. Manusia secerdas apapun tetap saja membawa relativitas ruang dan waktu. Propaganda menyesatkan inilah yang diserukan oleh para musuh Islam mengenai *al-Kitab*. Mereka didukung oleh pernyataan kaum muslimin sendiri—terutama kaum salafi—yang membakukan Islam pada satu model, yaitu Islam adalah agama yang identik dengan modelnya pada awal abad Hijriyah. Pada saat yang sama mereka juga mengatakan bahwa Islam selalu relevan di setiap ruang dan waktu. Pada titik inilah mereka terjebak pada dilema yang sulit dipecahkan.

Kedua, al-Kitab merupakan wahyu Allah kepada Muhammad sebagai penutup Nabi dan Rasul, sehingga *al-Kitab* mengandung unsur-unsur muatan yang absolut, dan pemahamannya bersifat relatif, karena *al-Kitab* diturunkan sebagai petunjuk bagi manusia, konsekuensinya pada sisi pemahamannya (*al-fahm al-insani*), ia harus memuat unsur-unsur yang relatif. Karakter ini yang disebut dengan kemutlakan bentuk linguistik (*tsabat al-nash*)—yang berupa teks—sekaligus memiliki relatifitas pemahaman (*harakat al-*

muhtawa). Dari sudut pandang ini, *al-Kitab* tidak dapat disebut tradisi.

Menurut Shahrur (2004b: 45-49), dengan berdasar pada QS. Yunus: 37, *Al-Kitab* dilihat dari jenis ayat-ayatnya dapat dibagi menjadi tiga: (1) Ayat *muhkamat*, atau yang disebut dengan *umm al-kitab*, yaitu ayat yang terkait dengan hukum, yang menandai kerasulan Muhammad (*risalah*). Contohnya adalah masalah waris, mu'amalah, hukum-hukum perdata (*ahwal syakhshiyah*), atau yang selain masalah ibadah, akhlak, dan hudud, maka kandungan *al-Kitab* dapat dikaji ulang dengan ijtihad sesuai dengan perubahan kondisi sosial dan ekonomi manusia. (2) Ayat-ayat *mutasyabihat*, atau yang menurut Shahrur disebut dengan *al-Qur'an* dan *al-sab'u al-matsani*, seperti ayat-ayat aqidah dan ilmu pengetahuan tentang eksistensi alam semesta, manusia, dan tafsir sejarah merupakan bagian dari *nubuwwah*. Ayat-ayat *mutasyabihat* ini dapat dikaji dengan cara *ta'wil* karena sesuai dengan sifat ilmu pengetahuan yang relatif. (3) Ayat-ayat yang bukan *muhkamat* dan bukan *mutasyabihat*, namun ia termasuk kategori *nubuwwah*, karena mengandung pengetahuan (*ma'lumat*). *Al-Kitab* menyebutnya dengan *tafshil al-kitab*.

2. Konsep tentang Wahyu

Dalam pandangan Shahrur, dua istilah yang terkait erat dengan proses pewahyuan kitab suci kepada Nabi Muhammad Saw., yaitu *inzal* dan *tanzil*, harus dibedakan berdasarkan pembagian teks ke dalam beberapa bagian, yang tema dan statusnya berbeda, yang pembagian utamanya adalah antara ayat-ayat kenabian (*ayat an-nubuwwah*) dan ayat-ayat kerasulan (*ayat ar-risalah*). Menurut Shahrur, *inzal* adalah proses pengubahan bentuk (transformasi/*ja'l*) hukum kehidupan dan alam semesta yang absolut, yang telah tersedia dalam *lawh mahfuzh* dan 'petunjuk yang jelas (*al-imam al-*

sama secara leterlek, namun penggunaannya berbeda. Bidang semantik memahami jaringan konseptual yang terbentuk oleh kata-kata yang berhubungan erat, sebab tidak mungkin kosakata akan berdiri sendiri tanpa ada kaitan dengan kosakata lain. Al-Qur'an sering menggunakan kata yang hampir memiliki kesamaan, namun memiliki titik tekan tersendiri.

Jadi, bidang semantik merupakan jaringan kata-kata kunci yang khas, yang secara linguistik meniru dan menyerupai suatu sistem konsep-kunci. Suatu kata kunci yang penting, pada masing-masing tahapan perkembangannya mengumpulkan sejumlah kata-kata kunci tertentu di sekeliling dirinya dan membentuk satu bidang semantik atau lebih (Izutsu, 1994: 260).

Contoh penerapan metode di atas juga dapat dipahami dari pemaknaan secara linguistik-semantik Izutsu (1993: 143-144 & 187) terhadap kata *kufr* yang disimpulkan sebagai berikut:

1. Makna dasar akar kata *ka - fa - ra*, berdasarkan pengetahuan filologik, yang paling memungkinkan adalah 'tutup, penutup'. Menurut konteks, maka hal ini terutama berkenaan dengan memberi dan menerima keuntungan. Kata tersebut pada hakikatnya bermakna menutupi, yakni mengabaikan dengan sengaja, kenikmatan yang telah diperolehnya, kemudian 'tidak berterima kasih'.

Setelah al-Qur'an diturunkan, kata Allah mengalami pergeseran makna konotatif dengan kosakata yang terdapat dalam konsep Islam (baca: al-Quran). Makna kata Allah setelah mengalami pergeseran memiliki konsep yang berbeda, yaitu Tuhan yang bersifat monoteisme. Pergeseran itu terjadi karena ada relasional yang menyertainya. Momen ini disebut dengan "Makna Relasional". Makna relasional menganalisa makna konotatif yang diberikan dan ditambahkan kepada makna dasar yang sudah ada dengan meletakkan kata dasar tersebut pada posisi tertentu, bidang tertentu, dan dalam relasi tertentu dengan kata-kata penting lainnya dalam sistem tersebut. Dalam studi al-Quran, makna relasional mengkaji hubungan gramatikal dan konseptual kata fokus dengan kata yang lain dalam posisi tertentu.

c) Struktur Batin (*Deep Structure*)

Sebuah kata memiliki struktur yang banyak dan ada di tempat yang berbeda. Meski demikian, makna kata tersebut selalu teratur dalam suatu sistem atau sistem-sistem yang lain. Dalam bidang semantik, ini disebut dengan "Struktur Batin". Struktur batin (*Deep Structure*) secara general adalah mengungkap fakta pada dataran yang lebih abstrak dan riil, sehingga fakta tersebut tidak menimbulkan kekaburan dalam dataran manapun, dan semua ciri struktural dapat diungkap dengan jelas ke permukaan. Analisis struktur batin yang terdapat dalam al-Qur'an secara definitif adalah mengungkap kecenderungan kosakata dalam al-Qur'an dalam ayat tertentu dengan konteks yang menyertainya

d) Bidang semantik (*Semantic Field*)

Dalam bahasa ada banyak kosakata yang memiliki sinonim, terlebih dalam bahasa Arab. Aspek budaya terkadang juga masuk ke dalam aspek kebahasaan, meski kosakata itu

mubin), atau yang berasal langsung dari pengetahuan/ilmu Allah, menjadi bentuk linguistik Arab, sehingga hukum-hukum ini, yang sebelumnya berada di luar kesadaran manusia, sekarang dapat diterima, didengar, dan dilihat. Pada sisi lain, *tanzil* mencerminkan pengiriman objektif kandungan *al-Kitab* ke dalam hati Muhammad, yang kemudian disampaikannya kepada umatnya di Makkah dan Madinah.

Shahrur menyatakan bahwa wahyu dari Allah dapat berupa *inzal* atau *tanzil* secara terpisah, atau turun bersamaan dalam kedua bentuk itu sekaligus. Jika proses pewahyuan itu terjadi secara bersamaan, maka yang diwahyukan adalah tiga bagian lain dari *al-Kitab* yaitu *umm al-kitab*, *tafshil al-kitab* dan *as-sab' al-matsani*. Perbedaannya adalah bahwa dalam proses terakhir (terjadinya proses pewahyuan bersamaan antara *inzal* dan *tanzil*), tidak terdapat kondisi pra-wahyu, karena pesan yang diwahyukan secara langsung kepada Muhammad dalam bentuk yang dapat diterima (berbahasa Arab).

Jika dicermati, pendapat Shahrur tentang pewahyuan memang berlawanan dengan pendapat konvensional dari para ulama yang menyatakan bahwa 'keseluruhan al-Qur'an telah diturunkan pertama kali dari *al-Lawh al-Mahfuzh* menuju langit pertama dunia (pada *Laylat al-Qadr*—menurut pandangan tradisional pada malam 27 Ramadhan), kemudian diturunkan kepada Nabi Muhammad secara berangsur-angsur selama 23 tahun hingga wafatnya.

Al-Qur'an diwahyukan dari *al-Lawh al-Mahfuzh/al-Imam al-Mubin*, kemudian dirubah ke dalam bahasa Arab dan selanjutnya dikirimkan melalui Jibril kepada Muhammad, dan merepresentasikan *al-haqq*: sumber opengetahuan objektif dari eksistensi, yang memiliki sifat umum, mutlak, dan berupa hukum alam yang abadi, tidak berubah sejak penciptaan dunia, bahkan ia adalah wahyu yang untuk pertama kalinya diwahyukan dalam bahasa manusia (bahasa Arab). Sedangkan

Umm al-Kitab adalah berasal langsung dari Allah dan disampaikan ke dalam hati Muhammad tanpa perantara apapun. *Umm al-Kitab* diistilahkan dengan *as-suluk*, yakni petunjuk bagi perilaku manusia dan aturan khusus bagi kehidupan sosial. Bagian ini bukan bagian dari *al-haqq*, tidak absolut, dan tidak berlaku secara umum, tetapi bersifat relatif dan partikular. Oleh karena itu, tidak tersedia secara primordial dalam *al-Lawh al-Mahfuzh/al-Imam al-Mubin*, tetapi secara langsung diberikan kepada para Nabi dan Rasul sesuai dengan konteks historis, sosial, dan intelektual dimana mereka hidup.

Melalui konsep wahyunya, Shahrur juga menyatakan dimensi temporal dari wahyu dalam konsepnya tentang *tanzil* (wahyu dalam proses turunnya selama lebih dari 23 tahun). Ia berseberangan dengan konsep tradisional yang menyebutkan bahwa pewahyuan al-Qur'an yang pertama secara utuh hanya terjadi dalam satu malam, *laylah al-qadr. Pertama*, dia menyebutkan dengan pasti hanya *al-Qur'an* (yang universal, hukum-hukum objektif) yang didahului oleh transfer aktual (*tanzil*). *Kedua*, dia menggambarkan bahwa peristiwanya tidak terjadi dengan 'turun dari atas' (secara vertikal), tetapi sebagai *inzal*: transformasi dari bentuk yang tidak bisa dipahami menjadi bisa dipahami (berbahasa Arab) dan sebagai *isyhar*: proses menjadikan al-Qur'an bisa diketahui.

Mengingat proses pewahyuan ini tidak tunduk pada peristiwa-peristiwa historis, Shahrur menyangkal temporalitas khusus dari *Laylat al-Qadr*. Konsekuensinya, penafsirannya terhadap QS. Al-Qadr: 1-5, bertujuan membatalkan seluruh istilah yang terkait (*laylah, syahr, mathla' al-fajr*) dari konotasi wahyu apapun. Selain itu, Shahrur juga menolak konsep *naskh* dan *asbab an-nuzul* (Shahrur, 2004a: 34-41).

C. Dasar Pemikiran Tafsir

Berikut ini penjelasan lebih mendetil mengenai tahapan-tahapan memahami dan menganalisis kata kunci al-Qur'an yang ditawarkan oleh Izutsu (dikutip dari http://www.tafsir-hadis.com/praktikum.php?subaction=showfull&id=1273210406&archive=&start_from=&ucat=37&kategori=kajiantafsir&num=25&templ=artikel_dosen_list):

a) Menentukan Makna Dasar

Setiap kata memiliki karakteristik tersendiri dalam pandangan dunianya (*Weltanschauungnya*). Dalam teori semantik, kata akan bisa dilacak dengan mencari makna atau arti dari kata itu sendiri, ini yang dimaksud dengan "Makna Dasar". Makna dasar ini menjadi langkah awal dalam teori semantik untuk mencari makna dari sebuah teks atau kata tertentu. Kata dasar dari sebuah kata tertentu akan selalu melekat kapanpun dan dimanapun kata itu diletakkan. Dalam konteks al-Qur'an, kata dasar dapat diterapkan dengan memberikan makna dasar atau kandungan kontekstualnya pada kata tertentu dalam al-Qur'an, walaupun kata dasar tersebut diambil dari luar konteks al-Qur'an. Kata dasar dapat diteliti dengan cara mencari makna kata tersebut secara leksikal dan meneliti dengan pandangan historis perkembangannya, dengan cara ini otomatis akan diketahui *weltanschauung* kata tersebut.

Kata *Allah*—sebagaimana yang sudah dicontohkan sebelumnya, kata *Allah* akan menjadi contoh untuk teori semantik selanjutnya—memiliki Makna Dasar Tuhan atau dzat transendental, pemahaman ini berkembang sejak pra-Islam (pra-Qur'an) sampai al-Qur'an turun. Makna dasar kata *Allah* akan melekat pada kata tersebut dan tidak akan berubah meskipun dalam ruang waktu yang berbeda.

b) Merumuskan Makna Relasional

tersebut dikenal secara luas bukan saja oleh bangsa Arab yahudi dan nasrani, bahkan masyarakat Arab badui murni sudah mengenal kata itu sebagai nama tuhan. Selain kata Allah, bangsa Arab juga mengemukakan kata *Alihah* (tuhan atau dewa-dewa). Eksistensi kata *Allah* masa Arab sebelum turunnya al-Qur'an setara dengan kata *Alihah*, dewa-dewa yang lain. Setelah Islam datang yang dibawa oleh Muhammad dengan panduannya berupa al-Qur'an, Islam tidak merubah kata *Allah* sebagai nama tuhan. Namun, konsep kata *Allah* yang ada pada masa pra-Qur'an sangat berbeda dengan konsep *Allah* yang dibawa pada masa al-Qur'an. Konsep kata *Allah* yang ada pada pra-Qur'an berupa nama tuhan yang bersifat politeistik, bangsa Arab menggunakan kata tersebut untuk tuhan mereka yang politeistik. Pandangan seperti ini dirubah sejak Islam (al-Qur'an) datang, kata *Allah* pada masa turunnya al-Qur'an menjadi monoteistik, tuhan yang tunggal. Analisis *weltanschauung* kata *Allah* pra-Islam merupakan kajian diakronik,⁷ dan analisis kata statis yang muncul pada permukaan setelah proses perjalanan sejarah bahasa dinamakan analisis sinkronik.⁸ Kata *Allah* dipengaruhi oleh sistem relasional Islam sebagai agama yang membawa ajaran monoteisme.

⁷ Diakronik, menurut pengertian etimologis, adalah pandangan terhadap bahasa, yang pada prinsipnya menitikberatkan pada unsur waktu. Dengan demikian, secara diakronik kosakata adalah sekumpulan kata yang masing-masingnya tumbuh dan berubah secara bebas dengan caranya sendiri yang khas.

⁸ Metodologi sinkronik adalah sebuah analisis terhadap sistem kata statis yang merupakan satu permukaan dari perjalanan sejarah suatu bahasa sebagai konsep yang diorganisasikan dalam sebuah jaringan yang rumit. Kondisi statis dalam kata tersebut dipengaruhi oleh sesuatu yang artifisial. Kata tersebut di hasilkan oleh satu pukulan atau gerakan arus sejarah terhadap semua kata-kata dalam sebuah bahasa pada satu titik waktu tertentu.

Pemikiran tafsir Shahrur dilandasi rasa ketidakpuasannya terhadap penafsiran konvensional terhadap ayat-ayat tentang wasiat dan pembagian harta warisan, karena dalam penafsiran konvensional, menurutnya, terdapat problem-problem epistemologis dan sosial politik. Maksud dari problem epistemologis di sini yaitu bahwa penafsiran konvensional terhadap ayat-ayat tentang waris masih terpaku pada penerapan teori matematika klasik yang terfokus pada proses penjumlahan, pengurangan, perkalian dan pembagian (*al-'amaliyyat al-hisabiyyah al-arba'*). Sedangkan problem sosial politik dimaksudkan bahwa tradisi patriarkhis dan politik sangat berpengaruh pada penafsiran konvensional, sehingga kaum perempuan sering diposisikan secara kurang adil (Shahrur, 2004a: 9-10).

Di samping itu, Shahrur menganggap bahwa kajian Islam yang ada pada umumnya tidak berpijak pada metode penelitian ilmiah yang obyektif, karena hanya berpegang pada perspektif-perspektif lama yang dinilai sudah mapan, yang terjebak dalam subyektifitas. Kajian-kajian tersebut tidak menghasilkan sesuatu yang baru, melainkan hanya semakin memperkuat asumsi yang dianutnya. Sehingga, berdampak pada fanatisme dan indoktrinasi mazhab-mazhab yang merupakan akumulasi pemikiran abad-abad silam, sehingga pemikiran Islam menjadi sempit dan tidak berkembang, yang pada akhirnya menjadikan produk-produk hukum (fiqh) yang ada sekarang sudah tidak relevan lagi dengan tuntutan modernitas. Padahal sejatinya pada masa modern sekarang ini, umat Islam membutuhkan formulasi fiqh baru. Memang dalam hal ini, Shahrur bukanlah orang pertama yang mengkritisi hal tersebut. Namun, lazimnya kritik tersebut hanya sebatas kritik semata, tanpa menawarkan alternatif baru, yaitu suatu formulasi tafsir atas kitab suci dan fiqh yang universal (*shalih li kull zaman wa makan*).

Shahrur berkeyakinan bahwa tiap-tiap generasi mampu memberikan interpretasi al-Qur'an yang memancar dari realitas yang muncul dan sesuai dengan kondisi di mana mereka hidup. Hasil interpretasi al-Qur'an generasi awal tidaklah mengikat masyarakat Muslim modern. Bahkan lebih jauh, kesalahan utama fiqh Islam dan tafsir al-Qur'an konvensional sekarang ini bersumber dari kesalahan metodologi yang tidak memperhatikan karakteristik dan fleksibilitas pengertian teks-teks Kitab Suci, sehingga membebani punggung umat dan tidak sesuai lagi dengan kemajuan ilmu pengetahuan serta situasi dan kondisi abad ke-20. Ia berpandangan bahwa Muslim modern, karena kemajuan budaya dan ilmu pengetahuan mempunyai perangkat pemahaman metodologis yang lebih baik dibandingkan para pendahulunya (abad ke-7 M) dalam memahami pesan-pesan Allah dalam al-Qur'an. Karenanya, Shahrur (dalam Kurzman, 2001: 210-211), berpendapat bahwa al-Qur'an seharusnya dibaca dan dipahami bukan melalui prisma abad-abad yurisprudensi, melainkan seolah-olah 'Rasulullah baru saja wafat dan memberitahukan kepada kita tentang Kitab tersebut'.

D. Metode Penafsiran al-Qur'an menurut Shahrur

Shahrur menyatakan bahwa al-Qur'an merupakan kitab yang berbahasa Arab otentik yang memiliki dua sisi kemukjizatan, sastra (*al-I'jaz al-Balaghi*) dan ilmiah (*al-I'jaz al-Ilmi*)

Minimal ada dua metode yang digunakan Shahrur dalam menafsirkan al-Qur'an, terutama yang terkait dengan ayat-ayat wasiat, pembagian harta warisan, kepemimpinan, poligami, dan pakaian wanita, yaitu:

1. Metode Analisis Linguistik Semantik

Kosakata Badwi murni yang mewakili *weltanschauung* Arab yang sangat kuno dan berkarakter sangat nomaden. (2) Kosakata kelompok pedagang, yang pada hakikatnya sangat terkait dengan dan berlandaskan pada kosakata Badwi, yang sekalipun mewakili semangat yang sangat berbeda dalam memandang dunia, namun merupakan hasil dari perkembangan terakhir ekonomi perdagangan di Makkah, yang dengan demikian sangat dipengaruhi oleh kata dan gagasan yang menjadi ciri khas para pedagang di kota tersebut, dan (3) Kosakata Yahudi-Kristen, suatu sistem istilah-istilah religius yang digunakan di kalangan orang-orang Yahudi dan Kristen yang hidup di tanah Arab, yang juga mencakup persoalan sistem Hanifah yang lebih banyak. Ketiga poin tersebut merupakan unsur-unsur penting kosakata Arab pra-Islam.

Secara linguistik, kosakata al-Qur'an merupakan campuran dari tiga sistem yang berbeda tersebut. Namun, ini tidak berarti kata-kata yang diambil dari tiga sumber yang berbeda itu ada di dalam al-Qur'an sebagai unsur-unsur heterogen yang saling berdampingan. Kosakata al-Qur'an merupakan medan semantik yang luas, totalitas yang diorganisasikan dan sistem kata yang memadai. Semua kata darimana saja asalnya dipadukan ke dalam interpretasi sistematis yang sama sekali baru dalam sistem tersebut. (Izutsu, 2003: 35-36).

Menurut Izutsu, untuk memahami teks-teks al-Qur'an dapat dilakukan melalui tiga tahap. Tahap pertama adalah dengan memilih istilah-istilah kunci (*key word*) dari al-Qur'an sesuai dengan bahasan yang dimaksud. Tahap kedua adalah menentukan makna dasar (*basic meaning*) dan makna nasabi (*relational meaning*). Tahap ketiga adalah menyimpulkan dan menyatukan konsep-konsep tersebut dalam satu kesatuan.

Sebagai contoh, pada masa pra-Islam, kata *Allah*, bukannya tidak dikenal pada masa Arab pra-Islam, kata

masyarakat yang menggunakan bahasa itu, tidak hanya sebagai alat bicara dan berpikir, tetapi lebih penting lagi, pengkonsepan dan penafsiran dunia yang melingkupinya.

Semantik dalam pengertian itu adalah semacam *weltanschauung-lehre*, kajian tentang sifat dan struktur pandangan dunia sebuah bangsa saat sekarang atau pada periode sejarahnya yang signifikan, dengan menggunakan alat analisis metodologis terhadap konsep-konsep pokok yang telah dihasilkan untuk dirinya sendiri dan telah mengkristal kedalam kata-kata kunci bahasa itu.

Adapun jika kata 'semantik' dinisbahkan kepada al-Qur'an menjadi "semantik al-Qur'an" harus dipahami hanya dalam pengertian *weltanschauung* al-Qur'an atau pandangan dunia Qur'ani, yaitu visi Qur'ani tentang alam semesta. Tujuannya adalah memunculkan tipe ontologi hidup yang konkrit, hidup, dan dinamik dari al-Qur'an melalui pengkajian yang analitis dan metodologis terhadap konsep-konsep pokok, yaitu konsep yang tampaknya memainkan peran menentukan dalam pembentukan visi Qur'an terhadap alam, bukan semacam ontologi sistematis statis yang dihasilkan seorang filsuf pada tingkat pemikiran metafisika yang abstrak (Izutsu, 2003: 2-3).

Di sini, Izutsu menekankan pengkajian terhadap sejarah kata-kata berdasarkan seluruh sistem statis. Dengan kata lain, jika kita membandingkan dua 'permukaan' atau lebih dari satu bahasa yang sama, maka akan memunculkan tahap-tahap sejarah yang berbeda, yang satu sama lain dipisahkan oleh interval waktu. Tahapan-tahapan sejarah tersebut pada pembentukan awal sejarah kosakata al-Qur'an adalah: (1) Sebelum turunnya al-Qur'an, atau jahiliyyah, (2) masa turunnya al-Qur'an, (3) setelah turunnya al-Qur'an, terutama pada periode Abbasiyah. Jadi, pada tahap pertama, yakni masa pra-Islam, kita memiliki tiga sistem kata yang berbeda dengan tiga pandangan dunia yang mendasarinya yang berbeda pula: (1)

Mengutip Ja'far Dikk al-Bab dalam pengantar buku Shahrur (2004b: 25-26), ia mengatakan bahwa dasar-dasar metode penafsiran linguistik Shahrur banyak dipengaruhi oleh aliran linguistik Abd Ali al-Farisi—yang sejatinya merupakan perpaduan antara teori Ibn Jinni dalam *al-Khasha'ish*⁵ dan Imam al-Jurjani dalam *Dala'il al-I'jaz*⁶—dengan dicirikan beberapa hal berikut: *Pertama*, bahasa pada dasarnya adalah sebetuk sistem. *Kedua*, bahasa merupakan fenomena sosial dan strukturnya terkait dengan fungsi transmisi yang melekat pada bahasa tersebut. *Ketiga*, adanya kesesuaian antara bahasa dan pemikiran.

Selanjutnya, Shahrur merumuskan teori linguistiknya tersendiri:

a. **Tidak ada kata-kata yang sinonim dalam al-Qur'an.**

Penggunaan kata dan struktur kalimat dalam al-Qur'an adalah sempurna, karena ia adalah wahyu Tuhan. Misalnya, dalam memahami kata *adz-dzakar*, *al-untsa*, *awlad* dalam surah an-Nisa': 11: *yushikumullah fi awladikum li-dz-dzakar mitslu hazhzhil untsayaini* (Allah mewasiatkan kepadamu tentang pembagian harta warisan untuk anak-anakmu. Untuk seorang anak laki-laki sebanding dengan bagian dua anak perempuan. Shahrur mengungkapkan bahwa *walad* berbeda dengan *dzakar* ataupun *ibn*. Kata *walad* mencakup semua orang yang dilahirkan di muka bumi, baik laki-laki atau perempuan. Berbeda dengan kata *dzakar* yang menunjuk pada arti jenis kelamin laki-laki, baik laki-laki yang masih kanak-kanak,

⁵ Linguistik Ibn Jinni didasarkan atas teori-teori: a. Adanya struktur bahasa atau kalimat, termasuk suara sebagai sumber bahasa, b. Bahasa tidak tercipta dalam satu waktu melainkan berkembang secara evolutif, c. Bahasa senantiasa mengikuti sistematis atau aturan strukturnya, dan d. Perpautan antara bahasa, suara, dengan kondisi psikologis penggunaannya.

⁶ Teori-teori linguistik dari Imam Jurjani, antara lain: a. Struktur bahasa dan fungsi transmisinya, dan b. Keterkaitan antara bahasa dengan pemikiran.

dewasa, menikah, tua. Adapun *ibn* hanya menunjuk pada anak laki-laki saja. Demikian pula dengan kata *untsa* dan *mar'ah*. *Untsa* merujuk kepada jenis kelamin perempuan, baik anak-anak, dewasa, bahkan tua. Sedangkan kata *mar'ah/nisa'* hanya berarti perempuan dewasa (Shahrur, 2004a: 8-9).

b. Shahrur tidak menyetujui adanya atomisasi (ta'dhiyah)

Shahrur menafsirkan masing-masing ayat al-Qur'an berdasarkan asumsi bahwa masing-masing ayat dimiliki oleh sebuah unit tunggal dalam sebuah kesatuan unit yang lebih besar dalam *al-Kitab*. Bagi Shahrur, struktur *al-Kitab* tidak seragam dan tidak saling tergabung, tetapi tersusun dari berbagai bagian yang berbeda-beda. Berdasarkan hal yang sama bahwa Allah telah mewahyukan berbagai subjek tema (*mawdhu'at*) yang berbeda, Shahrur mengelompokkan subjek-subjek tersebut sebagai kitab-kitab (*kutub*—dalam bentuk kata yang tidak definitif (*nakirah*) dalam satu kesatuan *al-Kitab* (dalam bentuk kata tertentu/*ma'rifah*). Sebagai contoh kitab Penciptaan; kitab hari akhir, kitab ibadah, dan kitab mu'amalah. Kitab-kitab ini juga terbagi ke dalam berbagai kitab-kitab lain: contoh kitab ibadah terbagi ke dalam berbagai kitab wudlu, sujud, ruku' dan sebagainya. Berdasarkan asumsi ragam pembagian tematik ini, Shahrur melangkah lebih jauh dan mendefinisikan ayat-ayat berdasarkan status metafisiknya, baik yang bersifat kekal, abadi, absolut dan memiliki kebenaran yang objektif maupun kebenaran yang bersifat temporal (sementara), relatif, dan yang memiliki kondisi subjektif.

Perlunya pembedaan antara ayat al-Qur'an yang kekal dan relatif ini didasarkan pada pembedaan antara kerasulan dan kenabian Muhammad. Kenabian Muhammad menunjukkan sisi wahyu Allah yang abadi dan absolut, sedangkan kerasulannya mewakili sisi wahyu yang temporal dan relatif.

Izutsu mengungkapkan bahwa sejatinya ajaran al-Qur'an itu ditakdirkan berkembang, tidak hanya sebagai suatu agama belaka, tapi juga suatu kebudayaan dan peradaban, maka kita perlu mengakuinya sebagai suatu yang teramat agung dalam lapangan etika-sosial, yang berisikan konsep-konsep yang berkaitan dengan kehidupan sehari-hari dari orang banyak itu di dalam masyarakat. Secara khusus, pada masa Madinah, al-Qur'an telah banyak berbicara tentang kehidupan kemasyarakatan. Namun, aspek etika al-Qur'an ini belum banyak dikaji secara sistemik pada masa sekarang.

Menurut Izutsu Alqur'an bisa didekati dengan sejumlah cara pandang/pendekatan yang beragam seperti teologi psikologi, sosiologi, tata bahasa dan lain-lain namun dari sekian banyak pendekatan yang ada beliau konsisten menggunakan pendekatan linguistik khususnya semantik al-Qur'an.

C. Metode Penafsiran al-Qur'an menurut Izutsu

Pendekatannya dalam mengkaji agama adalah linguistik dan beliau menggunakan ilmu humaniora/sosial lebih ekstensive dari pada pendekatan yang berdasarkan pada keimanan.

Izutsu menggunakan metode analisis semantik atau konseptual terhadap bahan-bahan yang disediakan oleh kosa kata al-qur'an yang berhubungan dengan beberapa persoalan yang paling kongkrit dan melimpah yang dimunculkan oleh bahasa al-qur'an. Semantik secara etimologis merupakan ilmu yang berhubungan dengan fenomena makna dalam pengertian yang lebih luas dari kata, begitu luas sehingga hampir apa saja yang mungkin dianggap memiliki makna merupakan objek semantik. Namun, yang dimaksud semantik dalam kajian izutsu disini adalah kajian analitik terhadap istilah-istilah kunci suatu bahasa dengan suatu pandangan yang akhirnya sampai pada pengertian konseptual *weltanschauung* atau pandangan dunia

BAB IV
PEMIKIRAN DAN METODE TAFSIR AL-QUR'AN
TOSHIHIKO IZUTSU

A. Biografi Toshihiko Izutsu

Toshihiko Izutsu dilahirkan pada 4 Mei 1914. Ia dilahirkan dalam keluarga kaya di Jepang. Sejak usia dini, ia sudah akrab dengan koan dan meditasi zen.

Adapun riwayat akademiknya, ia belajar di Fakultas Ekonomi di Cairo University, namun kemudian dipindahkan ke Departemen Sastra Inggris atas instruksi dari Prof. Junzaburo Nishiwaki. Ia juga pernah menjadi asisten peneliti pada tahun 1937, dan lulus dengan meraih gelar B.A.

Selanjutnya, Izutsu mempelajari ilmu Islam—atas saran dari Shumei Okawa—di East Asiatic Economic Investigation Bureau. Pada tahun 1958, ia menyelesaikan terjemahan al-Qur'annya yang pertama kali dari bahasa Arab ke bahasa Jepang. Ia sangat berbakat dalam belajar bahasa asing dan beliau sanggup menyelesaikan membaca alqur'an dalam satu bulan setelah ia belajar bahasa arab.

Izutsu merupakan guru besar dan banyak menulis buku buku tentang keislaman dan agama-agama lain. Dalam kesehariannya, ia mengajar di Institute of Cultural and Linguistic Studies pada Keio University di Tokyo, the Imperial Iranian Academy of Philosophy di Teheran, and McGill University di Montreal.

Di antara karya Izutsu adalah *Ethico religious Concepts in the Qur'an, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung, The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantical Analysis of Iman and Islam.*

Izutsu meninggal dunia pada tahun 1993.

B. Pandangan Izutsu tentang al-Qur'an

c. Kata adalah ekspresi dari makna, yang paling penting dari bahasa adalah makna.

Terkait dengan ini, sejatinya Shahrur menerapkan prinsip komposisi (*an-nazm*) yang diadopsi dari al-Jurjani. Menurut al-Jurjani, tidak ada unsur sekecil apapun dan yang tampak sangat tidak penting sekalipun yang boleh diabaikan dalam komposisi puitis, karena mengabaikannya akan menyebabkan pada kesalahan fatal untuk memahami struktur maknanya atau tingkatan maknanya yang hadir dalam komposisinya. Konsep Shahrur tentang *al-Kitab*, termasuk struktur dan sub strukturnya yang kompleks, adalah hasil dari pencariannya yang sangat detil terhadap variasi terkecil posisi sintaksis (tata bahasa) atau ungkapan gramatikal dari sebuah kata. Masing-masing kata memiliki akar kata dasar yang oleh Shahrur dinilai sangat penting, karena berperan utama untuk membedakan makna (Shahrur, 2004a: 29-32).

d. Dalam menganalisis makna kata-kata dalam al-Qur'an, Shahrur menerapkan analisis 'paradigma-sintagmatik'.

Analisis 'paradigma-sintagmatik' yaitu sebuah analisis bahasa yang digunakan seseorang untuk memahami makna kata dengan cara membandingkannya dengan kata-kata lain yang memiliki kemiripan makna atau justru memiliki makna yang bertentangan. Akan tetapi, Shahrur tidak sepakat dengan ahli bahasa yang berpandangan ada persamaan kata/ sinonim penuh/*taraduf* dalam al-Qur'an. Shahrur setuju dengan ahli bahasa seperti Ibn Faris yang mengatakan bahwa setiap kata mempunyai makna spesifik yang tidak terkandung oleh kata lain, namun sebuah kata dimungkinkan mempunyai lebih dari satu 'potensi makna' (polisemi, *musytarak al-ma'ani*). Salah satu faktor penting yang dapat membantu menentukan makna

potensial mana yang secara rasional tepat untuk sebuah kata adalah konteks tekstual dimana kata yang dimaksud digunakan dalam konteks tersebut.

Adapun analisis paradigmatis yang dimaksud ialah suatu analisis pencarian dan pemahaman terhadap sebuah konsep (makna) suatu simbol (kata) dengan cara mengaitkannya dengan konsep-konsep dari simbol-simbol lain yang mendekati dan yang berlawanan. Sedangkan analisis sintagmatis adalah analisis yang bertujuan untuk menentukan mana makna yang paling tepat di antara makna-makna yang ada, di mana setiap kata pasti dipengaruhi oleh hubungannya secara linear dengan kata-kata di sekelilingnya. (Shahrur, 2004a: 6-7). Dalam meramu semantik dengan dua model analisis semantis-paradigmatis, ini Shahrur kerap kali menggunakan metafora dan analogi yang diambilnya dari bidang keahlian dasarnya, ilmu teknik dan sains, terutama sekali adalah penggunaan analisis matematis (*al-tahlil al-riyadhi*) dan fisika.

2. Metode Metaforik Saintifik dengan Mengadopsi Ilmu-ilmu Eksakta Modern

Sebagaimana diungkapkan di atas, bahwa Shahrur menganggap munculnya problem sosial politik salah satunya dikarenakan adanya ilmu *asbab an-nuzul* dan ilmu *an-nasikh wa al-mansukh*. Hal ini menurutnya dapat diselesaikan dengan menerapkan ilmu eksakta modern, seperti matematika analitik, tehnik analitik dan teori himpunan.

Dalam hal ini, Shahrur sangat dipengaruhi oleh epistemologi pengetahuannya yang realistik-empirik; bahwa realitas obyektif dan seluruh tatanannya merupakan realitas yang berada di luar kesadaran dan kemampuan manusia. Matahari adalah realitas, diterima atau pun tidak, diketahui atau pun tidak, sehingga dikatakan bahwa realitas matahari adalah

ketentuannya selama masih dalam batasan antara keduanya dan tidak dimaksudkan untuk menunjukkan *al-zinah al-khafiyah* (perhiasan yang harus disembunyikan) atau menimbulkan gangguan sosial. Batasan ini bertingkat-tingkat hingga sampai pada batas maksimal yang hanya memperlihatkan wajah dan dua telapak tangan saja (Shahrur, 2004a: 483-540).

Arab *libas*, secara denotatif berarti pakaian yang dikenakan (QS. Al-Kahfi: 31, QS. Fathir: 33). Secara konotatif-metaforis, *libas* diartikan sebagai pencampuran dan penggantian (QS. Al-Baqarah: 42, QS. Al-Furqan: 47, QS. Al-Baqarah: 187, dan QS. An-Nahl: 112). Di sini, Shahrur lebih cenderung memahami kata *libas* dalam pengertian konotatif, dengan salah satu indikator bahwa sisi konotatif dalam kata *libas* memudahkan seseorang untuk memahami istilah *libas at-taqwa* dalam ayat al-Qur'an, karena tidak mungkin kita memahaminya secara denotatif sebagai baju yang dapat dikenakan oleh tubuh.

Seperti halnya terhadap *libas*, Shahrur juga menganalisis kata *saw'ah* yang juga memiliki arti denotatif maupun konotatif. Secara denotatif kata ini berarti keburukan (*al-qubh*), dan secara konotatif berarti alat kelamin laki-laki dan perempuan yang jika diperlihatkan akan mengganggu pihak lain. Selain itu, kata *saw'ah* juga berarti aib (*fadhahah*) dan bangkai (*jifah*). Bahkan, kata-kata yang terkait dengan pakaian perempuan seperti *hijab*, *jilbab*, perhiasan (*zinah*), dan kerudung (*khimar*) tidak hanya dikaji secara linguistik melainkan termasuk juga bagaimana penggunaan kata-kata itu secara historis dalam sejarah masyarakat Arab.

Selanjutnya, Shahrur menerapkan *nazhariyyat hudud*-nya dan diperoleh kesimpulan bahwa *al-hadd al-adna* dari bagian tubuh yang harus ditutup adalah bagian-bagian yang termasuk kategori *al-jujub* (menutup bagian dada/payudara, kemaluan, dan tidak bertelanjang bulat), sedangkan *al-hadd al-a'la*-nya adalah bagian-bagian *ma dhahara minha* (wajah, telapak tangan dan telapak kaki). Konsekuensinya, seorang perempuan yang menutup seluruh bagian tubuhnya telah melanggar hudud Allah, begitu juga kaum perempuan yang memperlihatkan tubuhnya lebih dari yang termasuk kategori *al-jujub*. Disamping itu, kaum perempuan diberi kebebasan berpakaian dalam beraktifitas dan berinteraksi sosial,

sesuatu yang haq. Demikian pula halnya dengan hari kiamat, kebangkitan, dan hal-hal obyektif lainnya.

Al-Qur'an yang terkait dengan *nubuwwah* juga adalah realitas obyektif yang berada di luar kesadaran manusia. Ada pun cara untuk mengetahui realitas obyektif ini menurut Shahrur, adalah dengan mengikuti kaidah-kaidah pembahasan ilmiah obyektif, terutama, filsafat, kosmologi, fisika, kimia, biologi, sejarah, dan ilmu-ilmu obyektif serta ilmu alam yang lain. Sementara *al-risalah*, bagi Shahrur, adalah bersifat subyektif, dalam arti bahwa manusia masih berhak dan mampu untuk melakukan pilihan. Perintah agar melakukan shalat, zakat, dan haji, masih memunculkan kemungkinan untuk memilihnya, bisa diterima atau malah dilanggar. Sehingga demikian ini tidak bisa dikatakan sebagai sesuatu yang *haq*, yang berarti ia bersifat subyektif.

3. Teori Limit (*Nazhariyyat al-Hudud*)

Dalam membahas metode penafsiran Shahrur pasti tidak bisa lepas dari teori limit yang diusungnya. Teori limit ini merupakan salah satu pendekatan dalam berijtihad, yang digunakan dalam mengkaji ayat-ayat hukum dalam al-Quran. Terma limit (*hudud*) yang digunakan Syahrur mengacu pada pengertian "batas-batas ketentuan Allah yang tidak boleh dilanggar, tapi di dalamnya terdapat wilayah ijtihad yang bersifat dinamis, fleksibel, dan elastis."

Teori limit minimal memberikan empat kontribusi signifikan dalam pengayaan bidang tafsir dan fiqh. *Pertama*, dengan teori limit, Shahrur telah berhasil melakukan pergeseran paradigma dalam aspek fiqh. Selama ini, pengertian *hudud* dipahami para fuqaha secara rigid sebagai ayat-ayat dan hadis-hadis yang berisi hukuman (*uqubat*) yang pasti tanpa ada penambahan atau pengurangan dari ketentuannya yang termaktub. Sebagai contoh, hukum potong tangan bagi pencuri,

cambuk 100 kali bagi pelaku zina belum berkeluarga, dan lain sebagainya. Melalui teori limit, Shahrur memahami ayat-ayat tentang tersebut secara dinamis-kontekstual. Teori limit yang ditawarkan Shahrur tidak hanya terkait dengan ayat-ayat *'uqubat* saja, tetapi juga mencakup aturan-aturan hukum lainnya, seperti soal *libas al-mar'ah* (pakaian perempuan), *ta'addud al-zawjat* (poligami), pembagian warisan, soal riba, dan lain sebagainya.

Kedua, teori limit menawarkan ketentuan batas minimum (*al-hadd al-adna*) dan batas maksimum (*al-hadd al-a'la*) dalam menjalankan hukum-hukum Allah. Artinya, hukum-hukum Allah diposisikan bersifat elastis, sepanjang tetap berada di antara batas minimum dan maksimum yang telah ditentukan. Wilayah ijtihad manusia, menurut Shahrur berada di antara batas minimum dan maksimum itu tadi. Atau dengan kata lain, selagi seorang muslim masih berada dalam wilayah *hudud Allah* (ketentuan Allah antara batas minimum dan maksimum tadi), maka dia tidak dapat dianggap keluar dari hukum Allah. Contohnya: ketentuan potong tangan bagi pencuri (QS. al-Mâ'idah: 38).

Menurut Shahrur (2004a: 152-164), potong tangan merupakan sanksi maksimum (*al-hadd al-a'la*) bagi seorang pencuri. Batas minimumnya adalah dimaafkan (Q.S. al-Ma'idah: 34). Selanjutnya Shahrur berpendapat, seorang hakim dapat melakukan ijtihad dengan memperhatikan kondisi objektif si pencuri. Sang hakim tidak perlu serta merta harus memberi sanksi potong tangan dengan dalih menegakkan syariat, tapi dapat berijtihad di antara batasan maksimum dan minimum tadi, misalnya dengan sanksi penjara, mengingat esensi sebuah sanksi hukum adalah membuat jera si pelanggar hukum.

Ketiga, Shahrur telah melakukan dekonstruksi dan rekonstruksi terhadap metodologi ijtihad hukum melalui teori limit yang digagasnya, khususnya terhadap ayat-ayat *hudud*

yang selama ini diklaim sebagai ayat-ayat *muhkamat* yang bersifat pasti dan hanya mengandung penafsiran tunggal. Bagi Shahrur, ayat-ayat *muhkamat* juga dapat dipahami secara dinamis dan memiliki alternatif penafsiran, sebab al-Quran diturunkan untuk merespon persoalan manusia dan berlaku sepanjang masa. Seluruh ayat al-Quran tidak saja dapat dipahami, bahkan bagi Shahrur dapat dipahami secara pluralistik, sebab makna suatu ayat itu dapat berkembang, tidak harus sesuai dengan makna (pengertian) ketika ayat itu turun. Penafsiran suatu ayat sesungguhnya bersifat relatif dan nisbi, sesuai dengan perkembangan zaman. Dengan kata lain, melalui teori limit, Shahrur ingin melakukan pembacaan ayat-ayat *muhkamat* secara produktif dan prospektif (*qira'ah muntijah*), bukan pembacaan repetitif dan restrospektif (*qira'ah mutakarrirah*).

Keempat, Shahrur ingin membuktikan melalui teori limitnya bahwa ajaran Islam benar-benar merupakan ajaran yang relevan untuk tiap ruang dan waktu. Shahrur berasumsi, kelebihan risalah Islam adalah bahwa di dalamnya terkandung dua aspek gerak, yaitu gerak konstan (*istiqamah*) serta gerak dinamis dan lentur (*hanifiyah*). *Hanifiyyah* ini yang selanjutnya dipahami Shahrur sebagai *the bounds or restrictions that God has placed on mans freedom of action* (batasan yang telah ditempatkan Tuhan pada wilayah kebebasan manusia). Kerangka analisis teori limit yang berbasis dua karakter utama ajaran Islam ini (aspek yang konstan dan yang lentur) akan membuat Islam tetap *survive* sepanjang zaman (<http://islamlib.com/id/artikel/syahrur-dan-teori-limit/>).

Adapun contoh penerapan metodologi penafsiran Shahrur di atas, di antranya ketika ia menafsirkan ayat tentang batas aurat/pakaian perempuan (*awrah/libas al-mar'ah*). Shahrur mengawali penafsirannya dengan menganalisis ayat yang terkait secara linguistik. Kata pakaian atau dalam bahasa