

TA'WIL MUḤAMMAD SYAḤRŪR ATAS AL-QUR'ĀN

Reni Nur Aniroh

*Universitas Sains Al-Qur'an (UNSIQ)
Jawa Tengah di Wonosobo*

This article examines the thinking of Muḥammad Syaḥrūr, especially on the ta'wil methodology. In this case, ta'wil as one method to uncover the mystery and tremendous potential in the Qur'an (especially mutashabihat verses), still holds endless polemics up to now. On the one side, this method is applied rigorously, moreover regarded as something bad. On the other side, some people applying this method are too easy and ever ignore the structure of the text and give priority for interpreter intuitive awareness. The activity of ta'wil only brings verses to soar metaphysical reality and not much in giving the social problems solving. However, in this study, I will introduce the methodology of ta'wil by Muḥammad Syaḥrūr, using the historis-philosophical and hermeneutical approach. For him, ta'wil is not only bring verses in the metaphysical region, but also the empirical reality of the region, that is not done by many interpreter generally.

Keywords: *ta'wil methodology, metaphysical, logical, empirical.*

Pendahuluan

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

Terkait hal tersebut, ulama salaf justru lebih cenderung memilih untuk tidak mena'wilkan ketika berhadapan dengan ayat-ayat *mutasyābihāt* dan menyerahkan maknanya kepada Allah. Bahkan sebagian mereka yang tidak menyetujui pena'wilan, sengaja mengesankan bahwa ta'wil adalah sesuatu yang buruk jika diterapkan pada ayat-ayat Allah dengan berdalih melalui firman-Nya dalam Q.S. Ali 'Imrān: 7. Ada pula yang mengatakan bahwa melakukan ta'wil adalah bid'ah.¹ Padahal Allah tidak menurunkan apapun dari Al-Qur'an kecuali untuk dapat dimanfaatkan oleh hamba-Nya. Allah pastilah menunjukkan makna yang dikehendaki-Nya.² Sementara, pembatasan pemahaman atas teks semata-mata

1 M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*, Cet. II (Jakarta: Lentera Hati, 2013), hlm. 221-222.

2 Ibn Qutaibah, "al-Mutasyābih", terj. Nizar Ali, dalam Syafa'atun Al-Mirzanah dan Sahiron Syamsuddin, *Pemikiran Hermeneutika dalam Tradisi Islam: Reader*, Cet. I (Yogyakarta: Lembaga Penelitian Universitas Negeri Sunan Kalijaga, 2011), hlm. 155.

tanpa ta'wil, dapat mempersempit apa yang luas dari tuntunan agama dan menjadikannya gersang, sehingga tidak diamalkan atau bahkan tertolak. Akibatnya, teks terabaikan sama sekali.³

Mengenai Al-Qur'an sebagai wahyu bagi manusia, Muḥammad Syaḥrūr—pemikir liberal kontroversial asal Syria—lebih jauh menegaskan asumsinya bahwa Al-Qur'an diturunkan dengan maksud untuk dipahami secara keseluruhan, dan manusia diberikan petunjuk oleh Allah untuk membuka rahasia pesan-Nya, yang salah satunya ialah dengan aktivitas pena'wilan terhadap ayat-ayat-Nya (Al-Qur'an⁴). Akan tetapi, metode ta'wil yang ditawarkan Syaḥrūr mempunyai gagasan yang relatif berbeda dengan *mainstream* yang berkembang dan berbeda dengan pemahaman ulama-ulama pada umumnya. Ta'wil bagi Syaḥrūr lebih dipahami sebagai proses *tasyābuh*, yakni sebuah usaha terus-menerus untuk mengharmoniskan sifat absolut ayat-ayat *al-Qur'an* dengan pemahaman relatif para pembacanya. Ayat-ayat *mutasyābihāt* yang dipahami Syaḥrūr ialah kumpulan seluruh hakikat yang diberikan Allah kepada Nabi Muhammad yang sebagian besar darinya terdiri dari hal-hal gaib yang belum diketahui oleh kesadaran manusia ketika *al-Kitāb* (Al-Qur'an) diturunkan.⁵ Sementara, para pembacanya atau orang yang mampu mena'wilkan ini adalah mereka yang mendalam ilmunya (ilmuan), yang berada dalam barisan kolektif ilmuan ilmu-ilmu objektif dan empiris, seperti para tokoh besar di bidang filsafat, ilmu pengetahuan alam,

3 M. Quraish Shihab, *Kaidah...*, hlm. 225.

4 Term Al-Qur'an dalam perspektif Syaḥrūr berbeda dengan term Al-Qur'an pada umumnya. Untuk membedakannya, penulisan kata *al-Qur'an* (dengan sistem transliterasi), penulis maksudkan untuk term *al-Qur'an* dalam pemahaman Syaḥrūr, dan Al-Qur'an (tanpa sistem transliterasi) merujuk pada pemahaman yang umum berkembang. Al-Qur'an dalam perspektif Syaḥrūr disebut *al-Kitāb* yang terbagi ke dalam empat bagian yaitu *al-Qur'an*, *as-sab'u al-ma'sāni*, *tafsīl al-Kitāb*, dan *umm al-Kitāb*. Lihat Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'an: Qirā'ah Mu'āṣirah*, (Damaskus: al-Ahāli li aṭ-ṭibā'ah li an-Nasyr wa at-Tawzī', 1992), hlm. 734.

5 *Ibid.*, hlm. 56.

biogenesis, asal-usul alam semesta, astronomi, dan para sejarawan.⁶ Walaupun mereka semua tidak pernah berhadapan langsung dengan teks Al-Qur'an.

Pemahaman Syaḥrūr mengenai metode ta'wil ini sangatlah unik sekaligus kontroversial, sangat khas dan kelihatannya segar. Karena selain menggunakan perangkat metedis penafsiran seperti metode *tartīl* (tematik), analisis semantik, dan sebagainya, ia juga memanfaatkan penemuan-penemuan ilmiah modern dalam aktivitas *exegetiknya*. Apa yang dilakukannya ini cukup berani dan kritis, sehingga sangat menarik untuk dikaji lebih mendalam. Melalui tulisan ini, penulis ingin mencoba mengkaji metodologi ta'wilnya serta implikasi-implikasi yang muncul dari metodologinya terhadap kajian tafsir kontemporer. Sehingga melalui tulisan ini diharapkan dapat memberikan kontribusi terutama dalam merespon problem sosial masyarakat masa kini.

Biografi Muḥammad Syaḥrūr

Muḥammad Syaḥrūr yang bernama lengkap Muḥammad Syaḥrūr bin Daib Tahir dilahirkan di Ṣāliḥiyyah Damaskus, Syiria, pada 11 April 1938.⁷ Karir intelektual bermula dari pendidikan sekolah

6 *Ibid.*, hlm. 192. Lihat pula edisi terjemahnya Muḥammad Syaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin Dziki, Cet. I (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007), hlm. 252.

7 Di mana ketika itu negerinya masih di bawah penjajahan Prancis, walaupun sudah mendapatkan status setengah merdeka. Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, Cet. I (Yogyakarta: LkiS, 2010), hlm. 31. Syaḥrūr merupakan anak kelima dari seorang Sunni tukang celup (a *Sunni dyer*) yang mengirimkan anaknya bukan ke sekolah agama, melaikan ke sekolah dasar dan menengah negeri. Syaḥrūr menghabiskan masa kecilnya dalam suasana liberal, di mana meskipun ayahnya mengajarkan ibadah ritual doa, puasa, dan pergi haji pada tahun 1946, namun ayahnya lebih menekankan ajaran etika moral Islam dibanding ketaatan ritual tersebut. Ia mengajari Syaḥrūr bahwa kebaikan agama hanya dapat diukur dengan implikasi praktis dan moralnya, bukan keberhasilan spiritual. Andreas Christmann, *The Qur'an, Morality, and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur* (Leiden: Brill, 2009), hlm. xix.

dasar dan menengah di al-Midan, di pinggiran kota sebelah selatan Damaskus. Syaḥrūr lulus dari sekolah menengah tersebut pada 1957. Setahun kemudian, Syaḥrūr mendapat beasiswa pemerintah untuk belajar di Uni Soviet, yaitu di *Faculty of Engineering, Moscow Engineering Institute*. Saat itu ia tinggal di Saratow dekat Moscow.⁸ Pada tahun 1964, Syaḥrūr berhasil meraih gelar diploma di bidang teknik sipil dari fakultas tersebut. Kemudian pada tahun 1965, ia kembali ke Syria dan mengabdikan dirinya sebagai dosen di Universitas Damaskus.⁹

Setelah sekitar empat tahun ia mengajar, tepatnya pada 1969 pihak universitas mengirim Syaḥrūr belajar ke *National University of Irelandia, University College Dublin* di Republik Irlandia untuk mengambil program Magister dan Doktor dalam bidang yang telah digeluti sebelumnya, yaitu teknik sipil dengan spesialisasi mekanika tanah dan teknik bangunan. Gelar M.Sc. dalam bidang mekanika tanah dan teknik bangunan dia peroleh pada tahun 1969 dari universitas tersebut. Sementara gelar doktornya diperoleh pada 1972, juga dari universitas yang sama. Setelah menyelesaikan studinya di Irlandia, pada tahun itu juga Syaḥrūr kembali ke fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus.¹⁰ Kemudian ia diangkat sebagai Professor jurusan Teknik Sipil di Universitas Damaskus (1972-1999).¹¹

Adapun mengenai karya-karyanya, karena latar belakang akademisnya sebagai seorang ilmuwan teknik, Syaḥrūr mempunyai beberapa karya di bidang teknik, seperti: *Handāsat al-Asāsat* (teknik

8 Andreas Christmann, "Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (Selalu) Berubah: Tekstualitas dan penafsirannya dalam Al-Kitāb wa Al-Qur'ān ", dalam Muḥammad Syaḥrūr, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin, Cet. V (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008), hlm. 19.

9 Muhyar Fanani, *Fiqh...*, hlm. 32.

10 *Ibid.*

11 Muḥammad Syaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin, Cet. I (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007), hlm. 313.

bangunan yang terdiri dari tiga jilid) dan *Handāsat at-Turbah* (teknik pertanian terdiri dari 1 juz saja).¹² Adapun beberapa karya Syaḥrūr dalam bidang keislaman antara lain: *al-Kitāb wa al-Qurʾān: Qirāʾah Muāṣirah* (1990), *Dirāsah Islāmiyyah Muāṣirah fi ad-Dawlah wa al-Mujtamaʾ* (1994), *al-Islām wa al-Īmān: Manzūmat al-Qiyam* (1996), *Naḥwa Uṣul Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī* (2000), dan *Tajfīf Manābiʾ al-Irhāb* (2008).¹³

Metodologi Taʾwil Muḥammad Syaḥrūr

Definisi Taʾwil

Kata *taʾwil* menurut Syaḥrūr adalah bentuk derivasi dari kata *a-wa-la*, dalam bahasa Arab kata kerja ini termasuk golongan kata-kata yang mengandung dua arti yang saling berkebalikan. Pernyataan *awwalu al-amri* (permulaan sesuatu) memiliki arti berkebalikan dengan pernyataan *ākhiru al-amri* (akhir dari sesuatu). Hal ini sebagaimana dalam firman-Nya: “هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ” (al-Ḥadid: 3). Adapun kata *awwala* yang bermakna sebaliknya, yaitu ‘akhir dari sesuatu’ terdapat dalam ungkapan:

“ان السرقة تؤول بصاحبها الي السجن” (kasus tindak pencurian tersebut berakhir dengan dimasukkannya sang pencuri ke dalam penjara). Dari sini, Syaḥrūr memahami bahwa *at-taʾwil* artinya adalah menjadikan ayat menemui akhir pemaknaannya, baik berupa

12 Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb...* hlm. 823.

13 Ia juga menulis beberapa artikel seperti; “The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies”, dalam *Muslim Politics Report*, 14 (1997), dan “Islam and the 1995 Beijing World Conference on Woman”, dalam *Kuwaiti Newspaper*, dan kemudian dipublikasikan juga dalam Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1998). Diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul “Islam dan Konferensi Dunia tentang Perempuan di Beijing, 1995” dalam Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, terj. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi, Cet. II (Jakarta: Paramadina, 2003), hlm. 210-216. Dan “Reading Religious Text: a New Approach” dan sebagainya.

hukum teoritis-logis maupun realitas objektif secara langsung yang dapat diterima indra.¹⁴

Kemudian Syaḥrūr memperkuat pemahamannya ini, dengan mengemukakan pengertian *at-ta'wil* dan pengertian *al-ḥaqq* pada firman-Nya “وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلْنَا رُبِّي حَقًّا” (Yusuf:100). Pengertian *at-ta'wil*, yaitu sebuah perubahan dari sebuah visi/mimpi Yusuf menjadi kenyataan objektif yang terjadi secara konkret di luar kesadarannya, di mana hal ini menjadi nyata setelah serangkaian peristiwa terjadi, yaitu dengan sampainya saudara-saudara Yusuf di negeri Mesir dan saat itu Yusuf sudah menjadi seorang menteri di Mesir. Kemudian kata *al-ḥaqq* pada redaksi “قَدْ جَعَلْنَا رُبِّي حَقًّا”, pengertiannya adalah bahwa Allah telah mentransformasikan (mengubah keadaan) sesuatu yang sebelumnya hanya berupa visi/mimpi menjadi realitas objektif yang dapat diindra yang terjadi di luar kesadaran Yusuf. Oleh karenanya, ayat ini menggunakan redaksi *al-ḥaqq* yang berarti riil/nyata. Sehingga ayatnya dapat dipahami, seolah-olah Yusuf berkata kepada bapaknya “Wahai ayahku, inilah akhir dari mimpiku yang sebelumnya hanya berupa pemikiran abstrak dalam kesadaranku, sekarang telah menjelma kenyataan yang dapat disaksikan di luar kesadaranku”. Syaḥrūr memperkuat pemahamannya lagi dengan mengutip firman-Nya “قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَأُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ” (Yusuf: 37). Pengertiannya ialah bahwa mereka (penghuni penjara) tidak mengalami mimpi tentang makanan, kecuali di suatu hari nanti mereka akan diberitahu akhir dari mimpi tersebut berupa kenyataan objektif.¹⁵ Dari perspektif ini, Syaḥrūr berpendapat bahwa *al-Qur'ān* beserta ta'wilnya yang sempurna secara keseluruhan tidak akan terjadi kecuali di hari kiamat, karena pada hari itu seluruh ayatnya, seperti ayat-ayat *as-sā'ah*, *aṣ-ṣūr* (sangkakala), kebangkitan,

14 Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb...*, hlm. 194. Lihat pula Muḥammad Syaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an...*, hlm. 255.

15 *Ibid.*, hlm. 256-257.

perhitungan, pahala, dan siksa akan menjelma kenyataan yang dapat diindra. Hal ini sebagaimana firman-Nya dalam al-A'raf: 53 "يَوْمَ يَأْتِي ... تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلٌ رَبِّنَا بِالْحَقِّ..."¹⁶

Mengenai konsep ta'wilnya ini, menurut hemat penulis mempunyai sedikit kemiripan dengan apa yang dikemukakan oleh Ibn Taimiyyah yang memaknai ta'wil sebagai realitas eksternal di luar kata-kata atau dengan kata lain ta'wil adalah perwujudan konkrit dari sebuah pernyataan (ayat Al-Qur'an). Ini sebagaimana yang dinyatakan oleh Ibn Taimiyyah bahwa ta'wil dari ungkapan "matahari terbit" ialah terbitnya matahari itu sendiri.¹⁷ Namun tentu saja keduanya mempunyai banyak perbedaan yang sangat mendasar dari konstruksi pemikiran ta'wilnya masing-masing. Yang jelas, bahwa konsep ta'wil yang ditawarkan Syaḥrūr ini sebenarnya dimaksudkan untuk dapat membuktikan kebenaran informasi ayat-ayat *al-Qur'ān* yang masih bersifat teoretis agar harmonis dengan realitas empiris pengetahuan para pembacanya.

Objek Ta'wil

Mengenai objek ta'wilnya, Syaḥrūr berpendapat bahwa hanyalah ayat-ayat *mutasyābihāt* saja, yakni *al-Qur'ān* yang menjadi objek ta'wil.¹⁸ Karena ia mengandung karakter *tasyabuh*, di mana *tasyabuh*

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 257.

¹⁷ Taqiyuddīn Aḥmad bin Taimiyyah, *al-Iklīl fī al-Mutasyābih wa at-Ta'wīl* (Iskandariyyah: Dār al-Īmān, t.t.), hlm. 28.

¹⁸ Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb...*, hlm. 74. Berikut redefinisi Al-Qur'an dan term terkait menurut Syaḥrūr (dipahami melalui interpretasinya terhadap QS Ali Imran: 7). Kata "*al-Kitāb*" dalam redaksi ayat ini, berbentuk ma'rifah (*definite*), maka kata tersebut merujuk pada pengertian seluruh kandungan mushaf. Muḥammad Syaḥrūr, *Al-Kitāb...*, hlm. 54. Kemudian pada redaksi selanjutnya, yakni "*minhu āyātun muḥkamātun hunna ummu al-kitābi wa ukharu mutasyābihāt*". Syaḥrūr memahami bahwa *al-Kitāb* terbagi ke dalam dua tema pokok, yaitu kumpulan ayat-ayat *muḥkamāt* yang disebut juga *umm al-kitāb* dan bagian yang lain yaitu ayat-ayat *mutasyābihāt* dan ayat-ayat lainnya yang bukan *mutasyābihāt* sekaligus bukan *muḥkamāt*. Ini dipahami dari redaksi "*wa ukharu mutasyābihāt*" dengan bentuk nakirah/*indefinite* yang mengindikasikan bahwa dalam *al-Kitāb*, selain ayat *muḥkamāt*, terdapat ayat *mutasyābihāt*, tetapi tidak

yang dimaksud Syaḥrūr di sini ialah bahwa *al-Qur'ān* memuat hakekat wujud mutlak yang dapat dipahami secara relatif sesuai latar belakang pengetahuan masa yang di dalamnya pemahaman *al-Qur'ān* dilakukan. Sisi mutlaknya diungkapkan dalam bentuk linguistik yang baru (*aż-Ẓikr*), sementara yang relatif tertuang dalam kandungannya yang bergerak dalam proses pena'wilan.¹⁹ Nah, proses inilah yang disebutnya sebagai *tasyabuh*, yang mana di dalamnya terkandung rahasia terbesar kemukjizatan *al-Qur'ān*.²⁰

Ini berbeda sama sekali dengan pemahaman umum yang mengatakan bahwa *mutasyābihāt* ialah ayat yang samar atau tidak jelas maknanya, sedangkan *muḥkamāt* ialah ayat yang jelas maknanya. Definisi mengenai *mutasyābihāt* ala Syaḥrūr ini menurut hemat penulis, dapat dikatakan sangat unik dan menawan. Karena ia dapat meruntuhkan asumsi umum bahwa *mutasyābihāt* ialah ayat yang samar atau tidak jelas maknanya. Pengertian yang telah menjadi

seluruhnya *mutasyābih*. Sehingga penggalan ayat tersebut tidak berbunyi “*wa al-ukharu mutasyābihāt*” dengan bentuk ma'rifat/*definite*. Jika redaksinya menggunakan bentuk ini (*definite*), otomatis akan dapat dipahami bahwa selain ayat-ayat *muḥkamāt* yang ada hanyalah ayat-ayat *mutasyābihāt*. Namun pada kenyataannya, dalam ayat tersebut redaksinya menggunakan bentuk kata ‘tidak tertentu’ (nakirah/*indefinite*), sehingga mengandung pengertian bahwa ayat-ayat yang tidak *muḥkam* terdiri dari ayat-ayat *mutasyābihāt* dan bagian lain yang tidak *muḥkam* sekaligus tidak *mutasyābih* (*lā muḥkam wa lā mutasyābih*). Ayat ini tidak *muḥkam* karena ia tidak mengandung tema-tema hukum, tetapi ia juga bukan ayat *mutasyābih* karena ia hanya memberikan informasi tentang kategori ayat, mana yang *muḥkam* dan mana yang *mutasyābih*. Ia berfungsi memberikan keterangan tentang kandungan-kandungan *al-Kitāb*. Ayat jenis ke-tiga ini disebut dengan istilah khusus dalam surat Yunus: 37, yaitu *tafṣīl al-kitāb*. “*watafṣila al-kitābi lā raiba fihi min rabbi al-‘ālamīn*”. *Ibid.*, hlm. 55.

Ayat *mutasyābih* dalam *al-Kitāb* itu terdiri dari *al-Qur'ān* dan *as-sab'u al-masānī*. Menurutny, mekanisme ta'wil hanya diterapkan pada ayat *mutasyābih* saja, yakni *al-Qur'ān*. Namun pada praktiknya, Syaḥrūr tetap memberikan pena'wilan terhadap ayat-ayat *as-sab'u al-masānī*. Muḥammad Syaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an...*, hlm. 214.

19 Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb...*, hlm. 187.

20 Lihat *ibid.*, hlm. 183-186. Lihat pula Muḥammad Syaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an...*, hlm. 237-242.

asumsi umum ini, menurut penulis, merupakan sesuatu yang sangat ironis yang selama ini dipahami oleh mayoritas umat Islam. Memang ada kesan bahwa ayat-ayat *mutasyābihāt* ini sulit dipahami makna-maknanya, namun bukan berarti ayat ini dapat dituduh sebagai ayat yang maknanya tidak jelas. Justru sebaliknya, ayat-ayat seperti ini akan mempresentasikan kemukjizatan Al-Qur'an ketika ayat ini dapat dibuktikan kebenarannya oleh manusia baik secara konseptual-logis maupun realitas-empiris. Menganggap bahwa ayat *mutasyābihāt* adalah ayat yang tidak jelas maknanya, justru akan bertentangan dan melemahkan Al-Qur'an itu sendiri. Karena Allah tidak mungkin menurunkan ayat-ayat-Nya yang tidak jelas kepada manusia, sementara manusia dituntut untuk memikirkannya dan mengambil petunjuk darinya.

Mu'awwil

Mengenai siapa yang boleh mena'wilkan *al-Qur'an*, kita akan melihat melalui penggalan redaksi: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ. Menurut Syaḥrūr, pena'wilan secara sempurna terhadap *al-Qur'an* hanya dapat dilakukan oleh satu pihak saja, yaitu Allah Tuhan Yang Maha Mutlak. Sedangkan pengetahuan terhadap ta'wil secara bertahab dan temporer, dapat dimiliki oleh orang-orang yang mendalam ilmunya (*ar-rāsikhūna fī al-'ilmi*) secara kolektif, bukan personal. Mereka adalah para tokoh besar²¹ di bidang filsafat, ilmu

21 Syaḥrūr memahami bahwa *al-rāsikhūna fī al-'ilmi* ini adalah 'para tokoh besar' dirujuknya dari firmannya "بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ" (al-Ankabut: 49). Kata *ṣadr* dalam ayat ini tidak diartikan sebagai lubuk hati di dada atau otak di kepala sebagaimana yang dipahami oleh mayoritas ulama, namun Syaḥrūr memahaminya sebagai 'keutamaan/ketokohan'. Pengertian ini, ia ambil dari sebuah syair yang berbunyi: ونحن اناس لا توسط بيننا # لنا الصدر دون العلمين العالمين او (Kami adalah jalma manusia, tidak ada perantara di antara kami; kami menduduki keutamaan/*aṣ-ṣadru* di antara alam semesta ataupun alam kubur). Dalam hal ini dapat dikatakan bahwa Isac Newton adalah tokoh paling terkemuka di antara ilmuan-ilmuan matematika, Albert Einstein adalah tokoh yang menduduki posisi paling terkemuka di antara ilmuan-ilmuan fisika, dan sebagainya. Pengertian yang sama juga diindikasikan

pengetahuan alam, biogenesis, asal usul alam semesta, astronomi, dan para sejarawan dalam kapasitas mereka sebagai barisan kolektif ilmuwan ilmu-ilmu objektif-empiris.²² Mereka yang tergolong dalam pengertian *ar-rāsikhūna fī al-'ilm* ini, termasuk orang-orang yang beriman, karena mereka menyatakan: *يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا*.

Ini diperkuat oleh redaksi ayat sebelumnya, yaitu: *فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ*. Salah satu pengertian '*az-zaigu*' dalam bahasa Arab adalah kekurangan (*annuqṣān*)²³. Dari sini, Syaḥrūr memahami ayat ini dengan pengertian: sesungguhnya orang-orang yang menerima dan mengikuti *al-Qur'ān* dengan alasan ia mengandung hukum alam objektif, tetapi tidak bersedia menerima dan mengikuti *umm al-kitāb*, maka mereka adalah orang-orang yang kurang akal karena mereka menolak *umm al-kitāb*. Hal ini karena menurutnya, orang yang mampu mena'wilkan *al-Qur'ān* dan berhasil menggali berbagai teori dan hukum ilmiah serta hukum sejarah, lalu ia menerapkannya dengan memosisikannya sebagai dasar kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, maka ia akan menggerakkan manusia menuju kemajuan. Mereka adalah para ilmuwan atau seorang ahli profesional di bidangnya masing-masing, mereka juga menjadi pusat perhatian dan ketertarikan manusia (*fitnah an-nās*).²⁴

oleh firman-Nya Q.S. al-Nās: 1-6, yakni pada redaksi *الَّذِي يُوسُوسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ* (yang meniupkan keraguan pada diri manusia yang menduduki posisi terkemuka di mata masyarakat atau di mata dunia). *Ibid.*, hlm. 254.

22 Adapun ilmuwan bidang fiqih, menurutnya mereka tidak termasuk pihak yang ditunjukkan oleh ayat ini. Kapasitas para ilmuwan bidang fiqih ini adalah sebagai ilmuwan *umm al-kitāb* (bukan ilmuwan *al-Qur'ān, pen.*). *Ibid.*, hlm. 252.

23 Untuk menjelaskan kata ini, Syaḥrūr memberikan contoh berikut; ketika kita memberikan seratus apel kepada seseorang bernama Zaid, kemudian dia menghitung jumlah apel tersebut ternyata hasil perhitungannya kurang dari seratus buah, maka penghitungannya disebut *zāga fī al-'iddi* (hitungannya kurang). Jika Zaid menghitung apel tersebut lebih dari seratus buah, maka dikatakan bahwa ia *ṭaga fī al-'iddi* (hitungannya lebih). *Ibid.*, hlm. 251. Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb...*, hlm. 192.

24 *Ibid.*, hlm. 192. Lihat pula Muḥammad Syaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an...*, hlm. 251-252.

Para ilmuwan tersebut dengan spesifikasi keilmuan masing-masing dapat bekerja sama mena'wilkan *al-Qur'ān* dalam beberapa model. *Pertama*, melalui *ta'wīl hissi* (ta'wil indrawi), yaitu perubahan (penampakan, *pen.*) sebagian ayat-ayat *al-Qur'ān* menjadi fenomena empiris yang dapat dipahami oleh akal (*al-baṣā'ir*), atau dengan kata lain 'kesesuaian antara hal-hal indrawi dengan teks'. *Kedua*, *ta'wīl nazari* yaitu penggalan dan penelitian terhadap teori-teori filsafat ilmiah melalui pena'wilan yang sesuai dengan landasan ilmu pengetahuan yang tersedia.²⁵ Jadi Syaḥrūr membagi ta'wil menjadi dua macam yaitu *ta'wīl hissi* yang bersifat induktif (dari realitas ke teks) dan *ta'wīl nazari* yang bersifat deduktif (dari teks ke realitas).

Dari keduanya, pengindraanlah yang menurut Syaḥrūr merupakan ta'wil yang sebenarnya dan sempurna, karena di dalamnya, ayat yang tadinya hanya berupa pengetahuan informatif berubah menjadi pengetahuan teoritis-filosofis dan diperkuat dengan pengetahuan empiris, atau pengalihan ayat secara langsung ke dalam pengetahuan empiris. Aspek inilah yang menurutnya sering diabaikan oleh kaum muslimin ketika meletakkan prinsip-prinsip ta'wil. Hal ini telah menyebabkan masuknya filsafat sufisme dalam pena'wilan *al-Qur'ān*, sehingga darinya akidah Islam berubah menjadi pemikiran *khurafat* dan mistis/klenik. Untuk memecahkan problem serius ini maka mengkaji kembali dan merekonstruksi prinsip-prinsip teologis konvensional harus dilakukan terlebih dahulu.²⁶

Dasar Metodologi Ta'wil

Dalam membangun konsep ta'wilnya, Syaḥrūr memiliki dasar metodologi sebagai berikut: [1] Hendaknya kita menganggap, bahwa *al-Kitāb* baru saja turun pada kita dan Nabi baru saja wafat. [2] Menggali teori pengetahuan manusia (epistemologi) secara langsung

²⁵ *Ibid.*, hlm. 253.

²⁶ Lihat *Ibid.*, hlm. 109-110.

dari *al-Qur'ān* dan menyusun struktur/fondasi keilmuannya. [3] Penyesuaian produk akhir penemuan-penemuan ilmiah yang dicapai oleh ilmu-ilmu objektif, masing-masing berdasarkan spesialisasi keilmuannya. [4] Terkait dengan ayat-ayat yang memuat berbagai tema yang belum dapat dibuktikan secara indrawi, maka pena'wilan terhadapnya dapat berupa peletakan teori yang dapat diterima rasio/akal secara temporer, dalam arti bahwa teori tersebut akan berkembang bersama zaman hingga dapat dibuktikan secara indrawi. [5] Ta'wil terhadap ayat kiamat, tiupan sangkakala, kebangkitan, hari akhir, surga, dan neraka dapat dilakukan sebatas dapat diterima akal. [6] Produk ta'wil zaman kita dapat diruntuhkan atau mengandung kekurangan, seiring perkembangan zaman.

Poin-poin di atas sangat menarik untuk kita cermati. Berkaitan dengan poin pertama mengenai *al-Kitāb*, Syaḥrūr mengatakan bahwa kita harus meyakini bahwa ia baru saja turun pada kita dan Nabi baru saja wafat. Hal ini menegaskan bahwa *at-Tanzīl/al-Kitāb*, ia memiliki “karakter kehidupan”. Ia diwahyukan untuk orang-orang hidup dan berakal, bukan orang-orang yang telah mati. Seorang manusia yang tunduk pada perjalanan waktu dan keberakhiran, ketika ia hidup di masa tertentu, pasti ia akan memahami *at-Tanzīl* sesuai dengan situasi dan kondisi yang melingkupinya ketika itu. Ia akan memandang seakan-akan *at-Tanzīl* diwahyukan untuk generasi dan masanya.²⁷ Jadi, walaupun *at-Tanzīl* (Al-Qur'an) memiliki teks yang tetap, namun ia akan selalu mampu mengatasi problem yang ada, jika ia selalu dipahami sesuai dengan situasi dan kondisi pada titik sejarah yang melingkupi mufassirnya.

Adapun pada poin-poin berikutnya, menunjukkan bahwa Syaḥrūr ingin memadukan antara wahyu, akal, dan indra. Pengetahuan yang benar menurutnya adalah pengetahuan yang

27 Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: al-Aḥālī li aṭ-ṭibā'ah li an-Nasyr wa at-Tawzī', 2000), hlm. 53.

diperoleh melalui perpaduan antara ketiganya (rasional, empiris, dan sesuai dengan wahyu). Menurutnya tak ada kontradiksi antara wahyu dan akal, dan tak ada kontradiksi antara wahyu dan realitas objektif.²⁸ Perpaduan antara keduanya dengan wahyu sebagaimana yang diusulkan oleh Syaḥrūr ini akan menghasilkan pengetahuan yang modern dan segar, karena selalu melibatkan prestasi ilmiah sepanjang waktu.

Oleh karenanya pada poin terakhir Syaḥrūr memahami bahwa produk ta'wil zaman kita dapat diruntuhkan atau mengandung kekurangan, seiring perkembangan zaman. Menurutnya pemahaman kita terhadap kalam Allah merupakan pemahaman yang berkembang dan tidak tetap. Sejarah Arab, pemerintah Arab Islam, para fuqaha, para sahabat Nabi, dan tabi'in bukanlah satu-satunya yang dapat melahirkan kebenaran (kesesuaian) kalam Allah dan wahyu-Nya. Hal ini karena mereka semua hanyalah titik-titik dan stasiun-stasiun kecil dalam perjalanan sejarah manusia.²⁹ Jadi, kebenaran yang kita capai hanyalah kebenaran relatif, bukan kebenaran mutlak, karena kebenaran mutlak hanya milik Allah.

Prinsip-Prinsip/Kaidah Pena'wilan

Adapun metode ta'wil yang diusung oleh Syaḥrūr, berpegang pada prinsip-prinsip atau kaidah-kaidah sebagai berikut:³⁰

Berpegang teguh pada bahasa Arab dengan landasan bahwa tidak ada sinonim dalam bahasa Arab, bahkan sebaliknya (yaitu adanya polisemi), kata-kata merupakan sarana untuk memperoleh makna dan maknalah yang mengendalikan kata-kata, pijakan kebahasaan bangsa Arab adalah makna, teks kebahasaan hanya dapat dipahami melalui media yang dapat dipahami oleh akal dan kesesuaiannya dengan realitas objektif (jika teks tersebut masih

28 Lihat *Ibid.*, hlm. 57-58.

29 *Ibid.*, hlm. 57.

30 Lihat Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb...*, hlm. 196-205. Lihat pula Muḥammad Syaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an...*, hlm. 257-274.

berada pada wilayah gaib, maka hanya dapat dipahami oleh akal melalui mekanisme penelitian), otentisitas bahasa Arab harus benar-benar diperhatikan dan dipertimbangkan (khususnya kata kerja berkebalikan makna dan berkebalikan makna sekaligus fonemnya).

Pemahaman terhadap perbedaan antara konsep *al-inzāl* dan *at-tanzīl*. Di mana para pengkaji harus memahami hubungan antara wujud objektif dalam konsep *at-tanzīl* dan kesadaran manusia terhadap wujud tersebut yang berada dalam konsep *al-inzāl*, karena perbedaan ini dipandang sebagai dasar-dasar teori pengetahuan manusia (epistemologi).

Memahami ayat-ayat *al-Qur'an* dengan *tartīl* (metode tematik/*mauḍū'i*) yaitu menghimpun ayat-ayat yang terkait dengan satu tema kemudian merangkainya satu sama lain secara berurutan. *At-tartīl* yang dipahami Syaḥrūr ini berbeda dengan pemahaman ulama tajwid yang merujuk pada pengertian 'pelantunan bacaan'. *At-tartīl* berasal dari kata dasar *ar-ritlu* yang berarti barisan pada rangkaian tertentu.

Tidak terjebak dalam pemilahan yang tidak semestinya (*ta'ḍiyah/atomization/* parsialisasi). Dalam Al-Qur'an, masing-masing ayatnya memuat sebuah pemikiran utuh, tiap ayat adalah satuan tema sempurna yang saling melengkapi.

Pemahaman terhadap *mawāqi' an-nujūm* (lokasi-lokasi pemisah antar ayat), bukan lokasi bintang-bintang di langit sebagaimana yang dipahami selama ini.

Perujukan silang terhadap berbagai informasi yang didapatkan (*cross examination*).

Pada poin pertama, terlihat bahwa Syaḥrūr berpijak pada pendekatan semantik dengan analisis paradigmatis dan sintagmatis untuk melihat suatu objek dalam kajian ilmiahnya (dalam hal ini

pena'wilan).³¹ Kemudian pada poin ini juga kita melihat bahwa cara Syaḥrūr dalam menilai kualitas kebenaran hasil pena'wilan seseorang ialah didasarkan pada empirisitasnya yang kental. Ini merupakan hal yang dapat dimaklumi, karena selain sebagai seorang muslim yang taat, ia juga seorang sarjana teknik yang setiap harinya bergelut dengan dunia empiris. Penolakannya terhadap sinonimitas ini melahirkan konsep-konsep baru terhadap istilah-istilah kunci yang berhubungan dengan Al-Qur'an yang kemudian memunculkan gagasan baru dalam proyek "*qira'ah mu'asirah*"nya. Kemudian hal ini juga berhubungan dengan poin kedua, ketiga, dan kelima dalam kaidah ta'wilnya, yakni pemahaman terhadap perbedaan antara konsep *al-inzāl* dan *at-tanzīl*, pemahaman barunya terhadap istilah *tartīl* dan juga terhadap istilah *mawāqī' an-nujūm*.

Mengenai konsep *al-inzāl* dan *at-tanzīl* terkait dengan ta'wil *al-Qur'ān*. Syaḥrūr mengemukakan bahwa *al-Qur'ān* terdapat dalam *lauḥ al-mahfūz* dan *imām mubīn* merupakan bagian dari ilmu Allah. Ia merupakan ilmu abstrak pada tataran tertinggi. Ia berbentuk media yang tidak dapat dicerap pengetahuan kognitif manusia dan tidak dapat dita'wilkan karena ia disusun dalam bentuk mutlak.

31 Hal ini sebagaimana yang dikatakan oleh Sahiron Syamsuddin dalam artikelnya "Metode Intratekstualitas Muhammad Syaḥrūr dalam Penafsiran Al-Qur'an". Analisis paradigmatis yang dimaksud ialah suatu analisis pencarian dan pemahaman terhadap sebuah konsep (makna) suatu simbol (kata) dengan cara mengaitkannya dengan makna-makna dari kata-kata lain yang mendekati dan berlawanan. Dalam hal ini, Syaḥrūr sepakat dengan Ibnu Faris yang menolak adanya sinonimitas (*at-tarāduf*) dalam bahasa Arab. Bahkan menurutnya satu kata bisa jadi memiliki lebih dari satu potensi makna (*polivalen/beragam*). Maka kemudian Syaḥrūr menggunakan analisis sintagmatis untuk menentukan makna mana yang lebih tepat dari potensi-potensi makna yang ada yaitu dengan mempertimbangkan konteks logis di mana kata itu disebutkan. Analisis ini memandang bahwa makna setiap kata pasti dipengaruhi oleh hubungannya secara linear dengan kata-kata di sekelilingnya. Lihat Sahiron Syamsuddin, "Metode Intratekstualitas Muhammad Syaḥrūr dalam Penafsiran Al-Qur'an" dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Cet. I (Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 2002), hlm. 139.

Ketika Allah hendak memberikan *al-Qur'ān* pada manusia, maka tahapan pertamanya ialah pengubahan wujud primordial *al-Qur'ān* pada bentuk yang dapat dicerap oleh pengetahuan manusia secara relatif, ia mengalami perubahan struktur/transformasi eksistensi (*al-ja'l*). Tahap *al-ja'l* ini berlangsung dalam proses *al-inzāl*, di mana transformasi wujud ini ialah menuju ke wilayah yang dapat diketahui oleh manusia ialah berupa redaksi linguistik Arab. Dalam proses ini, entitas tersebut telah mengalami proses *al-inzāl* sekaligus *al-ja'l* dan kedua proses inilah yang terjadi pada *al-Qur'ān* ketika malam qadar.

Adapun proses *at-tanzīl* ialah perpindahan objek secara material berlangsung di luar kesadaran manusia seperti transmisi gelombang. Menurut Syaḥrūr, proses *at-tanzīl*-nya *al-Qur'ān* ini (setelah mengalami proses *al-inzāl*) melalui Jibril yang disampaikan kepada Muhammad. Di mana ia berlansung hingga kurang lebih 23 tahun (masa kenabian Muhammad saw.). Sedangkan proses *at-tanzīl* dari kandungan *al-Qur'ān* sampai sekarang masih berlangsung dan akan selesai pada hari akhir ketika semua yang ada di dalam *al-Qur'ān* dapat terbukti secara empiris.

Adapun mengenai istilah *tartīl*, sebagaimana yang telah disebutkan di atas, *at-tartīl* ini dirujuk Syaḥrūr dari Q.S. Al Muzammil: 4. Kata tersebut menurutnya tidak diartikan dengan membaca (*tilawah*) sebagaimana yang dipahami oleh mayoritas mufassir. Kata tersebut diambil dari akar kata *ar-ratl* yang dalam bahasa Arab berarti “barisan pada urutan tertentu”. Atas dasar ini, kata *tartīl* diartikan dengan “mengambil ayat-ayat yang berkaitan dengan satu topik dan mengurutkan sebagiannya di belakang sebagian yang lain. Dengan kata lain, ayat *وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً* yaitu menyusun ayat-ayat Al-Qur'ān yang memiliki kesamaan tema dalam sebuah rangkaian sehingga mudah memahami kandungannya. Namun dari sisi praktis antara (penafsir, *pen.*) satu dengan yang

lainnya terkadang terdapat perbedaan baik dalam hal memilih ayat maupun dalam hal analisis.³²

Menurut Syaḥrūr, *tartīl* ini hanya digunakan dalam penerapan ta'wil terhadap *al-Qur'ān* saja. Sedangkan dalam aktifitas ijtihad terhadap *umm al-kitāb* tidak membutuhkan metode *tartīl* ini, tetapi cukup dengan metode *muqāranah* (perbandingan) saja.³³ Namun mengenai metode *muqāranah* ini, Syaḥrūr tidak menjelaskannya baik mengenai signifikansinya ataupun langkah-langkah konkrit aplikasinya. Dan dalam aplikasinya, ternyata Syaḥrūr juga menggunakan metode *tartīl* ini untuk memahami *umm al-Kitāb* (ayat-ayat *muḥkamat*).

Selanjutnya mengenai *mawāqī' an-nujūm* (lokasi-lokasi pemisah antar ayat). Ini dirujuk berdasarkan ayat 75-77 surat al-Waqī'ah ... فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ... Menurutnya yang dikehendaki ayat ini ialah perhatian terhadap lokasi-lokasi pemisahan atau batas pemisah dalam *al-Kitāb* secara keseluruhan. Di mana prinsip ini merupakan salah satu prinsip utama dalam pena'wilan *al-Qur'ān* dan pemahaman ayat-ayat *al-Kitāb* secara keseluruhan. Karena ayat-ayat dalam *al-Kitāb* semuanya memuat sebuah konsep utuh yang saling melengkapi. Prinsip ini agaknya mirip dengan salah satu sub bahasan dalam ulumul Qur'an, yaitu teori *munāsabah* (*ilmu tanāsub*) pada bagian *munāsabah* antar ayat. Dari sini tampak bahwa apa yang dilakukan Syaḥrūr tidak asing seutuhnya dengan yang dilakukan oleh para ulama terdahulu, hanya saja istilah yang digunakannya berbeda. Namun harus juga diakui, bahwa dalam beberapa hal, Syaḥrūr telah menyumbangkan pemikirannya yang orisinal yang perlu dipertimbangkan.

Adapun prinsip yang terakhir ialah melakukan perujukan silang berbagai informasi yang didapatkan (*cross examination*). Ini

³² *Ibid.*, hlm. 138.

³³ Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb...*, hlm. 198.

dimaksudkan untuk menghindari adanya kesan kontradiktif antar seluruh ayat-ayat dalam *al-Kitāb* baik ayat-ayat mengenai pengajaran maupun ayat-ayat mengenai hukum. Sehingga pemahaman yang akan didapatkan lebih sesuai dengan rasionalitas dan fakta empiris.

Aplikasi Ta'wil

Ta'wil terhadap Ayat Penciptaan Manusia (Q.S az-Zumar: 6)

خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنْزَلَ لَكُمْ
مِنْ الْأُنثَىٰ تَمَنِيَّةً ۚ أَزْوَاجًا يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا
مِّنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ۚ ذَٰلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ
لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَآتَىٰ تُصْرَفُونَ ﴿٦﴾

Menurut Syaḥrūr, ayat ini memuat konsep integral (menye-luruh) mengenai sejarah penciptaan manusia berikut tahapan perkembangannya (evolusi) hingga menjadi bentuknya yang sekarang.³⁴ Melalui ayat ini, kita akan melihat bagaimana penciptaan manusia itu dimulai dan berkembang hingga mencapai bentuknya yang sempurna sebagaimana sekarang ini.

Dimulai dari redaksi awal *خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ*, Syaḥrūr memahami bahwa dasar dari penciptaan adalah tunggal, bukan berdasarkan hukum perkawinan/berpasangan.³⁵ Kata *khalaqa* di sini, berbeda dengan *ja'ala*,³⁶ di mana *khalaqa* ini digunakan pada penciptaan *basyar* (manusia primitif awal) dari *ḥāmīn/turāb/ṣalṣālin min ḥama'in masnūn*. Sementara kata *turāb* ini diartikan oleh Syaḥrūr sebagai *al-mawād gaira al-guḍwiyah* (unsur yang tidak memiliki

34 *Ibid.*, hlm. 201, lihat pula Muḥammad Syaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an...*, hlm. 264.

35 Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb...*, hlm. 201

36 Perbedaan antara kedua kata ini (*khalaqa* dan *ja'ala*) oleh Syaḥrūr akan penulis paparkan pada uraian selanjutnya.

organ/materi anorganik).³⁷ Kemudian, darinya muncullah makhluk bersel tunggal dan ia berkembang dengan cara membelah diri hingga muncullah organisme sederhana yang telah memiliki keragaman jenis dan bentuknya, dan kehidupan terus berlanjut hingga *basyar* (manusia primitif) mencapai bentuknya yang sempurna.³⁸ Proses mulai dari *turāb* hingga menjadi *basyar* ini menelan waktu ratusan juta tahun.³⁹

Basyar yang dimaksud di sini ialah bentuk fisiologis manusia, yang mana mereka telah dapat berdiri tegak dengan kakinya dan telah memiliki sistem komunikasi sederhana, namun mereka masih seperti binatang, seperti pemakan daging, mereka mempunyai taring, dan boleh jadi sebagian dari mereka memakan sebagian yang lain, sehingga terjadi pertumpahan darah dan peperangan yang tak disadari oleh mereka.⁴⁰ Oleh karenanya, ketika Allah berfirman (Q.S al-Baqarah: 30) kepada para malaikat: **إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً**, malaikat mengajukan keberatannya dengan mengatakan: **أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ**. Sehingga dari sini, menurut Syaḥrūr, adalah kesalahan besar jika kita memaknai *basyar* sebagai makhluk yang berakal sebelum Adam.⁴¹

37 Lihat *Ibid.*, hlm. 281. *Turāb* (debu) yang merupakan cikal bakal dari adanya kehidupan di bumi ini memang merupakan unsur anorganik (*pen.*). Namun, apakah ia termasuk makhluk hidup ataukah benda mati?. Ini yang membingungkan para ilmuwan, bahkan ilmuwan terbesar pun sulit menentukannya. Setiap orang memang dapat membedakan antara makhluk hidup dan benda mati. Tetapi, ketika sampai pada definisi mengenai kehidupan yang sebenarnya, ilmuwan terbesar sekalipun sulit menentukan mana benda hidup dan mana yang tak hidup. Mark A. Garlick, *Jagat Raya yang Mengembang*, terj. Tery Mart, Cet. I (Jakarta: Erlangga, 2003), hlm. 51.

38 Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb...*, hlm. 201.

39 *Ibid.*, hlm. 281.

40 Apa yang dikemukakan Syaḥrūr ini selaras juga dengan apa yang dipaparkan Darwin dalam bab 3 pada bukunya *The Origin of Species* (buku yang menjelaskan secara rinci teori radikal tentang evolusi karena seleksi alam). David Burnie, *Evolusi*, terj. Daniel N. Lumban Tobing, Cet. II (Jakarta: Erlangga, 2005), hlm. 73.

41 Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb...*, hlm. 288.

Beralih kepada redaksi selanjutnya *ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا*. Syaḥrūr memahami bahwa kemudian manusia berkembang biak melalui jalur seksual setelah melalui tahapan panjang evolusinya. Ini diindikasikan dari kata *ja'ala* yang bermakna perubahan bentuk/fisik, sedangkan kata penghubung *summa* berfungsi sebagai penunjuk tahapan dan proses.⁴² Sebagaimana yang telah penulis sebutkan sebelumnya, bahwa penggunaan kata *ja'ala* ini berbeda dengan *khalaqa*, maka ketika Allah berfirman (Q.S Ṣād:71): *إِنِّي خَالِقُ بَشَرًا مِنْ طِينٍ*, tidak menimbulkan keberatan dari para malaikat. Hal ini karena mereka (*basyar*) dalam bentuk jasmaninya tidak akan dijadikan sebagai khalifah di muka bumi. Ini berbeda dengan proses setelahnya, yaitu ketika *basyar* (yang terpilih, *pen.*) kemudian disempurnakan lagi hingga siap untuk ditiupkan ruh kepadanya, sehingga mereka berpindah dari jenis *basyar* menjadi *insan*. Ini sebagaimana firman-Nya (Q.S Ṣād:72): *فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ*.⁴³ Para malaikat tidak mengajukan keberatannya, bahkan mereka semua bersujud kepada manusia jenis *insan* ini. Proses yang terus-menerus (*istimrār al-'amaliyah*) dari penciptaan awal *basyar* hingga *insan* inilah yang disebut Syaḥrūr sebagai *ja'l*.⁴⁴

Kata *ja'ala* ini sebagaimana diindikasikan oleh kata penghubung *summa*, menunjukkan bahwa operasi pemisahan tahapan-tahapan ini berlangsung selama jutaan tahun. Bahkan proses dari *turāb* hingga menjadi *basyar* saja sebelum menjadi *insan* telah memakan waktu yang sangat lama. Ini diindikasikan oleh ayat (Q.S ar-Rūm:20): *وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ*. Kedua ayat ini menggunakan dua kata penghubung *summa* dan *izā* secara bersamaan. Menurut Syaḥrūr, ini menunjukkan bahwa waktu yang

42 *Ibid.*, hlm. 202.

43 Lihat *Ibid.*, hlm. 287.

44 *Ibid.*

dilaluinya sangat panjang, di mana pada tahapan ini diperkirakan hingga ratusan juta tahun.⁴⁵

Kemudian redaksi ayat selanjutnya وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ. Dalam redaksi ini Allah tidak menggunakan kata *nazzala*, tetapi menggunakan kata *anzala*. Ini membawa konsekuensi pemaknaan bahwa *basyar* muncul sebagai spesies tersendiri yang berbeda dengan spesies lainnya, seperti unta, sapi, kambing, dan domba. Kemunculan *basyar* dan hewan tingkat tinggi berada dalam zaman yang sama.⁴⁶ Kemudian kehidupan terus berjalan hingga perkembangan manusia jenis *basyar* (primitif) mencapai tingkat kematangannya.

Pada redaksi selanjutnya Allah berfirman: خَلَقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ (satu penciptaan dari setelah penciptaan yang lain) yang maksudnya 'penetapan suatu desain penciptaan secara berkelanjutan'. Allah tidak menggunakan redaksi خَلْقًا بَعْدَ خَلْقٍ (penciptaan satu setelah penciptaan lain). Perkembangan yang berlangsung selama jutaan tahun ini terjadi setelah mengalami tiga tahapan penciptaan, yaitu tahapan laut, laut-darat, dan darat. Di mana dalam ketiga tahapan tersebut terdapat tiga kegelapan, yaitu kegelapan laut, kegelapan laut-darat, dan kegelapan darat 'kandungan'. Ini sebagaimana tersurat dalam redaksi: فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ. Sempainya bentuk dan kualitas manusia modern sebagaimana yang kita saksikan sekarang adalah setelah kehidupan organisme mengalami tiga tahapan tersebut. Manusia modern (*insān*) adalah generasi yang dilahirkan pada tahapan darat. Di mana pada tahapan ini manusia berkembang dengan melalui jalur seksual antara laki-laki dan perempuan,⁴⁷ yakni bercampurnya *nutfah* dengan sel telur.

Terkait uraian di atas, nampaknya Syaḥrūr setuju dengan teori evolusi Darwin. Bahkan ia sendiri menyebut Charles Darwin

45 Lihat *Ibid.*, hlm. 281.

46 Muḥammad Syaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an...*, hlm. 265.

47 *Ibid.*, hlm. 264-265. Lihat pula Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb...*, hlm. 202.

sebagai seorang ilmuwan yang memiliki ta'wil terbaik mengenai tema penciptaan manusia.⁴⁸ Sebagaimana kita ketahui bahwa ada mata rantai yang hilang dalam teori evolusi tersebut. Menurut tesis Syaḥrūr, mata rantai yang hilang (*the missing link*) tersebut ialah peniupan ruh⁴⁹. Sehingga ia memahami bahwa Adam adalah moyang jenis manusia yang sudah sempurna (*abū al-jinsi al-insāni*), bukan moyang manusia primitif (*abū al-jinsi al-basyarī*). Ini berarti bahwa sejarah kehidupan manusia yang ber peradaban dimulai sejak Adam. Adapun pada masa sebelum Adam, yang ada ialah kehidupan manusia primitif yang masih tergolong jenis binatang, namun bentuk fisiologisnya seperti manusia.⁵⁰ Jadi menurut teori Darwin, manusia masih memiliki kekerabatan dengan kera, namun manusia mempunyai moyang yang berbeda. Moyang manusia secara fisiologis mirip kera (hanya mirip kera dan bukan kera). Oleh karenanya Syaḥrūr mengatakan bahwa Allah tidak meniupkan ruh pada jenis kera, sehingga sampai sekarang kera tetap menjadi kera.⁵¹

Ta'wil terhadap Q.S al-Qadr: 1-5

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴿١﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ ﴿٢﴾ لَيْلَةُ
الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ﴿٣﴾ نَزَّلَ الْمَلَكُ الْكَلِمَةَ وَالرُّوحُ فِيهَا

48 *Ibid.*, hlm. 106. Walaupun pada awalnya teori evolusi Darwin mendapat banyak kritikan, yaitu sejak buku-bukunya terbit di abad ke 18, namun di abad ke 20 ini, evolusi bukan lagi dianggap sebagai suatu hipotesis, tetapi sudah diterima sebagai teori. Lihat Etty Indriati, "Waktu dan Evolusi Biologis" dalam Zainal Abidin Bagir, dkk. (ed.), *Ilmu, Etika, dan Agama: Menyingkap Tabir Alam dan Manusia*, Cet. I (Yogyakarta: Program Studi dan Lintas Budaya UGM, 2006), hlm. 102-103. Lihat pula Ryu Hasan, "Seputar Teori Evolusi Charles Darwin dan Penentangan Teorinya" dalam internet website: <http://chirpstory.com/li/189561> diakses pada 20 Oktober 2015.

49 Mengenai ruh ini, Darwin percaya bahwa manusia merupakan produk dari evolusi, tetapi ruh manusia tidak dihasilkan oleh seleksi alamiah dan mesti harus memiliki asal-muasal yang bersifat supernatural. David Burnie, *Evolusi*, hlm. 70.

50 Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb...*, hlm. 108.

51 *Ibid.*

بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِّنْ كُلِّ أَمْرٍ ﴿٥١﴾ سَلَّمَ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ ﴿٥٢﴾

Untuk menjelaskan kata “anzalnāhu”, Syaḥrūr merujuk kepada konsep *al-inzāl*, yaitu suatu proses transmisi atau masuknya sesuatu pada wilayah yang dapat diterima akal. Di mana sesuatu tersebut—sebelum mengalami proses transmisi—telah memiliki wujud pra-eksistensi yang tidak dapat diketahui, kemudian mengalami perubahan wujud (transformasi eksistensi/*al-ja’l*) hingga menjadi entitas yang dapat diterima akal. Dalam proses ini, entitas tersebut telah mengalami proses *al-inzāl* sekaligus *al-ja’l* dan kedua proses inilah yang terjadi pada *al-Qur’ān* ketika malam qadar. Sebelumnya, *al-Qur’ān* tersimpan di *lauḥ al-mahfūz* dan di *imām mubīn*. Wujud eksistensi *al-Qur’ān* yang dapat diterima akal manusia ialah yang berupa redaksi linguistik Arab.⁵²

Kemudian Syaḥrūr mencermati konsep *lailat al-qadr*. Ia memulai dengan mencermati konsep *al-qadr* terlebih dahulu. Kata *al-qadr* berasal dari bahasa Arab *qadara* yang menunjukkan arti ukuran sesuatu, kondisinya/sifat-sifatnya, dan tujuan akhirnya. Ungkapan *qadaruhū kazā* maksudnya menentukan tujuan terakhirnya. *Al-Qur’ān* merupakan penutup kenabian, karena ia diturunkan kepada Muhammad sebagai penutup para nabi. Menurut Syaḥrūr, pada masa Nabi saw, linguistik Arab mencapai tahapan linguistik yang paling terang,⁵³ maka sampailah proses *al-inzāl* pada *al-Qur’ān* pada ukuran dan tujuan akhirnya. Adapun konsep *lailah* pada redaksi *lailat al-qadr* dipahami Syaḥrūr sebagai ‘kegelapan’ (*aḏ-ḏalām*) sebagaimana

52 *Ibid.*, hlm. 205.

53 Hal ini senada dengan pendapat Hasbi Ash-Shiddiqi bahwa penurunan Al-Qur’an pada pengutusan Muhammad yang merupakan titik kulminasi dari rangkaian diutusnya beberapa rasul sebelumnya, menandai kesiapan umat manusia untuk menerima risalah universal yang mampu mengakomodasi perubahan ruang dan waktu. Lihat Yudian Wayudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, Cet. VIII, (Yogyakarta: Nawesea, 2014), hlm. 38.

dalam firman-Nya Q.S al-An'am:1 yang berbunyi: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ 1-2: (2) وَلَيَالٍ عَشْرٍ (1) وَالْفَجْرِ. Karena kita memahami bahwa *lauh al-mahfūz* dan *imām mubīn* tidak tunduk pada konsep waktu, sehingga jika kata *lailah* ini diartikan sebagai 'waktu malam' menjadi tidak relevan, karena semua tempat di bumi ini mengalami waktu siang dan malam secara terus-menerus sesuai gerak rotasinya.⁵⁴

Pernyataan Syaḥrūr ini, menurut hemat penulis sangat relevan jika kita sandingkan dengan firman-Nya: (1) وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ (2) إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ (3) (“*Hā mīm, demi kitab (Al-Qur'an) yang menjelaskan, sesungguhnya Kami menurunkannya pada malam yang diberkati (lailah al-mubārakah), dan sesungguhnya Kamilah yang memberi peringatan.*”)” (Q.S. al-Dukhān: 1-3) Ayat tersebut menyatakan bahwa Al-Qur'an diturunkan pada satu malam secara sekaligus sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas, bahwa ia berkata: “Al-Qur'an itu diturunkan sekaligus di langit pertama. Dari sinilah Allah menurunkannya kepada Rasulullah secara berangsur-angsur.”⁵⁵

Terkait hal ini, Syaḥrūr memahami bahwa hadis Nabi saw bahwa *al-Qur'an* diturunkan menuju langit dunia pada *lailah al-qadr*, dengan pengertian bahwa ia dipindahkan dan diperlihatkan menuju wilayah yang dapat dipahami (dengan terang ibarat cahaya, *pen.*) oleh manusia yang hidup di dunia,⁵⁶ di mana sebelumnya ia tidak tampak atau tidak dapat dipahami oleh akal manusia (ibarat kegelapan sebelum adanya cahaya, *pen.*). Kemudian Syaḥrūr menjelaskan lagi bahwa proses *al-inzāl* pada *al-Qur'an* terjadi dalam

54 Lihat Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb...*, hlm. 206.

55 Hadis ini merupakan salah satu dari ketiga hadis Ibnu Abbas, di mana ketiganya dikutip oleh as-Suyūṭī, dalam *al-Itqān* dan beliau menjelaskan bahwa ketiga hadis tersebut adalah sahih. lihat Abī Faḥl Jalāl ad-Dīn 'Abdī ar-Rahmān ibn Abī Bakr as-Suyūṭī, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'an*, (Madinah: al-Amānah al-'Ammah asy-Syawūn al-'Ilmiyyah, t.t.), hlm. 268-275.

56 *Ibid.*, hlm. 200.

suatu periode waktu yang sesuai dengan waktu kehidupan kita di bumi pada bulan Ramadan, tetapi pertanyaannya adalah Ramadan tahun berapa, kita tidak tahu. Untuk menjawab pertanyaannya itu, Syaḥrūr merujuk kepada hadis Nabi, yang mengatakan bahwa pada sepuluh hari terakhir bulan Ramadan. Menurutnya, rentang waktu tersebut relevan dengan seluruh waktu di permukaan bumi.

Jadi '*lailah al-qadr*' ini hanya sebuah istilah (waktu perayaan/peringatan, *pen.*) untuk menandai waktu penetapan perintah Tuhan semesta alam untuk menampakkan *al-Qur'ān* dalam redaksi linguistik Arab yang terang. Dengan kata lain (istilah *lailah al-qadr* ini) untuk menandai bahwa proses *al-inzāl* dan *al-ja'l* pada *al-Qur'ān* hingga berbahasa Arab telah berlangsung secara sempurna, sehingga dapat diterima oleh akal manusia. Oleh karenanya, pada redaksi ayat selanjutnya Allah berfirman: لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ. Syaḥrūr memahami kata '*syahr*' tidak sebagaimana yang kita pahami selama ini, yakni 'waktu sebulan', sehingga kita mengartikan seribu bulan sama dengan 38 tahun 3 bulan. Tetapi ia dipahami sebagai derivasi dari kata *asy-syuhrah wa al-isyhār* (penampakan-menjadikan sesuatu diketahui). Adapun kata '*alfu*' dipahaminya berasal dari kata *alafa* yang berarti penyusunan sesuatu, seperti ungkapan 'perkumpulan' (*alif*), 'paduan' (*alafah*), dan 'karangan' (*al-ta'lif*). Maka kata '*alfu syahr*' dipahami dengan pengertian bahwa, jika seluruh perintah dari Allah selain ditampakkannya *al-Qur'ān* tersebut dihimpun, sehingga masing-masing menyatu membentuk suatu kumpulan perintah, maka perkara ditampakkannya *al-Qur'ān* tetap lebih baik dari semua itu.⁵⁷

Pada firman-Nya: تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ terkait dengan ditampakkannya perintah selain *al-Qur'ān* (*umm al-kitāb* yang berisi hukum, *pen.*) Allah menggunakan redaksi *at-tanzīl* bukan *al-inzāl*. Proses *al-inzāl* pada *al-Qur'ān* hanya terjadi sekali saja.

⁵⁷ *Ibid.*, hlm. 200 dan 272.

Adapun proses *at-tanzīl* berlangsung hingga kurang lebih 23 tahun (masa kenabian Muhammad saw.), sedangkan proses *at-tanzīl* dari kandungan *al-Qur'ān* sampai sekarang masih berlangsung.

Adapun waktu perayaan ditampakkannya (kandungan, *pen.*) *al-Qur'ān* ini (yaitu: *lailah al-qadr*) masih berlangsung dan terulang setiap tahun selama alam ini masih ada dan akan berakhir hingga peniupan sangkakala pertama pada hari akhir, yaitu ketika Big Bang kedua terjadi di alam semesta, sehingga di akhir episode semesta ini akan muncul ciptaan alam baru yang akan memunculkan peristiwa kebangkitan, perhitungan amal manusia, surga, dan neraka. Hal ini diindikasikan dalam firman-Nya: *سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطَلَعِ الْفَجْرِ*.⁵⁸

Ditampakkannya kandungan *al-Qur'ān* dalam konteks yang dipahami Syaḥrūr ini adalah seluruh tata aturan universal yang mengatur segala eksistensi sejak Big Bang pertama (permulaan penciptaan alam semesta), serta peristiwa sejarah dan hukum alam partikular di dalamnya hingga datangnya hari kiamat (Big Bang kedua) dengan ditiupnya sangkakala, kebangkitan, surga, dan neraka. Itu semua adalah kandungan *al-Qur'ān*, sedang *al-Qur'ān* sendiri adalah ayat-ayat *bayyināt* dan menjadi pembenar atau bukti material empiris kepada manusia sebagai *hujjah* Allah bahwa Ia telah menyampaikan hukum-hukum-Nya pada manusia. Maka sebagaimana yang dipahami Syaḥrūr ini, bahwa ditampakkannya kandungan *al-Qur'ān* masih berlanjut hingga saat ini dan akan berhenti setelah apa yang tertulis di dalam *al-Qur'ān* dapat dibuktikan secara empiris oleh manusia.

Ta'wil mengenai ayat *lailah al-qadr* di atas, agaknya Syaḥrūr berangkat dari pemahaman/teori ilmu pengetahuan modern, yang kemudian dikompromkan dengan analisa bahasa dan tampak begitu cantik. Pemahamannya mengenai firman-Nya: *سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطَلَعِ الْفَجْرِ* ini sangat cocok dengan pernyataan para ilmuan, bahwa jagat raya

58 *Ibid.*, hlm. 273-274.

terus mengembang dan bertambah besar setiap waktu.⁵⁹ Di mana, dalam pengembangan ini, bintang-bintang yang mengisi jagat raya ini menjalani siklusnya mulai dari lahir, hidup, dan mati.⁶⁰ Peristiwa ini juga diikuti dengan munculnya makhluk hidup dan fenomena-fenomena lain yang terus berevolusi hingga sekarang dan masa yang akan datang. Pengembangan jagat raya ini menurut hemat penulis, adalah yang disebut Syahrūr sebagai “ditampakkannya” kandungan dari *al-Qur’ān al-majīd* yang terprogram di *lauh al-mahfūz* yang hingga sekarang masih terus berlangsung.

Implikasi Metodologi Ta’wil Muḥammad Syahrūr

Epistemologi Profetik-Saintifik

Penulis akan memetakan di mana letak epistemologi Syahrūr dengan melihat terlebih dahulu epistemologi profetik sebagaimana yang dilakukan al-Gazali dengan epistemologi saintifik sebagaimana digeluti Ibn Rusyd. *Pertama*, dalam *Qanun at-Ta’wil*-nya, al-Gazali menganggap bahwa mereka yang mengambil jalan tengah untuk mengintegrasikan antara *manqūl* (wahyu) dan *maqūl* (akal), menolak adanya kontradiksi antara akal dan syara’ sekaligus kebenaran keberadaannya, mereka adalah kelompok yang paling mendekati kebenaran.⁶¹ Menurut penulis, kelompok ini pada akhirnya hanya akan menganggap bahwa kebenaran itu hanya yang berdasarkan wahyu dan sesuai rasio. Sementara ketika mereka menemukan fenomena-fenomena yang sulit diketahui *kemungkinannya* ataupun *kemustahilannya* dengan dalil, mereka akan cenderung mengembalikannya pada wilayah mistis yang tak terjamahkan. Sehingga dari keyakinan total pada *mode* kesadaran seperti ini, bisa

59 Lihat Mark A. Garlick, *Jagat Raya yang Mengembang*, terj. Tery Mart, Cet. I (Jakarta: Erlangga, 2003), hlm. 20.

60 *Ibid.*, hlm. 18.

61 Abū Hāmid al-Gazālī, “Qanūn at-Ta’wil” dalam *Majmū’ Rasā’il Imām al-Gazālī* (Kairo: Al-Maktabah at-Tawfiqiyah, t.t.), hlm. 626-627.

berakibat kehilangan sisi ilmiah-objektif dari sebuah fenomena nyata di depan mata dan akan membawa umat pada tahayul, kurafat, dan klenik.

Sementara, *kedua*, jika kita lihat dari perspektif sains modern, nilai sebuah kebenaran hanya disandarkan pada dominasi akal dan empiris, di mana keduanya merupakan pilar utama sebuah metode dianggap ilmiah. Hal ini telah mempengaruhi pola pikir manusia modern dan menganggap bahwa realitas yang nyata itu hanyalah yang tampak secara empiris atau yang bisa dipikirkan secara rasional saja, sedang yang selain itu adalah tidak nyata. Tentu saja keyakinan total pada *mode* kesadaran ilmiah seperti ini, yang awalnya dihadirkan untuk pembebasan dari tahayul-tahayul otoriterisme justru malah bersifat menindas, karena ia akan menghilangkan aspek spiritual dari alam dan benda-benda di dalamnya. Demikian pula, alam juga tidak berbicara sendiri mengenai dirinya, seorang ilmuanlah yang memberi makna kepada pesan-pesan alam. Sedang seorang ilmuan bekerja dalam kerangka yang sangat tergantung pada paradigma atau kepercayaannya.⁶²

Mensikapi salah satu dari kedua kutub yang seolah berlawanan tersebut secara ekstrim akan beresiko kehilangan salah satunya yang tentunya akan berakibat fatal. Fanatik terhadap epistemologi profetik akan berakibat kehilangan epistemologi sanitifik, dan sebaliknya, fanatik epistemologi saintifik akan kehilangan profetik.⁶³ Jadi penggabungan dari keduanya merupakan sebuah solusi yang sangat dibutuhkan. Dan inilah sebagaimana yang dilakukan Syaḥrūr. Di mana pepaduan antara ketiganya wahyu, akal, dan indera ini

62 Lihat Haidar Bagir dan Zainal Abidin, "Filsafat Sains Islami: Kenyataan atau Khayalan?" dalam Mahdi Ghulisyani, *Filsafat Sains menurut Al-Qur'an*, terj. Agus Effendi, Cet. III (Bandung: Mizan, 1990), hlm. 10-25.

63 Ini sebagaimana pula yang dikemukakan oleh Yudian Wahyudi, lihat Yudian Wayudi, *Ushul Fikih...*, hlm. 19-20.

membuat epistemologinya menjadi khas, yang penulis sebut dengan “epistemologi profetik-saintifik”.

Penolakan terhadap *Asbāb an-Nuzūl* dan *Nāskh* bagi *Al-Qur’ān*

Pemikiran Syaḥrūr yang demikian total berpijak pada wahyu dan menganggap bahwa wahyu (*al-Qur’ān*) itu merupakan korpus tertutup dan cukup dengan dirinya sendiri atau dengan kata lain otonom, di satu sisi memberikan nilai plus pada pemikirannya. Memang istilah *asbāb an-nuzūl* ini jika dilihat dari sisi bahasanya, memberikan pengertian negatif bagi keabadian teks itu sendiri. Seolah-olah tanpa adanya suatu sebab, teks tidak akan turun. Ini membawa implikasi pemahaman bahwa teks sangat tergantung dengan situasi dan kondisi sejarah tertentu yang sifatnya nisbi. Apalagi penghapusan terhadapnya (*nāskh*), jelas akan melukai keyakinan umat Islam bahwa teks *Al-Qur’ān* itu bersifat absolut. Terlebih lagi, menurut Fazlur Rahman, sebagaimana yang dikutip oleh Abdul Mustaqim, bahwa riwayat-riwayat *asbāb an-nuzūl* itu sendiri sangat kacau, di samping juga sangat sedikit dan tidak semua ayat mempunyai *asbāb an-nuzūl*.⁶⁴

Namun yang menarik dari argumen Syaḥrūr ialah bahwa banyak ayat dari *Al-Qur’ān* yang tidak bisa dipahami oleh orang-orang yang hidup di abad ke tujuh ketika *Al-Qur’ān* diturunkan. Lalu bagaimana mungkin kita akan memahami bahasa pada abad ke tujuh untuk kemudian digunakan untuk memahami bahasa *Al-Qur’ān*? sementara mereka yang hidup di abad itu pun, terhadap banyak ayatnya mereka belum dapat memahaminya (*pen.*). Ini sebagaimana yang dikatakan oleh Syaḥrūr sebagai berikut:

“... If someone wants to know how the people of the seventh century understand the Qur’ān, he must understand the language

64 Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminisme Membaca Al-Qur’ān dengan Optik Perempuan: Studi Pemikiran Rifat Hassan tentang Isu Jender dalam Islam* (Yogyakarta: Logung Pustaka, t.t.), hlm. 232.

of the seventh century. If somebody wants to understand the text of the Qur'ān itself, he does not need to know the language of the seventh century. This means that the revelation came for the first time to the Arabs of the seventh century, but not only related to them. The text is revealed to them and to me. This means that I should relate it to me. It is as if the prophet would have passed away five years ago. This is my approach. If you want to understand how the people in the seventh century understood the Qur'ān, you should know the Arabic language of that time. I am telling you that most of the verses were not understood by them. They did not understand the „context“ (probably: content).”⁶⁵

Bias terhadap Sains Modern dan Cenderung Mengabaikan *Turās*

Syaḥrūr terlihat sangat *welcome* terhadap sains modern, namun sebaliknya ia cenderung mengabaikan pemahaman para mufassir terdahulu yang cenderung hanya menggunakan pena'wilan pada wilayah yang melangit. Keberpijakan Syaḥrūr yang sangat kental pada teori-teori sains modern, membawa implikasi bahwa ia terkesan mencocok-cocokkan penemuan sains modern dengan ayat-ayat wahyu. Padahal, sebagaimana yang kita ketahui bahwa teori sains modern juga merupakan sesuatu yang relatif sebagaimana teori atau hasil pemahaman mufassir terhadap wahyu. Di mana, setiap pernyataan sains atau teori sains itu akan muncul karena penafsiran para ilmuan terhadap alam. Hasilnya sangat tergantung pada sistem kepercayaan atau paradigma sang ilmuan tersebut. Karena alam tidak menguraikan sendiri tentang dirinya, dan sang ilmunlah yang memberi makna kepada pesan-pesan alam.⁶⁶

Dari sini, nampaknya Syaḥrūr tidak mau menyibukkan diri dengan mempertanyakan sains modern lebih dalam, karena ini tentu saja akan menyebabkan semakin “mundur”-nya umat

65 Sahiron Syamsuddin, *Die Koranhermeneutik Muḥammad Šaḥrūr's und ihre Beurteilung aus der Sicht muslimischer Autoren* (Ergon: Verlag, 2009), hlm. 260-261.

66 Lihat Haidar Bagir dan Zainal Abidin, “Filsafat...”, hlm. 16.

Islam dalam percaturan internasional.⁶⁷ Di sisi lain, walaupun keberpihakkannya tersebut pada sains modern sangat kuat, namun ia juga menyadari bahwa produk ta'wilnya dapat diruntuhkan atau mengandung kekurangan, seiring perkembangan zaman.⁶⁸ Jadi ia sadar betul bahwa suatu produk pena'wilan ini sangat tergantung pada relatifitas pengetahuan mu'awwil terhadap realitas. Sehingga ia juga menyarankan agar generasi masa depan tidak terbelenggu dan mengalami stagnasi (karena berpijak pada atau menganggap mutlak kebenaran hasil pena'wilan masa kita sekarang, *pen.*). Dan sebaliknya, generasi masa depan harus menjadikan semangat metode ilmiah⁶⁹ dalam studi terhadap realitas sebagai patokan.⁷⁰ Jadi keberpihakkannya terhadap sains modern ini, nampaknya merupakan bentuk perlawanannya terhadap kejumudan yang selama ini terjadi di kalangan umat Islam dalam menghadapi *turās*.

Geneologi Konsep Ta'wil Muḥammad Syaḥrūr

Dari pembahasan di atas dapat diketahui, ternyata metodologi ta'wil yang ditawarkan oleh Syaḥrūr tidak seutuhnya orisinal. Konsep ta'wilnya mempunyai sedikit kemiripan dengan Ibn Taimiyyah yang

67 Ini sebagaimana yang dikemukakan oleh Haidar Bagir dan Zainal Abidin dalam menilai Abdus Salam, seorang muslim pemenang Nobel bidang fisika tahun 1979 yang juga Direktur International Centre of Theoretical Physics di Trieste. Di mana, ia (Abdus Salam) sebenarnya menyadari bahwa sains itu terlalu terbatas, namun ia mempunyai obsesi terciptanya suatu persemakmuran sains di antara negara-negara muslim. *Ibid.*, hlm. 21-22.

68 Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb...*, hlm. 205.

69 Mengenai metode atau cara kerja ilmiah ini, sebenarnya diarahkan untuk memperoleh tingkat kepastian yang sebesar mungkin. Karena cara-cara kerja yang digunakan bersifat sistematis, kritis serta berdasarkan keahlian. Namun demikian, tidak berarti tidak dapat diganggu gugat. Hasil penelitian ilmiah tidaklah memberikan keputusan bahwa sesuatu hal berlaku sekali, selamanya, dan tidak dapat diragukan lagi. Hasil-hasil kegiatannya bersifat sementara, tidak hanya dalam arti masih dapat dilengkapi, melainkan juga dalam arti masih dapat diperbaiki dan bahkan masih dapat ditumbangkan dan senantiasa siap mengadakan peninjauan kembali (*revisibility*). Lihat Beerling, dkk., *Pengantar Filsafat Ilmu*, terj. Soejono Soemargono, Cet.I (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1986)...., hlm. 59.

70 Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb...*, hlm. 205.

memaknai ta'wil sebagai realitas eksternal di luar kata-kata atau dengan kata lain ta'wil adalah perwujudan konkrit dari sebuah pernyataan (ayat Al-Qur'an). Ini sebagaimana yang dinyatakan oleh Ibn Taimiyyah bahwa ta'wil dari ungkapan "matahari terbit" ialah terbitnya matahari itu sendiri.⁷¹ Namun keduanya mempunyai banyak perbedaan yang sangat mendasar dari konstruksi pemikiran ta'wilnya masing-masing.⁷² Jika dilihat dari kaidah-kaidah ta'wil yang dikemukakan Syaḥrūr seperti *tartil* dan *mawāqi' an-nujūm*, sebenarnya operasionalnya hampir sama dengan metode yang dilakukan oleh para ulama terdahulu, hanya saja berbeda istilahnya. Metode *tartil* yang diusungnya sama dengan metode tematik/*mauḍu'i* dalam penafsiran konvensional. Sedangkan *mawāqi' an-nujūm* agaknya mirip dengan salah satu sub bahasan dalam ulumul Qur'an, yaitu teori *munāsabah* (*ilmu tanāsub*) pada bagian *munāsabah* antar ayat. Dari sini tampak bahwa apa yang dilakukan Syaḥrūr tidak asing seutuhnya dengan yang dilakukan oleh para ulama terdahulu. Namun harus juga diakui, bahwa dalam beberapa

71 Taqiyuddin Aḥmad bin Taimiyyah, *al-Iklil fi al-Mutasyābih wa at-Ta'wil* (Iskandariyyah: Dār al-Īmān, t.t.), hlm. 28.

72 Beberapa perbedaan tersebut misalnya, Syaḥrūr berpendapat bahwa ayat *mutasyābih* sajalah yang dapat dita'wilkan, sedangkan Ibn Taimiyyah mengatakan bahwa semua ayat Al-Qur'an dapat dita'wilkan. Syaḥrūr masih menggunakan analisa verbal dalam kaidah ta'wilnya, namun menurut Ibn Taimiyyah, ta'wil adalah realitas lain, bukan *mutasyābih* dan bukan pula bagian dari signifikansi verbal, ta'wil adalah murni sebuah kenyataan empiris yang dirujuk oleh suatu pernyataan (ayat Al-Qur'an) baik yang berupa pengetahuan informasi ataupun yang berupa tuntutan. Sementara, mengenai ayat-ayat yang berupa tuntutan (ayat-ayat hukum) menurut Syaḥrūr, ia tidak memiliki ta'wil, karena ayat-ayat hukum, misalnya seperti perintah salat, zakat, puasa dan sebagainya ia sangat terikat dengan kesadaran manusia, ia bersifat subjektif yang terkadang terlaksana secara riil dan terkadang tidak terlaksana tergantung pada kepatuhan dan ketakwaan manusia. Jadi perwujudan konkrit dari pernyataan yang mengandung perintah/tuntutan bisa saja tidak terlaksana. Ini berbed dengan perwujudan konkrit dari pernyataan Al-Qur'an mengenai informasi objektif di luar kesadaran manusia yang pasti akan terwujud dan terbukti kebenarannya, baik manusia mempercayai ataupun tidak mempercayainya. Dan sebagainya.

hal, Syaḥrūr telah menyumbangkan pemikirannya yang orisinal yang perlu dipertimbangkan.

Penutup

Konstruksi metodologi pena'wilan Syaḥrūr mencerminkan refleksi pemikiran seorang ilmuwan eksakta muslim yang mempunyai komitmen tinggi terhadap ajaran agama yang dipeluknya. Ia ingin melihat bahwa sebenarnya wahyu tidak bertentangan dengan logika dan realitas empiris. Ta'wil baginya ialah untuk membuktikan kemujizatan *al-Qur'an*, tidak hanya dari segi bahasa dan sastranya saja, namun juga dari sisi saintifik dan keilmiahannya, serta dari aspek logis dan empirisitasnya. Syaḥrūr memandang bahwa penginderaan menurutnya adalah ta'wil yang sebenarnya dan sempurna. Sementara, kaum muslimin pada umumnya mengabaikan hal tersebut ketika meletakkan prinsip-prinsip pena'wilan. Syaḥrūr juga memegang prinsip bahwa tidak ada sinonim dalam bahasa Arab. Ia sangat teliti dan hati-hati dalam menguak setiap term yang digunakan oleh *Al-Qur'an*. Dari sini ia menghasilkan konsep-konsep yang unik, logis, dan sistematis dalam membangun metodologi interpretasinya. Sementara hal tersebut kebanyakan diabaikan oleh jumbuh ulama.

Secara teoritis maupun praktis, metodologi ta'wil yang ditawarkan Syaḥrūr memberikan implikasi terhadap perkembangan tafsir kontemporer. Seperti; perlunya rekonstruksi teologi dari yang tadinya bersifat melangit yang terkesan menimbulkan kurafat, klenik, dan mistis, menjadi teologi yang lebih bersifat empiris-logis (ilmiah). Epistemologinya menjadi khas, yakni gabungan antara epistemologi profetik dan saintifik, di mana hal ini jarang sekali dilakukan oleh para pemikir lain. Ini merupakan nilai plus dari metodologinya. Akan tetapi, di sisi lain ia menolak terhadap *asbāb an-nuzūl* dan *nāskh* bagi *al-Qur'an*. Selain itu, sebagian dari hasil ta'wilnya menjadi bias sains modern dan cenderung mengabaikan *turās*. Dari sini agaknya Syaḥrūr ingin mengintegrasikan dan mengkoneksikan antara

wahyu dengan ilmu-ilmu lain seperti sains modern. Menurut penulis, hal ini akan menjadikan pena'wilannya terlihat segar, karena selalu mengadopsi prestasi ilmiah sepanjang masa. Pena'wilan seperti ini kiranya yang dapat melepaskan kita dari belenggu kejumudan pemikiran dan memecahkan problem-problem kekinian. *Wa Allāhu a'lam.*

Daftar Pustaka

- Bagir, Haidar dan Zainal Abidin, "Filsafat Sains Islami: Kenyataan atau Khayalan?" dalam Mahdi Ghulsyani, *Filsafat Sains menurut Al-Qur'an*, terj. Agus Effendi, Cet. III, Bandung: Mizan, 1990.
- Beerling, dkk., *Pengantar Filsafat Ilmu*, terj. Soejono Soemargono, Cet. I, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1986.
- Burnie, David, *Evolusi*, terj. Daniel N. Lumban Tobing, Cet. II, Jakarta: Erlangga, 2005.
- Christmann, Andreas, "Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (Selalu) Berubah: Tekstualitas dan penafsirannya dalam Al-Kitāb wa Al Qur'ān", dalam Muḥammad Syaḥrūr, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin, Cet. V, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008.
- _____, *The Qur'an, Morality, and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur*, Leiden: Brill, 2009.
- Fanani, Muhyar, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, Cet. I, Yogyakarta: LkiS, 2010.
- Garlick, Mark A., *Jagat Raya yang Mengembang*, terj. Tery Mart, Cet. I, Jakarta: Erlangga, 2003.
- Al-Gazālī, Abū Ḥāmid, "Qanūn at-Ta'wīl" dalam *Majmū' Rasā'il Imām al Gazālī*, Kairo: Al-Maktabah at-Tawfiqiyah, t.t.
- Hasan, Ryu, "Seputar Teori Evolusi Charles Darwin dan Penentangan Teorinya" dalam internet website: <http://chirpstory.com/li/189561> diakses pada 20 Oktober 2015.

- Ibn Taimiyyah, Taqiyuddīn Aḥmad, *al-Iklīl fī al-Mutasyābih wa at-Ta'wīl*, Iskandariyyah: Dār al-Īmān, t.t.
- Ibn Qutaibah, “al-Mutasyābih”, terj. Nizar Ali, dalam Syafa'atun Al-Mirzanah dan Sahiron Syamsuddin, *Pemikiran Hermeneutika dalam Tradisi Islam: Reader*, Cet. I, Yogyakarta: Lembaga Penelitian Universitas Negeri Sunan Kalijaga, 2011.
- Indriati, Ety, “Waktu dan Evolusi Biologis” dalam Zainal Abidin Bagir, dkk.(ed.), *Ilmu, Etika, dan Agama: Menyingkap Tabir Alam dan Manusia*, Cet. I, Yogyakarta: Program Studi dan Lintas Budaya UGM, 2006.
- Mustaqim, Abdul, *Paradigma Tafsir Feminisme Membaca Al-Qur'an dengan Optik Perempuan: Studi Pemikiran Rifat Hassan tentang Isu Jender dalam Islam*, Yogyakarta: Logung Pustaka, t.t.
- Shihab, M.Quraish, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*, Cet. II, Jakarta: Lentera Hati, 2013.
- Syaḥrūr, Muḥammad, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, (Damaskus: al Ahālī li at-ṭibā'ah li an-Nasyr wa at-Tawzī', 1992.
- _____, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, Damaskus: al-Ahālī li at-ṭibā'ah li an-Nasyr wa at-Tawzī', 2000.
- _____, *Prinsip. dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri, Cet. I, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.
- _____, *Prinsip. dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri, Cet. I, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007.
- Syamsuddin, Sahiron, “Metode Intratekstualitas Muḥammad Syaḥrūr dalam Penafsiran Al-Qur'an”, dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Studi Al Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Cet. I Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 2002.

_____, *Die Koranhermeneutik Muḥammad Šaḥrūr's und ihre Beurteilung aus der Sicht muslimischer Autoren*, Ergon: Verlag, 2009.

Wahyudi, Yudian, *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, Cet. VIII, Yogyakarta: Nawesea, 2014.