MUḤKAMĀT DAN *MUTASHĀBIHĀT* PERSPEKTIF MUḤAMMAD SHAḤRŪR

TESIS
Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Magister Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir

Oleh:
Khoirul Faizin
NIM. F02517166

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA

2019

PERNYATAAN KEASLIAN

Saya yang bertandatangan di bawah ini:

Nama : Khoirul Faizin

NIM : F02517166

Program : Magister (S-2)

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Menyatakan dengan sebenarnya bahwa TESIS yang saya tulis ini benar-benar merupakan hasil karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 09 Juli 2019

Saya yang menyatakan,

METERAI TEMPEL

824CCAFF870440709

6000

ENAM RIBU RUPIAH

Khoirul Faizin

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Tesis berjudul "*Muḥkamāt* dan *Mutashābihāt* Perspektif Muḥammad Shaḥrūr", yang ditulis oleh Khoirul Faizin, telah disetujui pada tanggal 09 Juli 2019.

Oleh:

Pembimbing,

Dr. H. Abd Kholid, M.Ag.

PENGESAHAN TIM PENGUJI TESIS

Tesis berjudul "*Muḥkamāt* dan *Mutashābihāt* Perspektif Muḥammad Shaḥrūr", yang ditulis oleh Khoirul Faizin ini telah diuji dalam Ujian Tesis

Pada tanggal 13 Juli 2019

Tim Penguji:

1. Dr. Abdul Kholid M.Ag. (Ketua) (.....)
2. Dr. H. Khotib, M.Ag. (Penguji I) (.....)
3. Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA. (Penguji II) (.....)

Surabaya, 08 Agustus 2019

Direktur,

Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.
NIP. 96004121994031001

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN
Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama	: KHOIRUL FAIZIN
NIM	: F02517166
Fakultas/Jurusan	: Pascasarjana Magister/Ilmu Alquran dan Tafsir
E-mail address	: imamw171@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :
☐ Sekripsi ☑ Tesis ☐ Desertasi ☐ Lain-lain (.....)
yang berjudul :

MUḤKAMĀT DAN *MUTASHĀBIHĀT* PERSPEKTIF MUḤAMMAD SHAḤRŪR

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Ekslusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara ***fulltext*** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 07 Agustus 2019

Penulis,

(KHOIRUL FAIZIN)

Abstrak

Barometer *muḥkam* dan *mutashābih* pada dasarnya terletak pada kejelasan dan kesamaran maknanya. Namun, Muḥammad Shaḥrūr yang hidup di masa kontemporer, memiliki pandangan yang berbeda dengan para ulama dalam memaknai, memahami, dan menentukan ayat-ayat *muḥkam* dan *mutashābih.* Tulisan ini akan mengkaji sebuah pemikiran Shaḥrūr dalam menyikapi ayat *muḥkam* dan *mutashābih,* baik pemahamannya atau pemilahannya.

Berangkat dari latar belakang yang telah disebutkan,penelitian ini hendak menjawabperihal prinsip yang dibangun Shaḥrūr dalam menentukan ayat-ayat *muḥkam* dan *mutashābih*, serta memaparkan penafsiran dan implikasi atas prinsip yang ia bangun dalam menentukan ayat-ayat *muḥkam* dan *mutashābih* terhadap penafsiran Alquran.

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang didasarkan pada penelitian kepustakaan (*library research*). Oleh sebab itu, untuk menjawab problematika di atas penulis menggunakan sumber-sumber kepustakaan, baik berupa sumber primer maupun sumber-sumber sekunder yang telah dipublikasikan yang kemudian dideskripsikan dan dianalisa.

Penelitian ini mengahasilkan kesimpulan bahwa Shaḥrūr memiliki pandangan yang berbeda terkait *muḥkam* dan *mutashābih*. Baginya, ayat *muḥkamāt* dan *mutashābihāt* tidak hanya sekedar dipahami sebagai ayat yang telah jelas atau sukar maknanya, namun lebih kepada ayat yang berkonsekuensi terhadap adanya hukum perintah dan larangan atau sebuah misi kenabian. Meski demikian, prinsip kejelasan dan kesamaran makna yang melekat dalam *muḥkam* dan *mutashābih* pun sejatinya menjadi landasan bagi Shaḥrūr, hanya saja melalui sudut pandang yang berbeda.Dari pandangan Shaḥrūr ini, tentunya telah mewarnai kajian keislaman perihal Alquran dan tafsir yang berimplikasi pada pemaknaan yang berbeda terhadap Alquran dengan prinsip-prinsip pembaharuannya.

Faizin, Khoirul. *Muḥkamāt* dan *Mutashābihāt* Perspektif Muḥammad Shaḥrūr. Tesis Program Ilmu Alquran dan Tafsir. Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya. 2019.

Keyword: *Muḥkamāt, Mutashābihāt,* Muḥammad Shaḥrūr

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR ISI

Halaman Depan ii

Pernyataan Keaslian iii

Persetujuan Pembimbing iv

Pengesahan Tim Penguji v

Pedoman Transliterasi vi

Motto vii

Persembahan viii

Kata Pengantar ix

Abstrak xi

Daftar Isi xii

BAB I: PENDAHULUAN 1

A. Latar Belakang Masalah 1

B. Identifikasi dan Batasan Masalah 8

C. Rumusan Masalah 9

D. Tujuan Penelitian 9

E. Manfaat Penelitian 9

F. Kerangka Teoretik 10

G. Penelitian Terdahulu 12

H. Metode Penelitian 15

I. Sistematika Pembahasan 18

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB II: *MUḤKAMĀT* DAN *MUTASHĀBIHĀT* DALAM ALQURAN 20

A. Tinjauan Umum *Muḥkamāt* dan *Mutashābihāt* 20

1. Pengertian dan Hal yang Berkaitan 20
2. Perbedaan Pendapat Para Ulama tentang Kemungkinan Mengetahui Ayat-ayat *Mutashābihāt* 27
3. Upaya Memahami Ayat-ayat *Mutashābihāt* 33

B. *Muḥkamāt* dan *Mutashābihāt* dalam Pandangan Para Mufasir 43

BAB III: MUḤAMMAD SHAḤRŪR DAN INTELEKTUALITASNYA..... 52

A. Biografi dan *Riḥlah* Intelektualitas Muḥammad Shaḥrūr 52

B. *Setting* Sosial-Keagamaan Muḥammad Shaḥrūr 55

C. Shaḥrūr, Alquran, dan Modernitas 62

D. Upaya Muḥammad Shaḥrūr dalam Menginterpretasi Alquran 66

E. Buah Karya Muḥammad Shaḥrūr 69

BAB IV: AYAT-AYAT *MUḤKAMĀT* DAN *MUTASHĀBIHĀT* PERSPEKTIF MUḤAMMAD SHAḤRŪR..... 76

A. Prinsip Dasar *Muḥkamāt* dan *Mutashābihāt* Menurut Muḥammad Shaḥrūr 76

B. Penafsiran Muḥammad Shaḥrūr Terhadap Ayat-ayat *Muḥkamāt* dan *Mutashābihāt* 79

C. Implikasi atas Penafsiran Muḥammad Shaḥrūr Terhadap Ayat-ayat *Mutashābihāt* 106

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB V: PENUTUP 118

A. Kesimpulan 118

B. Saran 119

DAFTAR PUSTAKA..... 121

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Alquran merupakan sumber rujukan pertama dan paling utama bagi umat Islam. Di dalamnya terkandung segala aspek dari kehidupan manusia. Oleh karenanya, Alquran menjadi pedoman bagi manusia, petunjuk bagi manusia (*hudan li al-nās*), dan tidak ada keraguan sekalipun di dalamnya (*lā rayba fīh*). Sebagai keniscayaan, Alquran mampu berinteraksi dengan manusia tanpa terikat pada batasan waktu (temporal). Hal ini berdasarkan pada adagium *al-Qur'ān ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*. Oleh sebab itu, Alquran mampu berinteraksi dengan manusia lintas masa. Artinya, sejak diturunkannya Alquran hingga saat ini, bahkan sampai nanti, Alquran tetap menjadi rujukan hukum umat Islam.

Tidak hanya terbatas pada permasalahan-permasalahan hukum, dalam Alquran pun terkandung berbagai macam persoalan. Di antaranya adalah memuat masalah akidah, ibadah, kisah-kisah, akhlaq, petunjuk, janji dan ancaman.[1] Dari sini, dapat dipahami bahwa Alquran merupakan kitab yang mengandung berbagai unsur permasalahan. Melalui Alquran dapat ditemukan sebuah jawaban terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi manusia, terlebih umat Islam. Sifatnya yang *mujmal* (global) membuat para pengkaji Alquran untuk mencari penjelasannya secara rinci. Penjelasan yang rinci tersebut dapat digali melalui ayat-ayat Alquran yang lain, sebab ayat-ayat Alquran adalah *yufassiru ba'ḍuhu ba'ḍan*. Selain itu, dapat juga ditemukan dalam hadis-hadis Nabi.

[1] Muḥammad Yusuf BA (dkk.), '*Ulūm al-Tafsīr I* (Jakarta: KEMENAG RI, 1997), 22-24.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Selain dari persoalan sifatnya yang *mujmal*, sebagian dari ayat-ayat Alquran telah jelas maknanya (*muḥkamāt*) dan sebagian lainnya adalah belum jelas maknanya (*mutashābihāt*). Hal demikian telah disinyalir di dalam Alquran pada QS. Āli ‘Imrān (3) ayat 7:

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

> Dialah yang menurunkan al-Kitāb (Alquran) kepada kamu. Di antara (isi)nya ada ayat-ayat yang *muḥkamāt,* itulah pokok-pokok isi Alquran, dan yang lain (ayat-ayat) *mutashābihāt.* Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebagian ayat-ayat yang *mutashābihāt* darinya untuk menimbulkan fitnah untuk mencari-cari takwilnya. Padahal, tidak ada yang mengetahui takwilnya melainkan Allah. Orang-orang yang dalam ilmunya berkata: “Kami beriman kepada ayat-ayat yang *mutashābihāt*, semuanya itu dari sisi Tuhan kami.” Dan tidak dapat mengambil pelajaran (darinya) melainkan orang-orang yang berakal.[2]

Ulama berbeda pendapat mengenai kemampuan manusia dalam memaknai ayat-ayat *mutashābihāt* sebagai konsekuensi dari ketidakjelasan maknanya. Mereka yang menganggap bahwa tidak ada yang mengetahui suatu takwil atas ayat-ayat yang samar kecuali Allah, mengatakan bahwa huruf *wawu* yang ada sebelum kata *al-rāsikhūn* merupakan *wawu al-isti’nāf*. Oleh karenanya tidak ada hubungan antara kalimat (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) dan (الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ). Namun merupakan kalimat terpisah dan tersediri. Adapun mereka yang mengatakan bahwa tidak hanya Allah yang mengetahui takwilnya, tetapi juga orang-orang yang mendalam ilmunya (*al-rāsikhūn*) menganggap bahwa *wawu* tersebut merupakan *wawu al-‘aṭf*, yang berfungsi untuk menghubungkan antara kalimat

[2]DEPAG RI, *al-Qur’an Terjemahan* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), 72.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebelum dan sesudahnya, sehingga ayat di atas mempunyai arti: "Tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah dan orang-orang yang mantab ilmunya".[3]

Menurut Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, aturan yang telah disepakati oleh para ulama adalah ayat yang *mutashābih* harus dikembalikan kepada ayat yang *muḥkam.* Maksudnya, penafsiran terhadap ayat-ayat yang belum jelas dan ambigu, harus didasarkan dan dikembalikan pada ayat-ayat yang telah jelas maknanya. Aturan ini berarti bahwa ulama – meskipun berbeda-beda ideologi mengenai persoalan ini dan persoalan-persoalan lainnya – sepakat bahwa yang menjadi kriteria adalah teks itu sendiri. Ayat yang jelas (*muḥkam*) menjadi panduan untuk menafsirkan dan memahami yang ambigu (*mutashābih*). Bagian-bagian teks saling menafsirkan satu sama lain. Dari sini seorang mufasir tidak dituntut untuk menggunakan kriteria-kriteria eksternal di dalam mengurai dan mencari kejelasan makna teks yang samar. Sebab, teks mengandung bagian-bagian yang menjadi kunci-kunci untuk menangkap dan memahami makna-makna yang samar. Oleh karenanya, pemahaman setiap mufasir dapat berbeda-beda berdasarkan pembacaan yang dilakukannya.[4] Hal tersebut dikarenakan adanya peluang bagi para mujtahid yang mendalam keilmuannya untuk dapat mengembalikan makna yang samar kepada makna yang jelas dan tegas maksudnya dengan cara mengembalikan masalah cabang kepada masalah pokok.[5]

---

[3]Lihat, Badr al-Dīn Muḥammad bin 'Abdillāh al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, juz II (Kairo: Dār al-Turāth, 1984), 72-74. Lihat juga Nūr al-Dīn al-'Itr, *'Ūlūm al-Qur'ān al-Karīm* (Damaskus: al-Ṣabāḥ, 1993), 122-124.

[4]Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Tekstualitas Alquran,* terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LkiS, 1993), 219.

[5]Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 205.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Meski demikian, terdapat sebagian ulama yang memang memiliki kriteria pembagian ayat-ayat *mutashābihāt.* Imam al-Zamakhshārī merupakan salah satu di antaranya. Mufasir yang sangat getol terhadap mazhab Muktazilah ini, berdasarkan pada pendapat yang dikemukakan oleh Muṣṭafā al-Ṣāwī al-Juwaynī, ia menganggap bahwa setiap ayat yang sesuai dengan paham yang dianut Muktazilah, maka ayat tersebut termasuk dalam kategori ayat *muḥkamāt* bagi al-Zamakhsharī. Akan tetapi, ayat-ayat yang secara lahirnya tidak sesuai dengan paham yang dianut Muktazilah, maka ayat tersebut dianggap sebagai ayat *mutashābihāt.* Oleh karena itu, ayat tersebut harus ditakwilkan kepada makna yang lain yang sesuai dengan paham Muktazilah.[6]

Apa yang disampaikan al-Juwaynī ini dapat dibuktikan ketika merujuk pada penafsiran-penafsiran al-Zamakhsharī, terlebih ayat-ayat teologis, seperti QS. al-Qiyāmah ayat 22-23. Dalam penafsirannya, al-Zamakhsharī membenturkannya kepada QS. al-An‘ām ayat 103, yang menerangkan bahwa Allah tidak dapat dijangkau oleh penglihatan (mata), namun Allah mengetahui segala penglihatan. Oleh karenanya, QS. al-Qiyāmah ayat 23 harus dipalingkan maknanya. Menurutnya, kata *nāẓirah* dalam QS. al-Qiyāmah ayat 23 dimaknai dengan *al-rajā’* dan *al-tawaqqu‘,* sebagai penantian nikmat atas keimanan yang dimiliki seseorang yang beriman.[7]

Kriteria yang dimiliki al-Zamakhsharī dalam menentukan ayat yang *muḥkamāt* dan *mutashābihāt* ini menimbulkan sejumlah pro dan kontra. Pasalnya,

---

[6]Lihat, Muṣṭafā al-Ṣāwī al-Juwaynī, *Manhaj al-Zamakhshārī fī Tafsīr al-Qur’ān wa Bayān I‘jāzih* (Mesir: Dār al-Ma‘ārif, T.th.), 107-108.

[7]Lihat, Abū al-Qāsim Maḥmūd b. ‘Amr b. Aḥmad al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl,* juz IV (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407 H.), 662.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bagi kalangan yang tidak sepaham dari sisi teologi dengan al-Zamakhsharī menganggap bahwa hal yang dilakukan al-Zamakhsharī ini telah keluar dari kaidah-kaidah yang seharusnya dipegang oleh para mufasir dalam menafsirkan Alquran. Tidak heran jika tafsir *al-Kashshāf* karya al-Zamakhsharī banyak menuai kritikan dan dianggap sebagai tafsir yang *fāsid* (tercela). Termasuk ulama yang memasukkan tafsir *al-Kashshāf* ke dalam tafsir yang tercela adalah Ḥusayn al-Dhahabī.[8] Meski demikian, al-Dhahabī mengakui bahwa tafsir *al-Kashshāf* merupakan kitab tafsir yang paling lengkap dalam menyingkap balaghah Alquran.[9]

Ulama yang memiliki kriteria lain dalam pembagian ayat-ayat *muḥkamāt* dan *mutashābihāt* adalah Muḥammad Shaḥrūr. Dalam lingkup periode modern-kontemporer ini, problema kehidupan sosial terus berkembang. Oleh sebab itu, karena Alquran merupakan kitab pedoman yang *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān,* harus dapat diinteraksikan dengan perkembangan-perkembangan berdasar pada rentetan masa yang ada. Hal demikian meniscayakan bahwa ayat-ayat yang "terkesan" bertentangan dengan perkembangan zaman harus ditakwilkan. Begitupun pemahaman (baca: penafsiran) yang tidak sesuai dengan konteks masa kini perlu diluruskan. Penakwilan-penakwilan yang dilakukan tersebut dikarenakan beliau menganggap ayat-ayat yang demikian merupakan ayat-ayat *mutashābihāt*. Oleh sebab itu, penakwilan perlu untuk dilakukan untuk menyingkap makna yang terkandung dalam ayat-ayat Alquran sehingga tidak bertentangan dengan fenomena sosial kemasyarakatan.

---

[8]Lihat, Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1976).
[9]Ibid., 312.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Salah satu ayat yang dianggap *mutashābih* oleh Shaḥrūr adalah QS. Āli ‘Imrān (3): 14. Berikut merupakan cuplikan yang dikatakan Shaḥrūr:

(زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ) (آل عمران ١٤) ((نوع الآية: قرآن, متشابه)) وهي حاجة إلى تأويل, والتأويل هو مطابقة الآية مع العقل والحقيقة أي صدق الخبر موضوعيا وعقلانيته.[10]

> Dijadikan indah pada (pandangan) manusia kecintaan kepada apa-apa yang diinginkan, yaitu: wanita-wanita, anak-anak, harta yang banyak dari jenis emas dan perak, kuda pilihan, binatang-binatang ternak, dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia, dan di sisi Allah-lah tempat kembali yang baik (surga).[11] (Āli ‘Imrān, ayat 14) ((Kategori ayat: Qur’ān, *mutashābih*)) ia memerlukan takwil, takwil adalah kesesuaian ayat dengan rasio (akal) dan hakikat, yakni berita yang obyektif dan rasional.

Secara literal teks pada ayat di atas, tidak didapati suatu kata yang mengandung makna yang samar. Semua kata yang terjalin dalam rangkaian kalimat dalam ayat di atas mengandung makna yang jelas. Artinya, ayat di atas merupakan ayat yang dianggap *muḥkam* oleh kebanyakan mufasir. Di antara mufasir tersebut adalah Quraish Shihab,[12] Ibn ‘Abbās,[13] Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī,[14] Fakhr al-Dīn al-Rāzī,[15] dan masih banyak lainnya.

Berdasarkan pada paparan-paparan yang telah dijelaskan di atas, mengantarkan pada pemahaman penulis bahwa ada perbedaan mendasar antara para mufasir terkait pembagian ayat yang tergolong *muḥkam* dan *mutashābih*.

---

[10]Muḥammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Dirāsāt Islāmiyyah Mu‘āṣirah* (Damaskus: al-Ahālī li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1990), 638.

[11]DEPAG RI, *Alquran Terjemahan*, 73.

[12]Lihat, M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, jilid I (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 31-34.

[13]Lihat, ‘Abdullāh b. ‘Abbās, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr ibn ‘Abbās,* juz I (Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th), 44.

[14]Lihat, Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, t.th), 67.

[15]Lihat, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb,* juz VII (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420 H), 162.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Oleh karena itu, penelitian ini dirasa perlu dilakukan untuk menyingkap prinsip dasar *muḥkamāt* dan *mutashābihāt.* Sebagai suatu keniscayaan dari adanya perbedaan tersebut, tentunya akan menimbulkan implikasi atas pengelompokan ayat-ayat *muḥkamāt* dan *mutashābihāt,* terkhusus yang dilakukan Muḥammad Shaḥrūr, dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran. Penelitian ini juga dapat dijadikan sebagai kajian yang menarik dalam lingkup akademik. Sebab, pengelompokan yang dilakukan tersebut, tentunya menyisakan perdebatan di kalangan para pengkaji Alquran.

Hal lain yang menjadi alasan dalam penelitian ini adalah sisi tokoh yang menjadi fokus kajian. Shaḥrūr merupakan seorang tokoh muslim era kontemporer dengan *background* Ilmu Teknik Sipil, namun dapat menelorkan pemikiran-pemikiran terkait kajian-kajian keislaman. Tidak hanya sebatas itu, kajian yang ia lakukan melalui proses yang panjang dan dilakukannya dengan kajian yang mendalam. Terlepas dari pro dan kontra yang ada, Shaḥrūr telah menunjukkan sumbangsihnya yang besar terhadap penafsiran Alquran dan mampu mewarnai keanekaragaman penafsiran Alquran. Pemikiran-pemikirannya dalam memahami Alquran telah menjadi buah bibir di kalangan sarjanawan muslim, terkhusus para pengkaji Alquran. Penafsiran-penafsiran yang berbeda dengan kebanyakan ulama inilah sehingga ia mendapat embel-embel sebagai pemikir muslim yang kontroversial.

Mengacu pada alasan-alasan di atas, penulis tertarik melakukan penelitian ini. Sebab, adanya kesenjangan yang terjadi antara Shaḥrūr dengan mufasir lain

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perihal prinsip dasar ayat-ayat *muḥkamāt* dan *mutashābihāt* yang telah dirumuskan oleh ulama-ulama terdahulu.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Berangkat dari latar belakang yang telah dikemukakan di atas, setidaknya telah ditemukan beberapa permasalahan yang telah teridentifikasi. Di antara identifikasi masalah tersebut meliputi:

1. Konsep ayat-ayat *muḥkamāt* dan *mutashābihāt.*
2. Prinsip dasar ayat-ayat *muḥkamāt* dan *mutashābihāt* yang telah dibangun ulama terdahulu.
3. Prinsip dasar ayat-ayat *muḥkamāt* dan *mutashābihāt* yang telah dibangun ulama pertengahan.
4. Prinsip dasar ayat-ayat *muḥkamāt* dan *mutashābihāt* yang telah dibangun ulama Kontemporer.
5. Kriteria klasifikasi ayat-ayat *muḥkamāt* dan *mutashābihāt* menurut para ulama tafsir.
6. Prinsip dasar ayat-ayat *muḥkamāt* dan *mutashābihāt* dalam pandangan Muḥammad Shaḥrūr.

Setelah dilakukan identifikasi terhadap permasalahan-permasalahan di atas, maka perlu adanya pembatasan masalah. Hal demikian bertujuan agar pembahasan lebih fokus terhadap suatu permasalahan dan tidak melebar dari permasalahan yang diteliti. Adapun batasan masalah dalam penelitian ini adalah terkait ayat-ayat *muḥkam* dan *mutashābih* perspektif Muḥammad Shaḥrūr.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

C. Rumusan Masalah

1. Bagaimana prinsip yang dibangun Muḥammad Shaḥrūr dalam menentukan ayat-ayat yang dianggap *muḥkamāt* dan *mutashābihāt*?
2. Bagaimana penafsiran Muḥammad Shaḥrūr terhadap ayat-ayat yang ia anggap *muḥkam* dan *mutashābih*?
3. Bagaimana implikasi dari prinsip yang dibangun Muḥammad Shaḥrūr dalam menentukan ayat-ayat *muḥkamāt* dan *mutashābihāt* terhadap penafsiran Alquran?

D. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah yang telah disebutkan di atas, maka tujuan penelitian ini adalah:

1. Ingin memaparkan prinsip yang dibangun Muḥammad Shaḥrūr dalam menentukan ayat-ayat *muḥkamāt* dan *mutashābihāt.*
2. Ingin memaparkan penafsiran Muḥammad Shaḥrūr terhadap ayat yang ia anggap *muḥkam* dan *mutashābih.*
3. Ingin memaparkan implikasi dari prinsip yang dibangun Muḥammad Shaḥrūr dalam menentukan ayat-ayat *muḥkamāt* dan *mutashābihāt* terhadap penafsiran Alquran.

E. Manfaat penelitian

Berdasarkan pada tujuan penelitian di atas, kiranya penelitian ini – setidaknya – dapat berguna untuk beberapa hal, baik dari sisi teoretis maupun sisi praktisnya. Di antaranya sebagai berikut:

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Teoretis
   a. Hasil penelitian ini dapat dijadikan sebagai bahan bagi peneliti selanjutnya serta sebagai wawasan ilmiah tentang pemikiran Muḥammad Shaḥrūr terhadap kajian Alquran dan Tafsir terlebih tentang pemikirannya terhadap ayat-ayat *muḥkamāt* dan *mutashābihāt*, baik dari prinsip dasar yang dibangun Shaḥrūr maupun implikasinya dalam sebuah penafsiran.
2. Praktis
   a. Menjadi sumbangan pemikiran atau karya seputar Ilmu Alquran dan Tafsir. Serta bisa menjadi rujukan untuk penelitian-penelitian mendatang, atau menjadi bahan untuk dikaji ulang.
   b. Dapat menambah wawasan keilmuan bagi penulis khususnya, dan orang lain pada umumnya, seputar bidang-bidang yang ada kaitannya dengan studi Ilmu Alquran dan Tafsir.
   c. Bisa menjadi salah satu motivasi untuk terus mendalami atau menambah kecintaan terhadap kajian-kajian Alquran maupun tafsir.

F. Kerangka Teoretik

Secara sederhana *muḥkam* dapat dimaknai dengan makna ayat yang jelas dan tidak ambigu. Sedangkan *mutashābih* merupakan ayat yang maknanya belum jelas dan samar. Sebagaimana yang telah disebutkan pada paparan di muka, dalam kenyataannya terjadi perbedaan di antara para ulama terkait penentuan ayat-ayat yang *muḥkam* dan *mutashābih.* Termasuk ulama yang mempunyai prinsip dan kriteria yang berbeda dalam menentukan ayat-ayat *muḥkam* dan *mutashābih* adalah Muḥammad Shaḥrūr. Ia melihat bahwa Alquran tidak bertentangan dengan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

akal dan realitas.[16] Sebab, Alquran selamanya akan tetap dan tidak akan berubah, akan tetapi kandungan penafsirannya yang berubah (*thubūt al-naṣṣ wa taghayyur al-muḥtawā*). Dengan demikian, adagium *al-Qur'ān ṣāliḥ li kulli zamān wa makān* dapat dibuktikan kebenarannya.

Ismā'īl 'Alī Sulaymān mengatakan bahwa *mutashābih* di dalam Alquran terbagi menjadi dua, yakni: *mutashābih min ḥayth al-ma'nā* (dari segi makna) dan *mutashābih min ḥayth al-lafẓ* (dari segi lafaz). *Mutashābih* dari segi makna merupakan kesamaran makna yang terkandung dalam suatu ayat, meliputi: huruf *muqaṭa'ah,* sifat-sifat Allah, sifat-sifat tentang kiamat. Inilah yang menjadi kebalikan dari *muḥkam.* Adapun *mutashābih* dari segi lafal merupakan adanya keserupaan antara ayat Alquran yang satu dengan lainnya.[17] Untuk itu, dalam kajian perihal topik dalam penelitian ini, penulis berpijak pada teori *muḥkam* dan *mutashābih*.

Selain itu, untuk menganalisis penafsiran-penafsiran yang dilakukan oleh Muḥammad Shaḥrūr dalam memaknai dan memahami Alquran, penulis mengambil sebuah teori takwil. Sebuah teori yang menerapkan pemahaman literal ayat dengan memalingkannya kepada makna yang lain, namun masih mempunyai keterikatan dengan makna dasarnya, sebab tidak adanya kemungkinan untuk memaknai sebuah ayat secara tekstual. Teori ini sangat perlu digunakan untuk menganalisa pemikiran-pemikiran baru Muḥammad Shaḥrūr terhadap ayat-ayat Alquran untuk didapatkan pandangan Shaḥrūr terkait *muḥkam* dan *mutashābih,*

[16]Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān,* 194.
[17]Ismā'īl 'Alī Sulaymān, *Ṣafwah al-Bayān fī Mutashābih al-Naẓm fī al-Qur'ān* (Kairo: 'Ibād al-Raḥmān, 2015), 9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan melihat penakwilan Shaḥrūr terhadap ayat yang ia anggap sebagai ayat *mutashābih.*

G. Penelitian Terdahulu

Kajian tentang topik yang menjadi bahasan penulis sejatinya telah banyak dilakukan para pengkaji Alquran sebelumnya. Akan tetapi dari sisi dan sudut pandang yang berbeda. Ini terbukti, penulis tidak menemukan karya satu pun yang membahas perihal kajian yang dilakukan oleh penulis, yakni pandangan Shaḥrūr tentang ayat *muḥkamāt* dan *mutashābihāt.* Namun, penulis menemukan beberapa karya yang bersinggungan dengan kajian penulis. Antara lain:

1. kajian-kajian perihal *muḥkamāt* dan *mutashābihāt* telah banyak dilakukan oleh ulama-ulama atau pemikir-pemikir Alquran dan tafsir. Dalam literatur-literatur *'Ulūm al-Qur'ān*, kajian tentang *muḥkam* dan *mutashābih* tidak pernah lepas dan menjadi salah satu bagian pembahasan di dalamnya. Hal ini dapat dijumpai semisal dalam *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī,[18] *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān,* karya Mannā' al-Qaṭṭān,[19] dan literatur-literatur *'Ulūm al-Qur'ān* lainnya, baik yang berbahasa Arab maupun berbahasa Indonesia. Satu hal yang perlu digarisbawahi, pembahasan yang ada dalam karya-karya tersebut, hanya sebatas pembahasan tinjauan umum tentang *mutashābihāt* yang selalu dibarengi dengan pembahasan *muḥkamāt*. Yakni tentang pengertiannya, perselisihan ulama tentang yang mampu memahaminya, dan hal-hal yang berkaitan.

[18]Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Arab Saudi: Kemenag Saudi Arabia, T.th).

[19]Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Musdzalifah melalui karyanya dengan judul *Ayat-ayat Mutasyabihat Menurut al-Zamakhsyari dalam Tafsir al-Kasysyaf*, yang dipublikasikan pada tahun 2018,[20] mengupas bagaimana pandangan al-Zamakhsharī dalam memahami ayat-ayat *mutashābihāt.* Dalam karya skripsi lain, pembahasan ini – tema yang sama dengan Musdzalifah – juga dilakukan oleh Saleh pada tahun 2011 dalam karyanya yang berjudul *Analisis Ayat-ayat Mutasyabih Menurut Zamakhsyari dalam Tafsir al-Kasysyaf*,[21] dan masih banyak skripsi lain dengan tema yang sama.
3. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, melalui karyanya *al-Ittijāh al-'Aqlī fī al-Tafsīr: Dirāsah fī Qaḍiyyah al-Majāz fī al-Qur'ān 'ind al-Mu'tazilah,*[22] karya yang tercetak pada tahun 1998 ini telah mengupas secara panjang lebar terkait pandangan Muktazilah terhadap ayat-ayat *mutashābihāt.* Dalam salah satu bab di buku tersebut, Zayd menuturkan bahwa Muktazilah menganggap ayat-ayat yang secara redaksional bertentangan dengan prinsip dasar ideologi Muktazilah merupakan ayat-ayat *mutashabihāt,* sedang ayat-ayat yang sejalan dengan prinsip dasar ideologi Muktazilah merupakan *muḥkam.* Selain itu, dalam pembahasannya disertakan pula alasan-alasan Muktazilah. Dari sini Zayd kemudian mengontekskannya dengan pemikirannya perihal teks dan kebudayaan.

---

[20]Musdzalifah, "Ayat-ayat Mutasyabihat menurut al-Zamakhsyari dalam Tafsir al-Kasysyaf", (Skripsi—UIN Sunan Gunung Djati, Bandung, 2018).

[21]Saleh, "Analisis Ayat-ayat Mutasyabih menurut Zamakhsyari dalam Tafsir al-Kasysyaf", (Skripsi—UIN Sultan Syarif Kasim, Riau, 2011).

[22]Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *al-Ittijāh al-'Aqlī fī al-Tafsīr: Dirāsah fī Qaḍiyyah al-Majāz fī al-Qur'ān 'ind al-Mu'tazilah* (Beirut: al-Markaz al-'Arabī al-Ṭhaqafī, 1998).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4. Dalam buku *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, karya Abdul Mustaqim,[23] membahas tentang pemikiran-pemikiran tokoh muslim modern-kontemporer, yakni Fazl al-Raḥmān dan Muḥammad Shaḥrūr. Buku ini merupakan karya Disertasi Mustaqim pada tahun 2010. Dalam buku tersebut, Mustaqim menyuguhkan pemikiran-pemikiran dua tokoh tersebut dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran, tentunya disertai dengan analisis-analisis Mustaqim. Mustaqim mengungkapkan bahwa dua tokoh tersebut, dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran harus disesuaikan dengan konteks yang terjadi saat ini, Raḥmān dengan teori *double movement*-nya dan Shaḥrūr dengan teori *ḥudūd*-nya.
5. Pembahasan *mutashābih* secara spesifik telah dilakukan oleh Ismā'īl 'Alī Sulaymān pada tahun 2015 dengan judul karya *Ṣafwah al-Bayān fī Mutashābih al-Naẓm fī al-Qur'ān.*[24] Buku ini menjelaskan bahwa *mutashābih* terbagi menjadi dua, yakni *ma'nawī* dan *lafẓī.* Ia menuturkan bahwa *mutashābih* secara makna merupakan lawan kata dari *muḥkam.* Sedangkan secara lafaznya *mutashābih* dimaknai dengan adanya keserupaan ayat Alquran dengan ayat yang lain. Namun, yang menjadi titik fokus kajian dalam buku ini adalah penjabarannya tentang *mutashābih* dalam bentuk lafaznya.

Pembahasan terkait *mutashābihāt* dan Shaḥrūr – penulis tegaskan kembali – telah banyak yang mengkaji sebelumnya, dan masih banyak karya lain yang belum penulis sebutkan di sini karena adanya keterbatasan ruang. Akan tetapi, dari beberapa kajian yang ada, sama sekali berbeda dengan kajian yang penulis lakukan dalam penelitian ini. Penelitian ini secara spesifik membahas pemikiran

[23]Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LkiS, 2010)
[24]Sulaymān, *Ṣafwah al-Bayān.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Shaḥrūr terhadap ayat *muḥkam* dan *mutashābih*. Dari sini dapat penulis tegaskan bahwa penelitian ini berbeda dengan penelitian-penelitian yang pernah ada sebelumnya dengan pembahasan *muḥkam* dan *mutashābih* terpisah dengan kajiannya terhadap pemikiran Shaḥrūr.

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) murni. Artinya, secara keseluruhan data dan bahan yang digunakan diperoleh dari data dan bahan yang bersifat kepustakaan.[25] Berdasarkan pada data dan bahan yang diperoleh dari kepustakaan, maka penelitian ini bersifat kualitatif. Sebab, penelitian kualitatif sangat mengandalkan data yang berupa teks.[26]

Selain itu, penelitian ini merupakan penelitian yang bersifat deskriptif-analitis. Yakni, sebuah penelitian yang dilakukan dengan menjelaskan dan menguaraikan data yang diperoleh melalui teks yang kemudian dilakukan sebuah analisa terhadapnya. Sedangkan pendekatan yang dilakukan penulis dalam menganalisa data yang diperoleh adalah dengan menggunakan pendekatan non-interaktif[27]. Yakni dengan lebih memfokuskan pada dokumen-dokumen seputar Ilmu Alquran dan Tafsir.

---

[25]Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Yogyakarta: Buku Obor, 2008), 16.

[26]Lihat, John W. Creswell, *Research Design: Pendekatan Metode Kualitatif, Kuantitatif, dan Campuran*, terj. Achmad Fawaid dan Rianayati Kusmini Pancasari (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), 245.

[27]Pendekatan non-interaktif adalah pendekatan yang fokus pada data-data dokumen, bukan data yang bersumber karena adanya interaksi dengan manusia. Lebih lengkapnya lihat, M. Junaidi Ghony dan Fauzan Almanshur, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2012), 65.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Sumber Data

Sebagai konsekuensi dari penelitian kepustakaan, maka data dalam penelitian ini bersumber dari data literal, berupa kitab, buku, jurnal, majalah, dan sumber-sumber lainnya yang bersifat literal. Adapun sumber data tersebut terbagi ke dalam dua bagian:

a. Sumber data primer, yakni sumber data utama. Dalam hal ini, yang menjadi sumber data primer adalah *al-Kitāb wa al-Qur'ān* karya Muḥammad Shaḥrūr.

b. Sumber data sekunder, yakni sumber data pendukung. Bahan sekunder yang digunakan dalam penelitian ini adalah kitab, buku, artikel, majalah, dan bahan kepustakaan lainnya yang berkaitan dengan topik penelitian, namun tidak sampai pada taraf primer. Seperti buku-buku atau kitab-kitab *'Ulūm al-Qur'ān*, yang membahas perihal *mutashābihāt,* semisal *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* buah karya dari imam al-Zarkashī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, dan lainnya.

3. Teknik Pengumpulan Data

Sebagaimana yang telah disinggung sebelumnya, bahwa semua data dari penelitian ini adalah bahan pustaka, maka dalam teknik pengumpulan datanya pun penulis cenderung menggunakan teknik pengumpulan data jenis dokumentasi. Secara sederhana, penulis akan menelusuri ayat-ayat yang disinyalir oleh Muḥammad Shaḥrūr sebagai ayat-ayat *mutashābihāt.* Dalam tataran ini, penulis menggunakan sampel *nonprobabilitas sampling* dengan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

jenis *purposive sampling.*[28] Yakni, penulis tidak akan melacak semua ayat yang dianggap Muḥammad Shaḥrūr sebagai ayat *mutashābihāt,* akan tetapi hanya terbatas pada beberapa sampel saja. Dengan demikian – setidaknya – dapat diketahui prinsip-prinsip Muḥammad Shaḥrūr dalam menetapkan ayat Alquran sebagai ayat *mutashābihāt* melalui analisis yang dilakukan penulis.

4. Teknik Pengolahan Data

Perlu ditegaskan kembali di sini, bahwa Muḥammad Shaḥrūr memiliki kriteria yang berbeda dengan kebanyakan mufasir dalam menentukan ayat-ayat *mutashābihāt.* Oleh karena, sebagai langkah pertama dalam penelitian ini, penulis menggunakan teknik pengolahan data jenis deskiptif. Yakni dengan menguraikan dan menganalisa temuan data, lalu menyajikannya sedemikian rupa. Langkah selanjutnya adalah melacak dasar pijakan Muḥammad Shaḥrūr dalam menentukan ayat-ayat *muḥkamāt* dan *mutashābihāt* dengan menggunakan analisa yang dilakukan penulis.

5. Teknik Analisis Data

Sebagaiamana paparan di muka, bahwa penelitian ini menggunakan kajian pustaka. Artinya, penelitian ini dilakukan dengan mengumpulkan data-data yang diperoleh dari bahan-bahan kepustakaan. Untuk sampai pada tujuan yang diinginkan – menjawab rumusan masalah – maka dari data yang telah terkumpul perlu adanya sebuah analisis. Berkaitan dengan ini, karena yang menjadi objek kajian berupa teks, maka teknik yang dilakukan penulis adalah dengan menganalisa isi (*content analysis*) dari data-data tersebut. Teknik ini

[28]Sebuah teknik pengambilan sampel yang disesuaikan dengan tujuan penelitian tanpa mempersoalkan jumlah sampel. Lebih lengkapnya lihat, Sukandarrunidi, *Metodologi Penelitian* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2012), 65.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

merupakan teknik analisa data yang mendalam terhadap isi suatu informasi tertulis. Di samping itu, teknik ini juga menekankan bagaimana memperoleh keterangan yang benar dari sekian banyak data yang terkumpul. Keterangan-keterangan tersebut kemudian diolah dan digabungkan ke dalam satu konstruksi yang teratur.[29]

I. Sistematika Pembahasan

Agar penelitian ini tersusun secara sistematis, penulis akan membaginya ke dalam beberapa bab, akan tetapi satu sama lain masih tetap ada keterkaitan, bahkan menjadi kesatuan yang utuh. Bab pertama, merupakan bab yang berisikan pendahuluan dari seluruh penelitian, meliputi: latar belakang permasalahan penelitian ini, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teoritik, penelitian terdahulu yang berisi literatur tertulis yang pernah ada dan berkaitan dengan topik kajian, baik secara langsung maupun tidak; metode yang digunakan, dan sistematika penulisannya.

Bab kedua secara khusus akan memaparkan hal-ihwal pembahasan *muḥkamāt* dan *mutashābihāt.* Baik yang berkenaan dengan tinjauan umum yang meliputi: pengertian, perselisihan ulama terkait yang mampu memahaminya, dan sebagainya. Selain itu, pada bab ini juga akan disertakan pemahaman-pemahaman para mufasir dalam menyikapi dan memaknai ayat-ayat *muḥkamāt* dan *mutashābihāt,* baik dari mufasir klasik, pertengahan, atupun modern-kontemporer.

Pada bab ketiga, secara spesifik membahas tentang Muḥammad Shaḥrūr. Dimulai dari biografinya, dilanjutkan dengan hal-hal yang berkaitan dengannya.

[29]M. Burhan Bungin, *Penelitian Kualitatif* (Jakarta: Prenada Media Group, 2007), 79.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Meliputi: *setting* sosial-keagamaan, karir intelektualitas, dasar pemikiran, dan karya-karyanya.

Selanjutnya, pada bab keempat, agar terlihat kesinambungan antara bab yang satu dengan lainnya, akan dipaparkan pandangan Muḥammad Shaḥrūr terkait *muḥkamāt* dan *mutashābihāt.* Hal ini mencakup kriteria yang dibangun Shaḥrūr dalam menentukan ayat *muḥkamāt* dan *mutashābihāt,* penyertaan ayat-ayat yang dianggap *mutashābihāt,* dan pemikiran-pemikirannya dalam memaknai dan memahami ayat-ayat yang dianggap *muḥkamāt* dan *mutashābihāt.* Sebagai kelanjutan dari hal tersebut, tentunya pemikiran Shaḥrūr dalam memaknai *mutashābihāt* akan berimplikasi terhadap penafsiran ayat-ayat Alquran. Oleh karena itu, pada bab ini juga akan disertakan implikasi penafsiran Shaḥrūr dalam memaknai ayat-ayat Alquran yang dianggap *mutashābihāt.*

Bab kelima adalah bab terakhir dalam penelitian ini. Bab ini merupakan penutup dari serangkaian bab-bab sebelumnya, yang berupa kesimpulan dan saran-saran.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB II

MUḤKAMĀT DAN *MUTASHĀBIHĀT* DALAM ALQURAN

A. Tinjauan Umum *Muḥkamāt* dan *Mutashābihāt*

1. Pengertian dan Hal yang Berkaitan

Dalam kajian Ilmu Alquran dan Tafsir, pembahasan perihal *muḥkam* dan *mutashābih,* yang memiliki bentuk plural *muḥkamāt* dan *mutashābihāt,* tidaklah asing. Sebab, *muḥkam* dan *mutashābih* telah menjadi disiplin ilmu tersendiri dalam dunia *'ulūm al-Qur'ān.* Hal tersebut terbukti dari sekian banyaknya buku-buku yang membahas *'ulūm al-Qur'ān,* pembahasan terkait *muḥkam* dan *mutashābih* tidak pernah lepas darinya.[1] Selain itu, secara spesifik, pembahasan *muḥkam* dan *mutashābih* juga menjadi topik bahasan dalam satu kajian khusus.[2]

Secara bahasa, menurut imam al-Zarkashī, *muḥkam* pada dasarnya bermakna *al-man'* (mencegah); bisa juga dimaknai sebagai *al-radd* (menolak).[3] Istilah *muḥkam* diambil dari redaksi *ḥakamtu al-dābbah wa aḥkamtu,* yang bermakna menahan (saya menahan binatang itu). Akar kata *al-muḥkam* adalah *al-ḥukm,* yang berarti memisahkan antara dua perkara. Maka, *ḥākim* adalah orang yang mencegah orang yang berbuat zalim serta memisahkan antara dua

---

[1]Lihat semisal dalam karya: Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 205-210; Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Arab Saudi: Kemenag Saudi Arabia, t.th), 1335-1393, dan masih banyak yang lain.

[2]Lihat semisal dalam karya: Islām Ḥasan Muḥammad Balah, "al-Muḥkam wa al-Mutashābih wa Atharuhumā fī al-Tafsīr" (Tesis—Jāmi'ah Afrīqiyā al-'Ālamiyyah, Sudan, 2017).

[3]Badr al-Dīn Muḥammad b. 'Abdullāh al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* juz II (Kairo: Dār al-Turāth, 1984), 68. Bandingkan dengan Aḥmad b. Muḥammad b. 'Alī al-Fayūmī, *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr*, juz I (Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, t.th), 145.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pihak yang bersengketa; memisahkan antara yang hak dan yang batil, dan antara kebenaran dan kebohongan.[4]

Ulama berbeda-beda dalam memaknai istilah *muḥkam.* Sebagaimana yang telah dipaparkan oleh al-Suyūṭī, *muḥkam* dapat dimaknai: sesuatu yang dapat diketahui (maknanya) melalui teks lahiriyahnya; sesuatu yang sudah jelas maknanya; sesuatu yang tidak memungkinkan untuk dilakukan takwil, yakni hanya memiliki satu pengertian; maknanya dapat dicerna dengan mudah oleh akal.[5] Dari sini, dapat dipahami bahwa *muḥkam* memiliki kejelasan makna tanpa memerlukan penakwilan. Artinya, dapat pula dimaknai dengan "sesuatu yang dikokohkan".

Jika dibenturkan dengan ayat-ayat Alquran, - mengacu pada pengertian di atas – *muḥkam* merupakan ayat-ayat Alquran yang sudah jelas maknanya, tidak samar, dan tidak memunculkan ambiguitas. Oleh karena itu, tidak membutuhkan pemalingan makna dari makna lahirnya kepada makna yang lain, sebab hanya memiliki satu pengertian. Pendefinisian inilah yang kemudian mengantarkan *muḥkam* pada pengertian secara istilah.

Adapun *mutashābih* secara bahasa berakar dari rangkaian tiga huruf, yakni ش, ب, ه. الشِّبْهُ, الشَّبَهُ, وَالشَّبِيْهُ bermakna المثل (serupa). Bentuk pluralnya adalah أَشْبَاهٌ.[6] Kata الشِّبْهُ dan الشَّبَهُ adalah dua kata yang mempunyai satu makna. Bentuk derivasi dari kata tersebut adalah الْمُشْتَبِهَاتُ bermakna *min al-umūr al-mushkilāt* (perkara-perkara yang sukar). Bentuk yang lain adalah الْمُتَشَابِهَاتُ

[4]Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān,* 205.
[5]Lihat, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* 1336.
[6]Balah, "al-Muḥkam wa al-Mutashābih wa Atharuhumā fī al-Tafsīr", 14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang bermakna *al-mutamāthilāt* (seserupaan/perumpamaan).[7]Lain dari itu, *mutashābih* juga dapat dimaknai sebagai *tashābuh,* yakni adanya keserupaan antara yang satu dengan yang lain. Hal ini juga dapat diartikan dengan makna *shubhah*, yakni dua hal yang memiliki keserupaan, sehingga tidak dapat dibedakan antara keduanya, baik secara abstrak maupun konkrit.[8]

Dari sini, memunculkan perdebatan di kalangan ulama. Ada yang mengatakan bahwa Alquran seluruhnya *muḥkam,* ulama lain mengatakan bahwa Alquran seluruhnya *mutashābih,* dan ada juga yang mengatakan bahwa Alquran sebagian *muḥkam* dan sebagian yang lainnya *mutashābih.* Ulama yang menganggap bahwa seluruh isi Alquran adalah *muḥkam* – mengacu pada pengertian-pengertian di atas – berlandaskan pada QS. Hūd (11): 1:

الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ

Alif lām rā. (Inilah) suatu kitab yang ayat-ayatnya disusun dengan rapi serta dijelaskan secara terperinci yang diturunkan dari sisi (Allah) yang Maha Bijaksana lagi Maha Penyayang.[9]

Dan berlandaskan pada QS. Yūnus (10): 1:

الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ

Alif lām rā. Inilah ayat-ayat Alquran yang mengandung hikmah.[10]

Argumen yang dibangun atas *statement* bahwa Alquran seluruh ayat-ayatnya *muḥkam* adalah bahwa seluruh kata dalam Alquran itu kokoh, fasih, indah, dan jelas. Dapat membedakan antara yang *haqq* (benar) dan yang *bāṭil* (salah), antara yang benar dan yang dusta. Sementara ulama yang mengatakan

---

[7]Abū Naṣr Ismā'īl b. Ḥammād al-Jawharī al-Fārābī, *al-Ṣaḥḥāḥ Tāj al-Lughah wa Ṣaḥḥāh al-'Arabiyyah,* juz VI (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1987), 2236.
[8]Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān,* 206.
[9]DEPAG RI, *al-Qur'an Terjemahan* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), 318.
[10]Ibid., 297.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahwa seluruh ayat Alquran *mutashābih* berargumen bahwa sebagian kandungan yang ada dalam Alquran serupa dengan sebagian yang lain dalam hal kesempurnaan dan keindahannya. Selain itu, Alquran juga membenarkan antara bagian yang satu dengan bagian lainnya. Meskipun dengan redaksi yang berbeda-beda, akan tetapi tetap memiliki keserupaan yang tidak pernah bertentangan. Hal demikian disandarkan pada QS. al-Zumar (39): 23:[11]

اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ

Allah telah menurunkan perkataan yang paling baik (yaitu) Alquran yang serupa (mutu ayat-ayatnya) lagi berulang-ulang.[12]

Dua ayat di atas secara literal "terkesan" bertentangan. Akan tetapi sejatinya dua ayat tersebut justru mengindikasikan dan menunjukkan keistimewaan Alquran. Sebab, maksud dari ayat yang mengatakan bahwa ayat-ayat Alquran itu *muḥkam* adalah seluruh ayat-ayat Alquran itu benar, tidak ada cacat di dalamnya. Oleh karena itu, ayat Alquran seluruhnya kokoh. Selanjutnya, kekokohan ayat-ayat Alquran tersebut berlaku menyeluruh. Yakni adanya kesamaan antara ayat yang satu dengan yang lainnya dalam hal kekokohannya (keindahan dan kebenarannya). Dari sini Alquran dapat dipahami bahwa ayat-ayatnya sebagian *muḥkam* dan sebagian lainnya *mutashābih.*[13] Melalui argumen tersebut, penulis lebih condong pada pendapat yang ketiga ini. Hal demikian juga disampaikan oleh imam Jalāl al-Dīn al-Suyūtī dalam karyanya, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*.[14]

---

[11]Lihat, Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān,* 206. Bandingkan dengan Balah, "al-Muḥkam wa al-Mutashābih wa Atharuhumā fī al-Tafsīr", 20-21.

[12]DEPAG RI, *al-Qur'an Terjemahan*, 739.

[13]Balah, "al-Muḥkam wa al-Mutashābih wa Atharuhumā fī al-Tafsīr", 21. Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān,* 206.

[14]Lihat, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* 1335.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ismā'īl 'Alī Sulaymān membagi pengertian *mutashābih* yang ada dalam Alquran ke dalam dua bagian, yakni *ma'nawiyah* dan *lafẓiyah.* Secara makna, *mutashābih* dimaknai sebagai perkara yang wajib diimani, seperti huruf *muqaṭa'ah* pada awal-awal surat dalam Alquran, sifat-sifat Allah, sifat-sifat hari kiamat dan segala keadaannya. Dari sini dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa *mutashābih* dalam pengertian ini adalah bermakna *mushkil* (sukar untuk dipahami maknanya). Pada pengertian ini pula *mutashābih* merupakan lawan kata dari *muḥkam*. Selanjutnya, *mutashābih* secara lafal adalah adanya keserupaan dan pengulang-ulangan antara satu ayat dengan ayat-ayat yang lain di dalam Alquran, akan tetapi memiliki makna yang sama. Hal tersebut bisa berupa pendahuluan dan pengakhiran kata dalam suatu redaksi ayat, perbedaan bentuk redaksi antara *ma'rifah* dan *nakirah,* adanya kata yang disebutkan dalam suatu redaksi ayat namun dihilangkan dalam redaksi lain pada ayat yang lain, dan sebagainya.[15]

Pengertian dari segi makna inilah yang menjadi titik pembahasan dalam kajian ini. Jadi, secara istilah *mutashābih* dapat dimaknai sebagai ayat-ayat Alquran yang mengandung kesukaran dalam memahami arti, makna, dan maksudnya. Kesukaran tersebut dapat ditimbulkan karena adanya beberapa sebab. Antara lain: *pertama,* mengandung *ḍamīr* (kata ganti) yang dimungkinkan dapat kembali pada dua tempat. Seperti pada kalimat " أما إن الأمير أمرني أن ألعن فلانا, لعنه الله". *Ḍamīr* ه pada kata لعن bisa kembali pada *al-*

[15]Lihat, Ismā'īl 'Alī Sulaymān, *Ṣafwah al-Bayān fī Mutashābih al-Naẓm fī al-Qur'ān,* juz I (Kairo: t.p, 2010), 9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

amīr dan *fulān. Kedua,* mengandung *ishtirāk,* yakni dalam satu kata dapat dimaknai dengan beberapa arti. Semisal dalam QS. al-Mā'idah (5): 6:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُون

> Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub, maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali ke tempat buang air atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu supaya kamu bersyukur.[16]

Kata *lāmastum* dalam ayat di atas, dapat dimaknai dengan makna *al-jimā'* (hubungan seksual) dan *al-lams bi al-yadd* (bersentuhan antara kulit laki-laki dan perempuan).[17]

Ketiga, berkumpulnya *'aṭf* (kata sambung) yang bisa kembali pada yang lebih dekat dan yang lebih jauh. Semisal, dalam ayat di atas, kata *arjulakum* kembali pada *fa ighsilū wujūhakum* dan dapat dibaca *arjulikum* dengan kembali pada *wa imsaḥū bi ru'ūsikum. Keempat,* adanya huruf wawu yang dimungkinkan menjadi *ḥarf al-'aṭf* (kata sambung) dan *ḥarf al-isti'nāf* (huruf

[16]DEPAG RI, *al-Qur'an Terjemahan*, 154-155.
[17]Balah, "al-Muḥkam wa al-Mutashābih wa Atharuhumā fī al-Tafsīr", 18.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

awal yang tidak bermakna). Seperti pada kata وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ dalam surat Āli ‘Imrān (3) ayat 7.[18]

Berbeda dengan Ismā‘īl ‘Alī Sulaymān, Muḥammad b. ‘Umar Bāzmūl membaginya ke dalam tiga bagian.[19] Pembagian tersebut meliputi *mutashābih* dari sisi lafalnya saja; *mutashābih* dari sisi maknanya saja; dan *mutashābih* dari sisi lafal dan maknanya. *Pertama, mutashābih* dari sisi lafal terbagi menjadi dua, yakni suatu kata, baik berupa kata yang asing dan aneh ataupun kata yang mengandung multi makna (*ishtirāk*); dan susunan kata (*jumlah al-kalām al-murakkab*). Dalam bagian ini, disebabkan karena adanya beberapa sebab, yakni karena singkatnya *kalām,* melebarnya *kalām,* dan karena susunan *kalām* yang berupa *taqdīm* (pendahuluan) dan *ta’khīr* (pengakhiran).

Kedua, mutashābih dari sisi makna berupa sifat-sifat Allah, sifat-sifat hari kiamat, gambaran surga dan neraka. *Ketiga, mutashābih* dari sisi lafal dan makna. Dalam bagian ini, terdapat lima macam, yakni: dari segi kuantitas, seperti umum dan khusus; segi tata cara, seperti wajib dan sunnah; segi masa, seperti *nāsikh* (yang menghapus) dan *mansūkh* (yang dihapus); segi tempat, bisa jadi suatu ayat mempunyai sebab khusus ketika ayat diturunkan pada konteks tempat tertentu; dan terakhir dari segi syarat yang berimplikasi pada sah dan batalnya suatu perkara, seperti syarat shalat dan nikah.

[18]Ibid., 19.

[19]Lihat, Muḥammad b. ‘Umar b. Sālim Bāzmūl, *al-Muḥkam wa al-Mutashābih fī al-Takfīr wa al-Jihād* (t.t.: Dār al-Muḥsin, 1429 H),13-14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Agar lebih jelas, berikut paparan dalam bentuk tabel:

2.1. Tabel Pembagian *Mutashābih* dalam Alquran

No.	*Mutashābih*	Pembagian	Rincian
1	Lafal	Satu kata	Aneh / asing
			Multi makna
		Susunan kata	Susunan ringkas
			Susunan melebar
			Taqdīm dan *ta'khīr*
2	Makna	Sifat	Sifat Allah
			Sifat hari kiamat
			Keadaan surga dan neraka
3	Lafal dan makna	Kuantitas	Umum dan khusus
		Tata cara	Wajib dan sunnah
		Masa	*Nāsikh* dan *mansūkh*
		Tempat	Lokalitas ayat
		Syarat	Sah dan batal

2. Perbedaan Pendapat Para Ulama tentang Kemungkinan Mengetahui Ayat-ayat *Mutashābihāt*

Kajian perihalilmu Alquran tidak pernah lepas dari perbedaan-perbedaan pendapat di kalangan ulama. Selain pengertian *muḥkam* dan *mutashābih* sebagaimana yang telah dipaparkan di muka, kandungan Alquran yang berisi ayat-ayat *muḥkam* dan *mutashābih* juga turut mewarnai perbedaan tersebut. Di samping itu, ulama juga berselisih terkait kemampuan manusia

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam memaknai dan memahami ayat-ayat *mutashābihāt.* Perselisihan tersebut terjadi pada tataran ayat-ayat *mutashābihāt* karena sukar untuk dipahami. Sedangkan ayat-ayat yang *muḥkam* ulama tidak berselisih sebab kejelasan maknanya, tidak menimbulkan kesukaran dalam memaknai dan memahaminya.

Pemicu adanya perbedaan tersebut adalah letak *waqf* (tanda berhenti) pada redaksi وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ yang ada pada QS. Āli ‘Imrān (3): 7:

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

> Dialah yang menurunkan al-Kitāb (Alquran) kepada kamu. Di antara (isi)nya ada ayat-ayat yang *muḥkamāt,* itulah pokok-pokok isi Alquran, dan yang lain (ayat-ayat) *mutashābihāt.* Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebagian ayat-ayat yang *mutashābihāt* darinya untuk menimbulkan fitnah untuk mencari-cari takwilnya. Padahal, tidak ada yang mengetahui takwilnya melainkan Allah. Orang-orang yang dalam ilmunya berkata: “Kami beriman kepada ayat-ayat yang *mutashābihāt*, semuanya itu dari sisi Tuhan kami.” Dan tidak dapat mengambil pelajaran (darinya) melainkan orang-orang yang berakal.[20]

Ulama berselisih terkait apakah *waqf* tersebut terletak pada kata *fī al-‘ilm* ataukah terletak setelah lafal *Allāh.* Ketika *waqf* tersebut terletak sesudah lafal *Allāh*, maka huruf wawu yang ada pada kata *wa al-rāsikhūna* berfungsi sebagai wawu *isti’nāf*, bukan *’aṭf*, dan kata *wa al-rāsikhūna* menjadi *mubtada’* sedangkan *khabar*-nya adalah *yaqūlūna.* Jika demikian, maka konsekuensinya adalah hanya Allah yang mampu mengetahui takwil ayat-ayat *mutashābihāt.* Pendapat yang lain mengatakan bahwa *waqf* dalam ayat di atas terletak sesudah

[20]DEPAG RI, *al-Qur’an Terjemahan*, 72.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lafal *al-'ilm.* Ini berarti wawu yang ada pada kata *al-rāsikhūna* berfungsi sebagai *'aṭf* dan kata *yaqūlūna* menjadi *ḥāl.* Hal demikian menimbulkan suatu keniscayaan bahwa yang mengetahui takwil ayat-ayat *mutashābihāt* tidak hanya Allah, akan tetapi juga orang-orang yang mempunyai kedalaman ilmu.[21]

Pendapat pertama, – *waqf* pada *lafẓ al-jalālah* – mereperesentasikan celaan Allah terhadap orang-orang yang condong terhadap takwil atas ayat-ayat *mutashābihāt,* sebagaimana tertera pada ayat di atas. Selain itu, upaya tersebut untuk menjaga kemurnian ayat-ayat Alquran dari celanya pemahaman mereka yang condong kepada takwil. Pendapat ini merupakan pendapat yang banyak diikuti kalangan sahabat, seperti Ubay b. Ka'b (w. 22 H) dan 'Ā'ishah (57 H). Adapun pendapat kedua – *waqf* pada kata *al-'ilm* – berargumen pada ucapan Ibn 'Abbās (w. 68 H) yang mengatakan bahwa ia adalah bagian dari *al-rāsikhūn,* oleh karena itu, ia mengetahui takwilnya. Pendapat ini diikuti oleh *jumhūr al-ṣaḥābah*, di antaranya adalah Ibn 'Abbās.[22]

Pendapat kedua ini sekaligus menepis anggapan pendapat pertama yang mengatakan bahwa Allah mencela orang-orang yang condong terhadap kesesatan bagi orang yang melakukan takwil sebab akan menimbulkan fitnah karena menyalahi ayat-ayat yang *muḥkam.* Orang yang mendalam ilmunya (*al-rāsikhūn*) tidaklah sebagaimana dalam anggapan kelompok pertama – melakukan takwil berdasarkan hawa nafsunya – akan tetapi mereka adalah *ahl al-yaqīn al-thābit* yang akan tetap berpegang pada dalil dan isyarat-isyarat ayat

[21]Lihat, Badr al-Dīn Muḥammad bin 'Abdillāh al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, juz II (Kairo: Dār al-Turāth, 1984), 72-74. Lihat juga Nūr al-Dīn al-'Itr, *'Ūlūm al-Qur'ān al-Karīm* (Damaskus: al-Ṣabāḥ, 1993), 122-124.

[22]'Abdullāh Maḥmūd Shaḥḥātah, *'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Dār Gharīb, 2002), 325.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Alquran yang lain dalam melakukan takwil. Artinya, mereka akan memperhatikan dan mengembalikan ayat-ayat *mutashābihāt* kepada ayat-ayat yang *muḥkamāt* sehingga tidak akan menciptakan suatu kekacauan dalam melakukan takwil.[23]

Argumen ini dibangun atas dasar bahwa Allah menurunkan Alquran tidak lain adalah untuk diamalkan. Jika ayat-ayat *mutashābih* hanya diketahui oleh Allah, maka selamanya manusia tidak mempunyai kemampuan memahaminya, terlebih mengamalkannya. Oleh sebab itu, ayat-ayat *mutashābih* dapat dipahami oleh orang-orang yang mendalam ilmunya melalui takwil, namun tetap berpegang dan memperhatikan ayat-ayat *muḥkam.* Selain itu, Allah juga memuji orang-orang yang mendalam ilmunya dalam ayat di atas dengan ungkapan وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ. Ini mengisyaratkan bahwa mereka mempunyai kecerdasan intelektual yang murni sehingga mampu mengamalkan ayat-ayat Alquran dengan menyingkap maksud-maksud ayat *mutashābihāt.*[24]

Hemat Penulis, dalam konteks ini, pendapat kedua lebih membuka cakrawala atas pemahaman terhadap Alquran. Pasalnya, jika memang dikatakan bahwa ayat *mutashābih* hanya diketahui Allah, sedangkan Alquran mengandung ayat *mutashābih,* maka hal tersebut membatalkan adagium *al-Qur'ān hudan li al-nās* (Alquran petunjuk bagi manusia). Bagaimana manusia dapat mengamalkan kandungan-kandungan Alquran sedangkan ia hanya dalam pengetahuan Allah. Hal demikian sejalan dengan apa yang telah diungkapkan oleh Hamka, bahwa ayat *mutashābih* bukanlah suatu ayat yang tidak dapat

[23]Ibid., 326.
[24]Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diketahui oleh manusia, akan tetapi ini bertujuan agar manusia bersungguh-sungguh dalam menuntut ilmu dan memohon petunjuk dari Allah dalam memahami dan memaknai ayat-ayat *mutashābih.*[25]

Dalam hal ini, ayat Alquran yang pertama kali turun adalah surat al-'Alaq yang ayat pertamanya adalah perintah untuk membaca (*iqra'*). Dalam beberapa tafsir yang ada, maksud dari *iqra'* di sini adalah membaca Alquran. Dengan kata lain, membaca yang dilakukan tidak sekedar membaca, akan tetapi dengan memahami isi kandungannya, mentadabburinya, dan mengamalkannya.[26]

Jika demikian, itu tidak mungkin dilakukan tanpa adanya usaha untuk memahami makna-makna yang terkandung dalam setiap untaian kata yang tersemat dalam ayat-ayat Alquran. Ibn Qutaybah berkata dalam karyanya, *Ta'wīl Mushkil al-Qur'ān,* bahwa ia tidak menjumpai mufasir yang *tawaqquf* (berdiam diri) atas sesuatu yang ada di dalam Alquran seraya mereka mengatakan "*Hādhā mutashābih lā ya'lamuhu illā Allāh*" (ini adalah ayat *mutashābih,* tidak ada yang mengetahui maknanya melainkan Allah).[27] Namun, mereka tetap memaknainya melalui takwil. Selain itu, ini juga sejalan dengan doa Rasulullah kepada Ibn 'Abbās untuk diberikan pengetahuan tentang takwil dan dipahamkan dalam urusan agama.[28]

---

[25]Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jilid II (Singapura: Kertajaya Print, 2007), 713.

[26]Lihat misalnya dalam Nāṣir al-Dīn Abū Sa'īd 'Abdullāh al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl,* juz V(Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1418 H), 325. Abū 'Abdullāh Muḥammad Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, juz XXXII (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 H), 215.

[27]Abū 'Abdullāh Ibn Qutaybah, *Ta'wīl Mushkil al-Qur'ān,* juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah), 66.

[28]'Adnān Muḥammad Zurzūr, *'Ulūm al-Qur'ān: Madkhal ilā Tafsīr al-Qur'ān wa Bayān I'jāzah* (Beirut: Maktabah al-Islāmī, 1981), 177.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan demikian – berdasar pada argumen di atas – dapat disimpulkan bahwa ayat-ayat *mutashābihāt* dapat diketahui maknanya oleh Allah dan orang yang mendalam ilmunya. Kaitannya dengan hal ini, al-Qaṭṭān mengambil jalan tengah dengan mengompromikan dua pendapat yang saling bertentangan di atas. Ia melihat dari sisi makna takwil. Menurutnya, takwil memiliki tiga makna:

a. Memalingkan sebuah lafal dari makna yang kuat (*rājiḥ*) kepada makna yang lemah (*marjūḥ*) karena adanya dalil yang menghendakinya.
b. Takwil dengan makna tafsir. Hal ini berarti takwil berfungsi untuk menerangkan dan menjelaskan lafal-lafal dalam Alquran agar bisa dipahami.
c. Takwil adalah hakikat. Artinya, hal-hal yang diberitakan Alquran terkait zat dan sifat-sifat Allah adalah hakikat zat dan sifat-sifat-Nya sendiri.

Ketika dikatakan bahwa hanya Allah yang mengetahui takwil ayat-ayat *mutashābih,* maka maksudnya adalah takwil dalam pengertian yang ketiga. Di dalam Alquran banyak ditemui redaksi yang maknanya diketahui oleh banyak orang di dunia, seperti *yad Allāh, ‘ain Allāh, istawā,* dan sebagainya. Banyak ulama tafsir yang mencoba menafsirkannya, namun secara hakikat kebenarannya hanya Allah yang mengetahuinya. Adapun pendapat yang mengatakan bahwa ayat *mutashābih* yang takwilnya diketahui Allah dan orang-orang yang mendalam ilmunya, ini dimaksudkan dalam pengertian takwil yang kedua.[29]

[29]Lihat lengkapnya dalam Mannā‘ al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī ‘Ulūm al-Qur’ān,* 209-210.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Upaya Memahami Ayat-ayat *Mutashābihāt*

Sebelum masuk ke pembahasan upaya dalam memahami ayat-ayat *mutashābihāt,* perlu penulis paparkan berbagai aliran atau kelompok, yang memiliki cara yang berbeda dalam menyikapi ayat-ayat *mutashābihāt.* Sebagaimana penjelasan yang telah dipaparkan di muka, bahwa bagian dari ayat-ayat *mutashābihāt* adalah berkenaan dengan sifat-sifat Allah. Maka, dalam tataran ini, tidak dapat dilepaskan dari perdebatan para aliran teologi dalam menyikapi ayat-ayat *mutashābihāt.* Berkenaan dengan hal ini, al-Zarqānī, membaginya ke dalam tiga mazhab (baca: aliran), sebagai berikut:

a. Mazhab *Salaf*, disebut juga dengan golongan *mufawwiḍah* (golongan yang menyerahkan makna *mutashābih* kepada Allah).
b. Mazhab *Khalaf*, dinamakan sebagai mazhab *mu'awwilah* (golongan yang melakukan takwil terhadap ayat-ayat *mutashābih*).
c. Mazhab *Mutawassiṭīn,* yakni golongan yang mengambil posisi tengah antara mazhab *salaf* dan *khalaf.*[30]

Secara garis besar, pembagian di atas dapat dimasukkan dalam pembagian dua kelompok aliran. Sebagaimana pembagian yang dilakukan oleh Muḥammad Ḥasan 'Abd al-Ghaffār, dalam karyanya *Ṣifāt Allāh wa Athāruhā fī Īmān al-'Abd.*[31] Pembagian tersebut sebagai berikut:

---

[30]'Abd al-'Aẓīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004),432-434.

[31]Lihat selengkapnya dalam Muḥammad 'Abd al-Ghaffār, *Ṣifāt Allāh wa Athāruhā fī Īmān al-'Abd* (t.t.: al-Shibkah al-Islāmiyyah, t.th.)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

a. *Mu'ṭṭilah* (*inkār al-ṣifāt*)

Kelompok *mu'aṭṭilah* merupakan kelompok yang menafikan adanya sifat bagi Allah. Oleh karena itu, ayat-ayat *mutashābihāt* yang meredaksikan sifat-sifat Allah mereka takwilkan dengan memalingkan maknanya dari lahiriyah teks. Namun, makna yang mereka palingkan masih mempunyai keterikatan dengan makna dasarnya. Oleh sebab itu, aliran ini disebut juga dengan aliran *mu'awwilah.* Kelompok ini secara mutlak tidak mengakui adanya sifat bagi Allah. Sebagai suatu keniscayaan, kelompok ini menakwilkan setiap ayat yang meredaksikan (mengindikasikan) adanya sifat bagi Allah.

Penakwilan yang dilakukan tersebut semata untuk men-*tanzīh*-kan Allah dari paham *mushabbihah* (menyamakan Allah dengan bentuk makhluk). Menurut mereka, tidak sepatutnya Allah disifati dengan hal-hal yang tidak layak dinisbahkan pada-Nya. Bagi mereka, sifat tersebut adalah esensi (Zat) itu sendiri, bukanlah sifat yang melekat pada zat. Jika dikatakan bahwa Allah memiliki tangan, wajah, dan sebagainya, maka sebenarnya itulah esensi dari Allah.

Kelompok ini diwakili oleh Muktazilah. Jadi, wajar apabila kelompok ini tidak menerima adanya bentuk dan sifat bagi Allah. Hal tersebut berdasarkan pada lima prinsip dasar ajaran Muktazilah, salah satunya adalah *al-tawḥīd.*[32]Untuk menguatkan pandangannya tentang *antropomorfisme* (suatu pandangan yang menafikan adanya sifat bagi

[32]Lihat, Sahilun A. Nasir, *Pemikiran Kalam: Teologi Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 2012), 168-169.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Allah), Muktazilah menakwilkan ayat-ayat yang secara lahir menggambarkan bentuk kejisiman Allah (*mutashābihāt*). Namun, dalam memalingkan makna, mereka tidak secara mentah, akan tetapi merujuk pada konteks kebahasaan yang lazim digunakan dalam bahasa Arab.[33]

Penakwilan di atas dapat dilihat semisal dalam tafsir *al-Kashshāf,* karya al-Zamakhsharī. Dalam sebuah contoh penafsirannya, pada QS. al-Fatḥ (48): 10:

إِنَّ الَّذِينَ يُبايِعُونَكَ إِنَّما يُبايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ

> Bahwasanya orang-orang yang berjanji setia kepada kamu sesungguhnya mereka berjanji kepada Allah. Tangan Allah di atas tangan mereka.[34]

Dalam menafsirkan redaksi *yad Allāh* pada ayat di atas, al-Zamakhsharī mengatakan bahwa Allah suci dari hal-hal yang dapat mencacatkan-Nya dan suci dari sifat-sifat kejisiman. Selain itu, dalam melihat konteks yang ada dalam ayat di atas, al-Zamakhsharī mengungkapkan bahwa orang yang telah berjanji setia kepada Rasulullah, maka ia sejatinya telah berjanji setia pada Allah juga. Penafsiran tersebut ia sandarkan pada ayat Alquran yang menegaskan bahwa orang yang taat kepada Rasulullah, sudah barang tentu ia juga menaati Allah dengan mengerjakan setiap perintah-Nya dan menjauhi segala larangan-Nya.[35]

Hal senada juga dapat ditemui dalam penafsiran al-Zamakhsharī dalam QS. al-Raḥmān (55): 27:

---

[33]Abdul Razak dan Rosihan Anwar, *Ilmu Kalam* (Bandung: Pustaka Setia, 2001), 82.
[34]DEPAG RI, *al-Qur'an Terjemahan,* 828.
[35]Lihat, Abū al-Qāsim Maḥmūd b. 'Amr al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl,* juz IV(Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407 H), 335.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

وَيَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالْإِكْرامِ

Tetapi wajah Tuhanmu yang memiliki kebesaran dan kemuliaan tetap kekal.[36]

Redaksi *wajh rabbik* dimaknai oleh al-Zamakhsharī dengan Zat Allah. Artinya, menurut al-Zamakhsharī Allah tidak memiliki wajah. Dalam penafsirannya ini, ia juga mengutip sebuah qiraah yang dapat mendukung pendapatnya, yakni bagaimana kata *wajh* dapat dimaknai sebagai Zat, bukan wajah secara arti tekstualnya.[37] Dalam contoh yang lain, al-Zamakhsharī juga memalingkan makna *yad Allāh* pada makna pemberian (baca: nikmat). Seperti yang tertera dalam penafsirannya terhadap QS. al-Mā'idah (5): 64.[38]

Penakwilan yang dilakukan al-Zamakhshari tersebut tidak secara serta-merta memalingkan makna tekstual kepada makna lain. Akan tetapi penakwilan yang dilakukan juga berargumen kuat yang dilakukan dari sisi kebahasaannya. Hal ini tidaklah suatu yang mengherankan, sebab al-Zamakhshari merupakan ulama tafsir yang memiliki keahlian ilmu kebahasaan yang sangat mendalam. Oleh karenanya, kitab tafsir *al-Kashshāf* dianggap oleh kebanyakan ulama sebagai kitab tafsir yang paling mampu menyingkap sisi *balāghah* Alquran. Bahkan, tidak ditemukan kitab tafsir semisalnya, baik sebelum, semasa, dan sesudahnya.[39]

Selain itu, dalam menakwilkan ayat-ayat *mutashābihāt* di atas, al-Zamakhshārī – sebagai bagian dari kelompok *mu'aṭṭilah* – juga melihat

[36]DEPAG RI, *al-Qur'an Terjemahan,* 876.
[37]Lihat, al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl,* juz IV, 446.
[38]Lihat, ibid., juz I, 654.
[39]Berbagai komentar ulama dapat dilihat dalam Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* juz I (Kairo: Maktabah Wahbah, t.th), 308-312.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

konteks yang terjalin dalam susunan ayat-ayat tersebut. Kata *yadd*, misalnya, di dalam Alquran dapat dimaknai dengan beberapa makna. Sebagaimana yang dipaparkan oleh Ḥusayn b. Muḥammad al-Dāmaghānī melalui karyanya, *Iṣlāḥ al-Wujūh wa al-Naẓā'ir,* bahwa kata *yadd* di dalam Alquran memiliki empat makna. Makna-makna tersebut adalah perbuatan (*al-fi'l*), kekuasaan (*al-qudrah*), pemberian (*al-'aṭā'*), dan anggota badan (*al-jāriḥah*).[40]

b. *Ṣifātiyyah* (*ithbāt al-ṣifāt*)

Dilihat dari segi namanya, – *ṣifātiyyah* – secara sederhana kelompok ini dapat dimaknai sebagai kelompok yang meyakini bahwa Allah memiliki sifat. Selain itu, kelompok ini juga meyakini bahwa Allah memiliki bentuk jisim. Hal demikian mereka pahami dari adanya teks Alquran yang meredaksikan bahwa Allah memiliki jisim, seperti *yad Allāh, 'ayn, wajh Allāh.* Kendati demikian, kelompok ini masih terpecah menjadi *ṣifātiyyah* moderat dan *ṣifātiyyah* ekstrim.

1) Kelompok *ṣifātiyyah* Moderat

Kelompok ini menganggap bahwa memang Allah memiliki sifat, akan tetapi sifat yang dimiliki Allah tidaklah sama dengan sifat yang dimiliki makhluk. Sebab, Allah merupakan Zat yang tidak mungkin tersandar pada-Nya hal-hal yang dapat mencacatkan. Begitu pun dengan bentuk jisim Allah. Mereka meyakini bahwa Allah memiliki bentuk, namun tidak dapat digambarkan seperti apa bentuk-

[40]Lebih detailnya silahkan rujuk Ḥusayn b. Muḥammad al-Dāmaghānī, *Qāmūs al-Qur'ān aw Iṣlāḥ al-Wujūh wa al-Naẓā'ir* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1980), 502.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Nya. Manusia tidak mempunyai kemampuan untuk menggambarkan bentuk jisim Allah. Manusia hanya berkewajiban untuk meyakininya.

Kelompok ini terwakili oleh kalangan *Ash'ariyyah*dan *Māturīdīyyah.* Dua kelompok tersebut mengambil posisi tengah antara kelompok yang menolak sama sekali adanya sifat bagi Allah dengan memalingkan makna ayat-ayat *tajsīm* dan kelompok yang meyakini secara mentah bentuk kejisiman Allah tanpa adanya takwil untuk ayat-ayat *tajsīm.* Kelompok yang dikenal sebagai Ahlussunnah – Ashariyahdan Maturidiyah – tetap melakukan takwil atas ayat-ayat *mutashābihāt* (ayat-ayat *tajsīm*).[41]

Ashariyah menganggap bahwa Allah memang memiliki bentuk jisim, namun hal itu merupakan sifat yang berkaitan dan bertalian dengan esensi Allah, dengan kata lain sifat yang melekat pada Zat. Kelompok ini meyakini Allah bertahta di atas arsy, mempunyai tangan, mata, akan tetapi tidak dapat ditentukan bagaimana.[42] Anggapan ini kemudian yang disebut dengan teori *bi lā kayf* menurut kalangan Ashariyah. Hal demikian dapat dilihat dari pendapat imam al-Ashari dalam ungkapan berikut:

[41]Lihat, Yusuf al-Qaradhawi, *Bagaimana Berinteraksi dengan al-Qur'an,* terj. Kathur Suhardi (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006), 339.

[42]M. Amin Nurdin dan Afifi Fauzi Abbas (ed.), *Sejarah Pemikiran Islam* (Jakarta: Amzah, 2011), 109.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

وأن الله استوى على عرشه كما قال (الرحمن على العرش استوى) وأن له وجها قال (ويبقى وجه ربك ذوالجلال والإكرام) وأن له يدين بلا كيف كما قال (بل يدا مبسوطتان) وأن له عينا بلا كيف كما قال (وتجري بأعننا).[43]

> Dan sesungguhnya Allah bersemayam di atas ‘Ars-Nya, sebagaimana Allah berfirman: (الرحمن على العرش استوى). Dan sesungguhnya Dia memiliki wajah, Allah berfirman: (ويبقى وجه ربك ذوالجلال والإكرام). Sesungguhnya Dia mempunyai kedua tangan “entah” bagaimana bentuknya, sebagaimana Allah berfirman: (بل يدا مبسوطتان). Dan sesungguhnya Dia juga mempunyai mata “entah” bagaimana bentuknya, sebagaimana Allah berfirman: (وتجري بأعننا).

Pendapat demikian juga datang dari Harun Nasution, ia berkomentar bahwa manusia adalah makhluk yang lemah dan akalnya pun tidak sangggup untuk menjangkau dan memberikan interpretasi jauh tentang sifat-sifat jasmani Allah yang telah disebutkan di dalam Alquran, sehingga meniadakan sifat bagi Tuhan. Dari kelemahan akal manusia pula sehingga tidak dapat menerima bahwa Tuhan mempunyai anggota badan sebagaimana anggapan kaum Mujassimah. Oleh karena itu, Tuhan mempunyai sifat-sifat jasmani seperti yang disebutkan di dalam Alquran, akan tetapi tidak diketahui bagaimana bentuknya.[44]

Dalam kelompok *ṣifātiyyah* ini, terdapat juga kelompok yang sepenuhnya menyerahkan makna ayat-ayat *mutashābihāt* kepada Allah, tanpa ada upaya untuk memahami makna di balik teks (*tawaqquf*). Kelompok ini adalah kelompok *Mufawwiḍah*. Dalam memahami ayat-ayat *mutashābihāt,* terkhusus ayat-ayat *tajsīm,* kalangan *Mufawwiḍah*

---

[43]Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Ismā‘īl al-Asy‘arī, *al-Ibānah al-Uṣūl al-Diyānah* (Kairo: al-Munīriyah, 1950), 9.

[44]Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1972), 138.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

meyakini adanya sifat dan bentuk jisim bagi Allah, akan tetapi bentuk jisim Allah tidak sama dengan makhluk-Nya. Tidak ada pengetahuan bagi manusia untuk mengetahui bagaimana bentuk jisim Tuhan. Mereka menangguhkan sepenuhnya kepada Allah.[45] Sepintas, kelompok ini sama dengan kalangan Ashariyah, akan tetapi hal yang membedakan adalah jika Ashariyah masih melakukan takwil, semisal kata *al-yadd* dipalingkan menjadi makna *al-qudrah,* sedangkan kelompok ini menolak takwil karena menyerahkan maknanya sepenuhnya pada Allah.

2) Kelompok *Ṣifātiyyah* Ekstrim

Kelompok ini merupakan kebalikan dari kelompok *ṣifātiyyah* moderat. Dengan demikian, maka dapat dipahami bahwa kelompok ini menganggap dan meyakini bentuk kejisiman Tuhan secara mentah. Menurut mereka, redaksi *yadd Allāh* (tangan Allah) dipahami sebagaimana mestinya bentuk tangan, layaknya seperti tangan makhluk. Mereka tidak menerima penakwilan. Ayat-ayat Alquran mereka pahami secara tekstual tanpa melihat *rūḥ al-ma'ānī* yang terkandung dalam Alquran. Jadi, dalam pandangan kelompok ini, Tuhan itu berjenis kelamin, mempunyai wajah, tangan, kaki, dan bertubuh.[46] Oleh karena itu, kelompok ini disebut dengan kelompok *Mujassimah.*

Hemat penulis, pandangan kaum Mujassimah ini lumrah. Sebab mereka menolak penakwilan-penakwilan dalam memaknai ayat-ayat Alquran. Di samping itu, secara lahiriyah teks Alquran memang

[45]Muḥammd Bakr Ismā'īl, *Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Mannār, 1991), 230.
[46]Lihat, Sirajuddin Abbas, *I'tikad Ahlussunnah wal Jama'ah* (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1996), 253.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

meredaksikan ayat-ayat *tajsīm.* Semisal yang tertera dalam QS. al-Raḥmān (55): 27:

وَيَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالْإِكْرامِ

Tetapi wajah Tuhanmu yang memiliki kebesaran dan kemuliaan tetap kekal.[47]

Jalan yang mereka ambil ini berdasarkan pada argumen yang mereka bangun bahwa menurut mereka, membuka pintu penakwilan akan menjerumuskan pada kesesatan dan kerusakan. Tidak hanya itu, hal tersebut juga dapat membuka peluang kepada orang-orang Zindiq dan Batiniyah, serta siapapun musuh Islam, karena mereka akan menggunakan celah tersebut. Oleh karenanya, kelompok ini mengambil jalan selamat – memaknai teks secara lahiriyah – dalam memahami dan memaknai ayat-ayat *mutashābihāt al-ṣifāt* berdasarkan tekstual ayat.[48]

Terlepas dari paparan di atas, setidaknya telah memberikan suatu informasi terkait perbedaan kelompok teologi dalam menyikapi ayat-ayat *mutashābihāt.* Ayat-ayat *mutashābihāt* mereka pahami dengan menggunakan upaya-upaya pemahaman mereka. Ada yang menerima takwil, ada yang menolak, dan ada yang menangguhkannya kepada Allah. Upaya tersebut, meniscayakan keberagaman makna yang dihasilkan dari ayat-ayat Alquran, meski hanya terbatas pada satu ayat.

Keberadaan ayat-ayat *muḥkam* dalam Alquran menjadikan para ulama sepakat bahwa ketika berhadapan dengan ayat-ayat *mutashābih,* maka hal yang paling utama adalah menjadikan ayat *muḥkam* sebagai landasan dalam

[47]DEPAG RI, *al-Qur'an Terjemahan,* 876.
[48]Lihat, Yusuf al-Qaradhawi, *Bagaimana Berinteraksi dengan al-Qur'an,* 317-318.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menafsirkan ayat *mutashābih.* Artinya, ayat *mutashābih* tidak dapat dipahami tanpa adanya panduan dan isyarat yang terkandung dalam ayat-ayat *muḥkam.*[49] Ayat *mutashābihāt* memberikan peluang bagi para mujtahid yang memiliki kedalaman ilmu untuk mengkreasi suatu makna. Namun, upaya yang mereka lakukan dalam memaknai ayat-ayat *mutashābihāt* adalah dengan mengembalikan makna yang samar kepada makna yang jelas dan tegas maksudnya. Artinya, masalah-masalah cabang dikembalikan kepada masalah pokok.[50]

Kaitannya dengan hal ini, upaya dalam memahami ayat-ayat *mutashābihāt* tersebut dapat dilakukan dalam bagian ayat yang memang masih dalam batas pengetahuan yang bisa dijangkau manusia, seperti lafal-lafal *gharīb* (asing), dapat digalih maknanya dengan merujuk pada *uṣūliyah*-nya. Sebab, dalam bagian ini juga terdapat ayat *mutashābihāt* yang hakikatnya tidak dapat diketahui oleh manusia, seperti datangnya hari kiamat. Manusia dapat mengetahui tanda-tanda dan keadaan yang telah digambarkan dalam Alquran, namun mereka tidak mengetahui secara pasti hakikatnya sebelum hari itu datang. Hal ini sebagaimana yang disampaikan Muḥammad b. ‘Umar Bāzmūl, bahwa *mutashābihāt* jika dilihat dari segi dapat diketahui atau tidaknya terbagi menjadi tiga:

a. Tidak ada jalan untuk memahaminya kecuali setelah terjadinya hari kiamat.
b. Dimungkinkan dapat diketahui dengan merujuk pada dasar *uṣūliyah*-nya: lafal-lafal yang asing.

[49]Lihat, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Tekstualitas Alquran,* terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 1993), 219.
[50]Mannā‘ al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, 205.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

c. Perkara yang saling berlawanan, hakikatnya dapat diketahui oleh sebagian orang yang mendalam ilmunya.[51]

Lebih lanjut, Bāzmūl membagi *mutashābihāt* dari segi memahami hakikat menjadi dua, yakni sebagai berikut:

a. *Mutashābih* yang telah diketahui makna dan tafsirnya, namun tidak diketahui hakikat kebenarannya. Ini meliputi perkara-perkara tentang hari kiamat, sifat-sifat surga dan neraka, dan segala sesuatu yang ada di dalamnya; sifat-sifat Allah, maknanya dapat diketahui, namun *kayfiyah*-nya tidak diketahui. Dalam bagian ini, rasionalitas akal ditanggalkan. Pada bagian ini Bāzmūl menyebutnya sebagai *mutashābih haqīqī.*

b. *Mutashābih* yang telah diketahui makna dan tafsirnya, juga dapat diketahui hakikatnya dengan syarat harus merujuk pada yang *muḥkam.Mutashābih* karena keglobalannya harus merujuk pada yang terperinci, yang *muṭlaq* harus merujuk pada yang *muqayyad*, yang umum kembali pada yang khusus. Ini dinamakan Bāzmūl dengan *mutashābih iḍāfī.* Untuk mengetahuinya, dapat dilakukan dengan merujuk pada dalil-dalil yang ada, juga pada tempat bergantungnya dalil.[52]

B. *Muḥkamāt* dan *Mutashābihāt* dalam Pandangan Para Mufasir

Sebelum pembahasan fokus pada judul sub-bab di atas, kiranya perlu penulis katakan bahwa pemaparan tersebut terbatas pada sebagian mufasir dalam memandang ayat-ayat *muḥkamāt* dan *mutashābihāt*. Di sini, penulis mengambil

[51]Bāzmūl, *al-Muḥkam wa al-Mutashābih fī al-Takfīr wa al-Jihād*, 15.

[52]Lebih lengkapnya, silahkan rujuk Bāzmūl, *al-Muḥkam wa al-Mutashābih fī al-Takfīr wa al-Jihād*, 16-19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mufasir-mufasir yang mewakili dalam periodisasi perkembangan tafsir menurut Abdul Mustaqim, yakni: periode klasik, pertengahan, dan modern-kontemporer. Dalam masa klasik ini, berkutat sejak abad 6 hingga 7 M, yakni pada masa Nabi hingga masa Tabiin, bahkan awal dari Atbaut Tabiin. Selanjutnya, periode pertengahan dimulai pada abad 9 hingga 15 M., sedangkan modern-kontemporer dimulai sejak abad 18 hingga 21 M.[53] Hal ini berbeda dengan periodisasi yang dilakukan al-Dhahabi dalam kitab *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* beliau membagi ke dalam tiga periode, yakni periode Nabi dan Sahabat, periode Tabiin, dan periode kodifikasi (*tadwīn*).[54]

Untuk menyesuaikan dengan judul dalam penelitian ini, penulis menekankan pada salah satu ayat yang memang dianggap sebagai ayat yang *mutashābih* oleh Muḥammad Shaḥrūr. Sebagaimana yang telah penulis kemukakan dalam latar belakang permasalahan penelitian ini, bahwa terdapat perbedaan antara para mufasir dalam menentukan ayat *muḥkam* dan *mutashābih.* Hal demikian ditujukan agar ditemukan suatu pandangan para mufasir terkait ayat dalam Alquran yang dapat dikategorikan sebagai ayat *muḥkam* dan *mutashābih.*[55] Dari sini, dapat diketahui adanya persamaan dan perbedaan para mufasir dalam

---

[53]Lebih lengkapnya silahkan baca, Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an* (Yogyakarta: LSQ al-Rahmah, 2012). Pemetaan periodisasi yang dilakukan Mustaqim nampaknya menyisakan suatu pertanyaan mendasar. Pasalnya, pada peralihan abad pertengahan menuju abad modern-kontemporer mengalami jeda waktu dalam beberapa abad. Pada periode pertengahan berakhir pada abad 15 M, sedangkan periode modern-kontemporer dimulai pada abad 18 M. Artinya, abad 16 dan 17 M adalah masa periodisasi tafsir mengalami kemandekan. Tidak diketahui jelas alasannya mengapa, sebab Mustaqim tidak menyinggung terkait hal tersebut.

[54]Lihat, Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* jilid I (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīth, 1976), 32-363. Dari pembagian ini, dapat dipahami bahwa sejatinya ada dua periode menurut al-Dhahabī, yakni periode pra-kodifikasi; Nabi, Sahabat, Tabiin, bahkan Atbaut Tabiin, dan periode kodifikasi/pasca-kodifikasi.

[55]Penyertaan ayat-ayat lain yang dianggap *mutashābih* dapat dilihat selanjutnya dalam bab IV.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memilah ayat-ayat Alquran yang dianggap *muḥkam* dan *mutashābih,* baik dari mufasir periode klasik, pertengahan, maupun modern-kontemporer.

Berikut akan penulis kemukakan penafsiran para mufasir mengenai salah satu ayat yang dianggap *mutashābih* oleh Muḥammad Shaḥrūr. Salah satu ayat Alquran yang penulis maksudkan di atas adalah QS. Āli ‘Imrān (3): 14:

زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ

> Dijadikan indah pada (pandangan) manusia kecintaan kepada apa-apa yang diinginkan, yaitu: wanita-wanita, anak-anak, harta yang banyak dari jenis emas dan perak, kuda pilihan, binatang-binatang ternak, dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia, dan di sisi Allah-lah tempat kembali yang baik (surga).[56]

Dari ayat di atas, yang menjadi sorotan adalah kata *al-nisā’* dan *al-banīn.* Dua kata tersebut masih menyisakan sebuah permasalahan, apakah bermakna sebagaimana makna yang umum (perempuan dan anak laki-laki), ataukah bermakna lain jika didasarkan pada susunan redaksi dalam ayat tersebut. Jika demikian, maka ayat tersebut mengandung *mushkil,* sehingga dapat dikatakan sebagai ayat *mutashābih.*

Ibn ‘Abbās, sebagai mufasir yang masuk dalam periodisasi klasik, menafsirkan *al-shahawāt* dengan makna kelezatan. Hal ini kemudian dilanjutkan dengan makna *al-nisā’* sebagaimana dasarnya, yakni *al-imā’ wa al-nisā’*. Di samping itu, kata *al-banīn* juga dimaknai sebagaimana bentuk kata tersebut, yakni *al-‘abīd wa al-banīn.* Dari sini dapat dipahami bahwa Ibn ‘Abbās menganggap bahwa wanita dan anak merupakan objek kelezatan, yakni sebagai bagian dari bentuk sesuatu yang menjadi kesenangan manusia. Demikian juga mengantarkan

[56]DEPAG RI, *al-Qur’an Terjemahan*, 73.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pada sebuah anggapan bahwa *al-nisā'* dan *al-banīn* layak disejajarkan dengan harta yang dikumpulkan, berupa emas dan perak, kemudian kuda pilihan, binatang ternak: sapi, unta, dan kambing, dan tanaman-tanaman, sebagai keindahan dari sesuatu yang dicintai di dunia yang bersifat fana dan sesaat.[57]

Menurut al-Bayḍāwī, – ulama tafsir periode pertengahan – dalam karya tafsirnya *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl,* menegaskan bahwa Zat yang memberikan keindahan adalah Allah. Keindahan yang diberikan oleh Allah kepada manusia adalah sebagai bentuk cobaan (*balā'*) yang dijadikan sebagai lantaran menuju kebahagiaan akhirat bagi manusia yang mampu menjalaninya dengan keridaan Allah. Adapun *al-nisā', al-banīn, al-qanāṭīr, al-khayl, al-an'ām, al-ḥarth,* adalah bentuk *bayān* bagi syahwat. Artinya, al-Bayḍāwī dalam hal ini menyepakati bahwa *al-nisā'* dan *al-banīn* dimaknai wanita dan anak laki-laki.[58]

Masih dalam mufasir periode pertengahan, penafsiran lain dikemukakan oleh al-Qurṭubī. Diawalkannya kata *al-nisā'* dalam ayat tersebut dikarenakan wanita lebih banyak memperhias dirinya. Oleh sebab itu, yang demikian itulah merupakan perangai setan dan menjadi fitnah bagi laki-laki. Fitnah perempuan menurut al-Qurṭubī adalah bentuk fitnah yang paling parah dari segala sesuatu. Lebih lanjut beliau mengungkapkan bahwa wanita mempunyai dua bentuk fitnah, sedangkan *al-banīn* hanya memiliki satu bentuk fitnah. Di antara dua bentuk fitnah dari wanita adalah: *pertama,* memutus tali silaturahim. Sebab wanita akan menyuruh suaminya untuk memutus silaturahim dengan ibu dan saudara-

---

[57]Lihat, 'Abdullāh b. 'Abbās, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr ibn 'Abbās,* juz I (Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th), 44.

[58]Lihat, Nāṣir al-Dīn Abū Sa'īd 'Abd Allāh b. 'Umar al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl,* juz II (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1418 H), 8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

saudaranya.[59] *Kedua,* diuji dengan tuntutan untuk memenuhi harta, baik itu halal ataupun haram. Sedangkan bentuk fitnah dari anak adalah kebutuhan terhadap harta untuk memenuhi kebutuhan anak.[60] Tidak hanya itu, penafsiran-penafsiran semacam ini juga dapat dijumpai dari para mufasir seperti: Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī dalam *Tafsīr al-Jalālayn,*[61] Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam *Mafātīḥ al-Ghayb,*[62] al-Baghawī dalam *Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'ān,*[63] dan masih banyak yang lain.

Tidak berbeda dengan para mufasir yang telah dijelaskan sebelumnya, M. Quraish Shihab dalam tafsirnya – *Tafsir al-Misbah* – menuturkan bahwa penyebutan *al-nās* adalah diperuntukkan bagi semua manusia, baik laki-laki ataupun perempuan. Artinya, Allah memperindah kecintaan terhadap sesuatu yang dicintai bagi laki-laki dan perempuan. Hal tersebut berdasarkan gaya bahasa al-Qur'an yang cenderung mempersingkat uraian. Al-Qur'an juga sering tidak menyebut lagi kata atau penggalan kalimat jika dalam rangkaian susunan kalimat satu ayat telah ada yang mengisyaratkan kata atau penggalan kalimat yang tidak disebutkannya. Dalam istilah tata Bahasa Arab disebut *iḥtibāk.* Semisal dalam QS. Yūnus (10): 67:

---

[59]Asumsi penulis, pemutusan silaturahim suami terhadap ibu dan saudara-saudaranya bisa juga bukan secara serta merta putus dari segala hal. Akan tetapi dapat juga berbentuk menurunnya hubungan antara anak dengan ibunya dan saudara-saudaranya sebab tanggung jawab seorang anak terhadap istrinya untuk memenuhi segala hal yang dibutuhkan istrinya.

[60]Lihat, Abū 'Abdullāh Muḥammad b. Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān,* juz IV (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyah, 1964), 29.

[61]Lihat, Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, t.th), 67.

[62]Lihat, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb,* juz VII (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 H), 162.

[63]Abū Muḥammad Ḥusayn b. Mas'ūd al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'ān,* juz II (T.t: Dār Ṭayyibah li al-Nashr wa al-Tawzī', 1997), 14-15.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا

Dialah yang menjadikan malam bagi kamu supaya kamu beristirahat padanya dan menjadikan siang terang benderang.[64]

Kata "gelap" tidak disebutkan dalam ayat tersebut karena setelahnya telah disebutkan kata siang dengan sifatnya yang terang benderang. Jadi, maksud dari ayat di atas adalah Allah menjadikan bagi kamu malam yang gelap supaya dijadikan beristirahat dan siang yang terang benderang supaya kamu mencari anugerah Allah. Hal demikian ini juga yang terjadi dalam QS. Āli 'Imrān (3): 14. Redaksi ayat yang hanya menyebutkan *al-nisā'* dan *al-banīn* bukan berarti hanya terbatas pada wanita dan anak laki-laki saja. Akan tetapi berlaku menyeluruh, baik wanita atau laki-laki dewasa, juga anak-anak kecil laki-laki dan perempuan. Sehingga maksud dari ayat tersebut adalah *Dijadikan indah bagi manusia seluruhnya kecintaan kepada aneka syahwat, yaitu wanita-wanita bagi pria, dan pria-pria bagi wanita, serta anak-anak laki-laki dan anak-anak perempuan.* Selain itu, alasan lain mengapa redaksi ayat di atas hanya menyebutkan kata *al-nisā'* dan *al-banīn* adalah karena demi memelihara kehalusan perasaan wanita dan ketika itu juga masyarakat Arab masih sangat mendambakan kehadiran anak laki-laki, karena menurut mereka kehadiran anak perempuan hanyalah menciptakan aib bagi mereka.[65]

Dengan demikian, dari pemaparan yang telah dijelaskan di atas, terkait penafsiran ayat 14 dari surat Āli 'Imrān, para mufasir menafsirkan kata *al-nisā'* dengan makna "wanita" dan kata *al-banīn* dengan makna "anak laki-laki", meskipun dari mufasir kontemporer sekalipun, seperti M. Quraish Shihab. Hal ini

[64]DEPAG RI, *al-Qur'an Terjemahan,* 309.
[65]Lihat, M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, jilid I (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 31-34.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berbeda halnya dengan penafsiran yang dilakukan oleh Shaḥrūr yang akan penulis paparkan dalam bahasan selanjutnya.

Berdasarkan pada paparan di atas, para mufasir sepakat bahwa QS. Āli ‘Imrān ayat 14 tersebut tidak mengandung suatu hal yang *mushkil*. Artinya, ayat tersebut mempunyai makna yang jelas. Maka, dengan ini dapat dikatakan bahwa ayat tersebut merupakan ayat yang *muḥkam*, bukan *mutashābih.*

Mengacu pada paparan di atas, barometer penentuan *muḥkam* dan *mutashābih* dapat ditentukan melalui kejelasan makna yang terangkai dalam susunan lafal-lafal ayat Alquran. Ketika sebuah ayat dapat diketahui maksud dan maknanya melalui tekstual ayat secara jelas, maka ayat tersebut merupakan ayat yang *muḥkam*. Bisa juga sebuah ayat diketahui maksud dan maknanya melalui takwil ketika lafal yang ada memiliki beragam makna. Sebaliknya, ketika suatu ayat tidak dapat dipahami oleh manusia, dan hanya diketahui oleh Allah, maka ayat tersebut merupakan ayat *mutashābih.*[66]

Permasalahan *mutashābih* tidak hanya cukup sampai di situ. Nilai ke-*mushkil*-an ayat dapat berbeda-beda sesuai dengan kedalaman pembacaan seorang mufasir. Ketika ayat *mutashābih* secara sederhana dimaknai sebagai ayat yang mengandung *mushkil* dalam tataran maknanya, maka tingkat keilmuan seseorang juga dapat menentukan pengkategorian ayat *muḥkam* dan *mutashābih* berdasarkan subjektivitas pembaca. Tidak heran – sebagaimana yang telah penulis kemukakan di awal – al-Zamakhsharī memiliki kriteria *muḥkam* dan *mutashābih* berdasarkan ideologi yang ia anut, meskipun pada kenyataannya, pandangan al-Zamakhsharī

[66]Ibrāhīm al-Nu‘mah, *‘Ulūm al-Qur’ān* (t.t.: t.p., 2008), 77.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tersebut menuai banyak kritikan dari para mufasir dan para pengkaji Alquran yang tidak sepaham dengannya dalam ranah ideologi.

Selain itu, sudut pandang yang dipakai mufasir dalam memahami Alquran juga mengandung dampak yang sangat signifikan. QS. Āli ‘Imrān ayat 14 di atas, secara literal memang tidak ada yang *mushkil*, namun ketika dibenturkan dengan status derajat wanita, maka seakan ayat tersebut sangat mendeskriditkan wanita. Sebab ayat tersebut “terkesan” menjadikan wanita sebagai objek kolektif kesenangan syahwat. Hal ini akan sangat bertentangan dengan prinsip ajaran Islam yang tertera dalam Alquran untuk mengangkat derajat seorang wanita. Oleh karena itu, perlu adanya pemaknaan ulang terhadap ayat di atas.[67]

Dengan demikian, dapat penulis simpulkan bahwa *mutashābih* menurut mufasir klasik ialah ayat yang mengandung suatu *mushkil* yang hanya dapat diketahui oleh Allah makna dan maksudnya. Ini berkutat pada sifat-sifat Allah, sifat hari kiamat, huruf *muqāṭa‘ah,* dan sejenisnya. Selanjutnya, mufasir periode pertengahan melebarkan makna *mutashābih.* Pada periode ini, penafsiran sangat kental dengan dominasi kefanatisan mazhab. Maka, ayat-ayat yang tidak sepaham dengan ideologi yang mereka anut dianggap sebagai ayat *mutashābih* karena mengandung *mushkil,* sehingga perlu adanya penakwilan. Hal demikian sebagaimana yang dilakukan oleh al-Zamakhsharī. Adapun ulama periode modern-kontemporer melihat sisi ayat *mutashābih* dari sudut pandang kontekstual. Semangat dalam menerapkan Alquran *ṣālīh li kulli zamān wa makān* telah merubah paradigma pemahaman terhadap sebuah penafsiran. Artinya,

[67]Pemaknaan seperti ini dapat dilihat dalam Muḥammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān* (Damaskus: al-Ahālī li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1990), 638-644.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penafsiran-penafsiran yang telah dilakukan oleh mufasir masa lampau yang tidak lagi dapat diterapkan berdasarkan konteks saat ini, perlu direkonstruksi. Pembacaan terhadap *rūḥ al-ma'ānī* Alquran harus selaras ketika diterapkan pada masa ini. Maka, bukan suatu yang aneh apabila mereka menganggap ayat Alquran yang secara literal "seakan" tidak sejalan dengan prinsip ideal moral kontekstual sebagai ayat *mutashābih* dan perlu dilakukan kajian pemaknaan yang lebih mendalam.[68]

[68]Prinsip-prinsip pemikiran tersebut dapat dilihat melalui pemikiran-pemikiran ulama modern-kontemporer, seperti Muḥammad 'Abduh, Fazl al-Raḥmān, Muḥammad Shaḥrūr dan lain sebagainya dalam karya-karya mereka.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB III

MUḤAMMAD SHAḤRŪR DAN INTELEKTUALITASNYA

A. Biografi dan *Riḥlah* Intelektualitas Muḥammad Shaḥrūr

Muḥammad Shaḥrūr merupakan salah satu tokoh Islam abad 20 yang terbilang kontroversial. Ia lahir pada 11 April 1938 di kota Damaskus. Ia lahir dari keluarga yang sederhana. Ayahnya bernama Dayb b. Dayb Shaḥrūr, sedangkan ibunya bernama Ṣiddīqah binti Ṣāliḥ Filyūn.[1] Dalam perjalanan hidupnya, Shaḥrūr dikaruniai lima orang anak: Ṭāriq, al-Layth, Bāsil, Maṣūn, dan Rīmā, dari hasil pernikahannya dengan 'Azīzah.[2]

Shaḥrūr terlahir dari keluarga yang murni berkebangsaan Damaskus, Syiria.[3] Ia dibesarkan dalam lingkungan keluarga yang memiliki pola berpikir kritis dalam beragama. Ayah Shaḥrūr – Dayb b. Dayb Shaḥrūr – telah banyak membentuk karakter anaknya. Ia merupakan seorang yang berwajah agamis dengan pakaian keislaman khas Timur Tengah, namun ia memiliki pola pikir yang modern dan sadar terhadap realitas kehidupan yang dihadapinya. Ia juga telah menanamkan ajaran kepada anaknya – Shaḥrūr – bahwa kejujuran, kerja, dan mengikuti hukum alam tidak kalah penting dengan beribadah kepada Tuhan.[4]

Semasa kecil, Shaḥrūr tumbuh dan berkembang dalam lingkungan yang sangat mendukung dalam mengembangkan ilmu pengetahuan. Dalam sejarah,

---

[1]Muḥammad Shaḥrūr, *Dirāsah Islāmiyyah Mu'āṣirah fī al-Dawlah wa al-Mujtama'* (Damaskus: al-Ahālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1994), halaman persembahan (*ihdā'*).

[2]Muḥammad Shaḥrūr, *al-Īmān wa al-Islām al-Manzūmah al-Qiyam* (Damaskus: al-Ahālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1996), halaman persembahan (*ihdā'*).

[3]Kurdi (dkk), *Hermeneutika Alquran dan Hadis* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), 287.

[4]Dale F. Eickelman, *The Qur'an, Morality, and Critical Reason: The Essential Muhammad Shaḥrūr* (Leiden: Brill, 2010), 502.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Syiria yang *notabene* menjadi negara tempat Shaḥrūr lahir, merupakan negara yang memiliki pengaruh luar biasa besar dalam belantika pemikiran dunia Islam. Baik sosial, politik, budaya, maupun intelektualitas. Di negara ini juga banyak pemikir muslim yang terlahir, seperti Muṣṭafā al-Sibā'ī, seorang ahli hadis. Selain itu, juga banyak pemikir-pemikir muslim lain yang mempunyai pengaruh besar dalam kajian-kajian ke-Islam-an.[5]

Perhatian Syiria terhadap dunia pendidikan sangat baik. Terbukti dari banyaknya beasiswa yang diberikan kepada para siswa. Muḥammad Shaḥrūr termasuk salah satu dari sekian banyaknya siswa yang mendapat beasiswa dari pemerintah. Dalam data yang diperoleh Mustaqim, yang dituangkan dalam karya disertasinya pada tahun 2010, prosentase yang tidak buta huruf di Syiria mencapai 75% dari total jumlah penduduk Syiria. Di sana juga terdapat empat universitas ternama, yakni Universitas Damaskus, Universitas Aleppo, Universitas Teshreen, dan Universitas al-Ba'ath. Iklim akademiknya pun sangat kondusif dengan jumlah sekitar 53.300 mahasiswa yang sedang menempuh pendidikan di perguruan tinggi. Tidak menutup kemungkinan bahwa jumlah tersebut mengalami perkembangan pada tahun ini. Kondisi seperti inilah yang sangat mendorong dan memberi motivasi kepada Shaḥrūr atas karir akademiknya.[6]

Shaḥrūr mengawali karir intelektualnya dengan menempuh pendidikan di tingkat dasar dan menengah di lembaga pendidikan 'Abd al-Raḥmān al-Kawākibī, Damaskus, hingga tamat pada 1957. Setelah itu, ia memperoleh beasiswa program diploma dari pemerintah setempatdi bidangTeknik Sipil di Moskow (Uni Soviet),

[5]Lihat, Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LkiS, 2010), 93.
[6]Lihat, Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan berhasil menyelesaikanya pada tahun 1964.[7] Seusai dari Moskow, pada tahun 1967, ia memperoleh kesempatan untuk melakukan penelitian di Imperial College di London Inggris. Akan tetapi tidak lama kemudian ia kembali ke negara asalnya karena terjadi perang antara Suriah dan Israil yang memutuskan hubungan diplomatik antara Suriah dengan Inggris.[8]

Berdasarkan data yang penulis peroleh dari Mustaqim, yang dikutip dari M. Aunul Abied Shah dalam *Islam Garda Depan,* pada tahun 1968, Shaḥrūr memutuskan pergi ke Dublin Irlandia untuk melanjutkan studinya di tingkat magister dan doktoralnya di Ireland National University. Dalam waktu yang singkat, tepatnya pada tahun 1969 ia mampu meraih gelar *Master of Science,* dan pada tahun 1972 ia menyelesaikan program doktoralnya.[9]

Gelar doktor yang diperoleh Shaḥrūr dengan spesialisasi Mekanika Pertahanan dan Fondasi mengantarkan ia diangkat menjadi tenaga pengajar mata kuliah Mekanika Pertahanan dan Geologi pada almamaternya. Bersama beberapa rekannya di Fakultas membuka Biro Konsultasi Teknik. Ia juga pernah menjadi tenaga ahli pada al-Saud Consult Kerajaan Saudi Arabia pada tahun 1982-1983.[10]

Pada saat di Dublin, di samping ia menekuni bidang keilmuan Teknik Sipil, ia juga mulai berkenalan dan menekuni bidang-bidang keislaman. Sejak saat itulah Shaḥrūr mulai mengkaji al-Qur'an secara lebih serius dengan pendekatan teori linguistik, filsafat, dan sains modern. Ia bahkan kemudian menulis beberapa buku dan artikel tentang pemikiran keislaman. Ketertarikan Shaḥrūr terhadap

---

[7]Muḥāmī Munīr Muḥammad Ṭāhir al-Shawwāf, *Tahāfut al-Qirā'ah al-Mu'āṣirah* (Cyprus: al-Shawwāf li al-Nashr wa al-Dirāsāt, 1993), 29-30.

[8]Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 94.

[9]Lihat, Ibid., 94-95.

[10]Muḥammad Shaḥrūr, *Epistemologi Qurani*, terj. M. Firdaus(Bandung: Marja, 2015), 5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kajian keislaman, terlebih al-Qur'an, sedikit banyak berawal dari pertemuannya dengan teman yang sekaligus gurunya, Ja'far Dakk al-Bāb, saat ia menempuh studi di Dublin. Shaḥrūr banyak belajar tentang linguistik, filsafat, dan al-Qur'an, pada Ja'far.[11] Berkat kesungguhannya dalam mengkaji al-Qur'an dan filsafat bahasa, ia berhasil menulis karya ilmiah yang tidak hanya monumental, akan tetapi juga kontroversial, yakni *al-Kitāb wa al-Qur'ān.* Hasil karya tersebut sesungguhnya merupakan hasil evolusi dan pengendapan pemikiran Shaḥrūr yang cukup lama, kurang lebih 20 tahun.[12]

B. *Setting* Sosial-Keagamaan Muḥammad Shaḥrūr

Sebelum sampai pada keahliannya di bidang ilmu-ilmu keislaman dan menjadi seorang pemikir kajian Islam, sebagaimana yang telah dijelaskan dalam karyanya, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, ia menempuh beberapa fase. *Pertama*, berkutat pada tahun 1970 hingga 1980. Fase ini terjadi ketika ia berada di Dublin. Masa ini merupakan masa-masa *murāja'āt* (meninjau ulang) terhadap warisan pemikiran ulama kuno dan sekaligus peletakan dasar metodologi dalam memahami Alquran. Namun, ia merasa gagal dalam mengembangkan kajian keislaman karena belum bisa lari dan menghindar dari bayang-bayang pemikiran tradisional yang begitu hegemonik. Setiap teori yang dibangun oleh ulama tradisional dianggap sebagai sebuah kebenaran final. Namun, ia juga merasa bahwa hal tersebut akan menyebabkan mandeknya pemikiran keislaman.

---

[11]Lihat, Ibid., 95-96. Bandingkan dengan Muḥammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah* (Damaskus: al-Ahālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1990), 47.

[12]Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 96.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Shaḥrūr melihat bahwa hal tersebut bersumber dari hukum Islam yang diformat melalui pemikiran keislaman klasik, baik melalui mazhab-mazhab fikih maupun teologi cenderung dianggap sebagai teologi (*al-'aqīdah*). Oleh karena itu, menurutnya, harus ada keberanian intelektual untuk mengembangkan pemikiran baru sesuai dengan tuntutan perkembangan zaman. Sebab, apa yang telah diyakini dan dianggap benar selama ini, sangat mungkin justru sama sekali adalah sebuah kekeliruan. Hal ini tergambar pada keyakinan selama berabad-abad bahwa bumi menjadi pusat tata surya dan matahari mengelilingi bumi (*geosentris*). Namun, pada kenyataannya teori itu tertolak setelah adanya teori *heliosentris* yang dicetuskan oleh Galileo dan Copernicus.[13]

Dalam kesejarahan pembaharuan pemikiran Islam, Shaḥrūr bukanlah orang pertama yang memandang bahwa perlu adanya rekonstruksi kajian-kajian keislaman. Amin al-Khūlī pernah mengatakan bahwa awal dari suatu pembaharuan pemikiran adalah dengan membunuh pemahaman lama.[14] Hal ini berarti, untuk menciptakan sebuah pemikiran baru, harus berani menanggalkan teori lama yang sudah mapan. Dari sini, akan tercipta pergeseran paradigma. Sebuah ilmu pengetahuan atau teori yang sudah mapan, akan menjadi *normal science* dan akan terus berkembang melalui kajian-kajian selanjutnya sehingga memunculkan anomali-anomali. Berangkat dari hal ini, muncullah sebuah revolusi ilmu pengetahuan (*scientific revolution*) yang akan menciptakan paradigma baru. Namun, pada fase pertama ini, Shaḥrūr belum mampu melepaskan dirinya dari belenggu ketaklidan pada *normal science*.

---

[13]Lihat, Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān,* 46-47.

[14]Amin al-Khūlī, *Manāhij al-Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1961), 302.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kedua, tahun 1980-1986 adalah fase lanjutan dari fase pertama. Pada fase ini, Shaḥrūr secara tidak sengaja bertemu kembali dengan Ja‘far Dakk al-Bāb di Dublin. Shaḥrūr mengungkapkan bahwa pertemuan mereka pertama kali terjadi saat keduanya menempuh pendidikan di Moskow. Ia belajar teknik sipil, sedangkan Ja‘far belajar ilmu linguistik. Pada pertemuan kedua inilah, Shaḥrūr lebih menekuni keilmuan bidang keislaman, terlebih ilmu bahasa, filsafat, dan pemahaman Alquran, di bawah bimbingan Ja‘far. Selain itu, ia juga diperkenalkan oleh Ja‘far teori linguistik al-Farrā‘, Abū ‘Alī al-Fārisī, Ibn Jinnī, serta Abd al-Qāhir al-Jurjānī. Dari kajian-kajian tersebut, Shaḥrūr menemukan teori-teori baru tentang kajian keislaman. Ia juga menemukan suatu kesimpulan bahwa sesungguhnya tidak ada sinonimitas di dalam Alquran. Menurutnya, suatu kata bisa saja maknanya hilang seiring dengan berjalannya waktu dan hadir dengan makna baru yang berbeda dengan makna sebelumnya.[15]

Salah satu kata yang dapat menunjukkan adanya pergeseran makna pada kata tersebut adalah semisal kata *ṣalāh* (shalat). Kata shalat pada mulanya diartikan “doa” oleh bangsa Arab. Namun, setelah kata tersebut dimasukkan dalam term yang sangat pokok dalam ajaran Islam, kata *ṣalāh* bergeser kepada suatu makna yang lebih khusus dan spesifik, yakni serangkaian aktivitas yang diawali dengan takbir dan diakhiri dengan salam.[16]

Setiap kata memiliki makna yang berbeda-beda. Oleh sebab itulah tidak ada sinonimitas, meski ada ketumpangtindihan antara satu kata dengan kata lainnya. Adanya ketumpangtindihan kata tersebutlah yang membuat orang

[15]Lihat, Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān,* 22, 44, 47.

[16]Mia Fitriah Elkarimah, “Kajian Asinonimitas al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu‘āṣirah”, *Jurnal Bahasa Lingua Scientia.* Vol. 9. No. 1 (Juni, 2017), 108.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menganggap bahwa suatu kata dengan kata lainnya memiliki makna yang sama. Selain itu, anggapan adanya sinonimitas terhadap suatu kata dapat mempercepat pemahaman seseorang terhadap makna baru yang dikaitkan dengan makna yang sudah dikenal oleh masyarakat.[17]

Maka, tidaklah heran jika Shaḥrūr merumuskan suatu konsep yang membedakan antara *al-kitāb, al-Qur'ān, al-furqān, al-dhikr, umm al-kitāb* yang tentunya sangat berimplikasi pada penafsiran Alquran secara teoretis. Ia juga menganggap penting untuk merekonstruksi serangkaian kata yang dianggap sebagai sinonim oleh mayoritas ulama, seperti kata *imra'ah-unthā, walad-ibn, insān-bashar, fu'ād-qalb,* dan lain sebagainya, sebab kata-kata tersebut memiliki arti, fungsi, dan maksud yang berbeda-beda dalam setiap penggunaannya.

Selain itu, dalam memaknai ayat Alquran, hal pertama yang dilakukan Shaḥrūr adalah dengan mengumpulkan ayat-ayat yang setema kemudian dilakukan sebuah analisis dengan memperhatikan hubungan antar ayat. Metode ini ia sebut sebagai metode *tartīl.* Melalui teori-teori linguistik tersebut, Shaḥrūr berhasil melepaskan diri dari ketundukannya pada teori yang telah dirumuskan oleh ulama tradisional dan berhasil melakukan *murāja'āt* (tinjauan ulang) terhadap ayat-ayat al-Qur'an setelah sebelumnya ia mengalami kegagalan.[18]

Ketiga, adalah fase terakhir terjadi pada tahun 1986-1990. Fase ini merupakan fase sistematisasi dan rasionalisasi karyanya *al-Kitāb wa al-Qur'ān* dari bab satu ke bab-bab lainnya. Selama kurang lebih empat tahun melakukan sistematisasi dan rasionalisasi tersebut, maka gagasan dan pemikirannnya

[17]Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa* (Jakarta: Gramedia, 2006), 34.
[18]Lihat, Ibid., 47-48.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjadi utuh, dan berhasil menerbitkan karya yang monumental di bidang kajian keislaman, yakni *al-Kitāb wa al-Qur'ān.* Ia mengaku dalam penyelesaian kitab tersebut dibantu oleh Ja'far Dakk al-Bāb, seorang teman yang sekaligus menjadi gurunya dalam bidang kebahasaan dan banyak mempengaruhi pemikirannya.[19]

Berangkat dari kemodernan pemikiran Muḥammad Shaḥrūr yang tetap berpijak pada Alquran, menjadikan ia berpredikat sebagai pemikir Islam yang reformis-moderat. Sebuah aliran yang menjadi perpaduan antara aliran tradisionalis-konservatif atau literalis-skripturalis dengan progresif-sekularis. Jika aliran tradisionalis-konservatif sangat berpegang ketat pada pemikiran masa lalu (*turāth*), maka aliran aliran progresif-sekularis adalah kebalikannya yang berpegang teguh dan menyerukan sekularisme dan menolak warisan Islam.[20]

Aliran tradisionalis-konservatif ingin mengajak kembali pada perilaku ulama salaf, yaitu mereka yang hidup dalam tiga periode pertama, yakni: sahabat, *tābi'īn*, dan *atbā' al-tābi'īn*. Aliran ini sangat yakin bahwa apa yang baik di zaman Nabi Muhammad (abad VII M.) juga baik untuk semua orang yang beriman di semua zaman. Selain itu, kelompok ini menganggap bahwa argumentasi harus jelas dari Alquran dan hadis. Penggunaan rasio harus sesuai dengan Alquran dan hadis yang sahih. Oleh karena itu, posisi akal dalam aliran ini hanyalah sebatas pendukung semata. Pola pikir seperti ini disebut oleh Muḥammad 'Ābid al-Jābirī sebagai cara berpikir *bayānī* (deduktif).[21]

---

[19]Lihat, Ibid., 48.

[20]Baca lengkapnya dalam Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 110-114.

[21]Muḥammad 'Ābid al-Jābirī membagi klasifikasi formasi nalar Arab kepada tiga bagian, yakni *bayānī, 'irfānī, dan burhānī.* Untuk lebih detailnya silahkan baca Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 1989). Baca

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sebagaimana yang telah disinggung di atas, berbeda dengan aliran tradisionalis, aliran progresif ingin memisahkan antara agama dengan negara. Aliran ini menganggap bahwa agama akan menjadi penghambat bagi sebuah perkembangan negara, oleh karenanya agama tidak dapat dibawa ke ranah kenegaraan. Mereka mengacu pada perkembangan Barat. Mereka beranggapan bahwa Barat bisa maju karena Barat menggantikan kekuasaan agama dengan rasio. Jika Islam ingin maju, maka hal itu juga harus diterapkan dalam Islam.[22]

Mengacu pada yang penulis sampaikan di muka, Shaḥrūr berada pada posisi tengah antara dua aliran di atas. Hal ini berdasarkan apa yang telah dikemukakan oleh Shaḥrūr. Menurutnya, kembali kepada Alquran adalah menjadikan Alquran sebagai basismoral-teologis dalam menyelesaikan problem kehidupan manusia dengan cara melakukan pembacaan atas kitab suci tersebut secara kontemporer. Artinya, pembacaan atas Alquran harus dilakukan dengan mempertimbangkan konteks kekinian. Di samping merujuk pada *turāth* (Alquran), memperhatikan konteks yang berkembang di masa kekinian sangatlah penting. Dengan semikian, Alquran dapat berlaku di lintas masa (*ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*).[23]

Shaḥrūr mengkritik dua aliran tersebut, baik tradisionalis maupun progresif. Menurutnya, kesalahan yang dilakukan oleh aliran tradisionalis terletak pada dua hal: *Pertama,* mereka menjadikan *turāth* (interpretasi atas Alquran) dalam arti yang sangat sempit dan terbatas pada ruang dan waktu. *Kedua,* mereka

---

juga Muḥammad ʻĀbid al-Jābirī, *Bunyah al-ʻAql al-ʻArabī: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah li Nuẓūm al-Maʻrifah li al-Thaqāfah al-ʻArabiyyah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-ʻArabī, 1991).

[22]Lihat, Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer,* 112-113.

[23]Lihat, Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān,* 33-35.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menyakralkan *turāth* (interpretasi ulama salaf), padahal mereka manusia yang tidak menutup kemungkinan adanya kekeliruan. Adapun kesalahan yang dilakukan oleh aliran progresif terletak pada anggapan mereka yang menjadikan agama (Alquran) sebagai penghambat perkembangan. Nyatanya, mereka pun tidak berhasil menciptakan sebuah modernitas kepada masyarakat. Menurut Shaḥrūr, Alquran mampu menyelesaikan segala problem kekinian yang berkembang di tengah masyarakat jika dipahami secara kontekstual, sebab Alquran sesungguhnya akan relevan di segala zaman.[24]

Dari sini dapat dilihat bahwa upaya-upaya yang dilakukan, tampak ada dua keinginan yang dimiliki Shaḥrūr; *Pertama*, keinginan menempatkan hasil pemikiran ulama terdahulu dengan semestinya. Dengan kata lain, menurutnya bahwa ijtihad yang dilakukan ulama terdahulu mempunyai nilai keberlakuan sesuai dengan konteks dan masanya. Maka, generasi yang hidup sekarang harus melakukan upaya ijtihad sendiri sesuai dengan kondisi dan situasi saat ini. *Kedua*, keinginan untuk menerapkan ajaran Islam yang sesuai dan cocok untuk seluruh tempat dan zaman. Berkaitan dengan ini, ia melakukan pembacaan terhadap Alquran dengan pendekatan ilmiah historis diambil dari aliran linguistik Abū ‘Alī al-Fārisī.[25]

Gagasan Shaḥrūr di atas merupakan sebuah upaya untuk melepaskan pandangan keislaman yang hanya berkutat dan kembali pada pemikiran-pemikiran ulama salaf yang memiliki konteks yang jauh berbeda dengan masa belakangan. Pun demikian, gagasan yang dicetuskan Shaḥrūr terhadap pemikiran-pemikiran

[24]Ibid.

[25]Mia Fitriah Elkarimah, “Pendekatan Bahasa Shaḥrūr dalam Kajian Teks Alquran”, *Deiksis*. Vol. 07. No. 02 (Mei, 2015), 142.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keislaman juga tidak terbebas dari adanya kritik ulama dan pemikir-pemikir kajian keislaman yang lain, terkhusus para pengkaji Alquran. Banyak aspek yang menjadi sasaran kritik terhadap pemikiran-pemikiran Shaḥrūr. Hemat penulis, hal demikian merupakan sebuah kewajaran. Tidak terdapat seorang tokoh yang terbebas dari kritik. Justru, dengan demikian akan menambah kekayaan intelektual kajian keislaman.

C. Shaḥrūr, Alquran, dan Modernitas

Dalam melakukan kegiatan penafsiran, Shaḥrūr menempatkan Alquran sebagai obyek penafsiran. Oleh karenanya, Shaḥrūr menyatakan bahwa umat Islam saat ini tidak harus terkungkung oleh hasil penafsiran para mufasir masa lalu. Sebab, penafsiran masa lalu merupakan produk historis yang mengandung kemungkinan yang tidak lagi sesuai dengan masa sekarang.[26] Dalam memahami Alquran, ia mengaplikasikan sikap bahwa seakan ia baru saja menerima Alquran langsung dari Nabi Muhammad.[27] Sikap tersebut ia tujukan untuk menyadarkan masyarakat muslim bahwa realita hidup sekarang berbeda dengan masa Nabi Muhammad. Maka, untuk membumikan adagium Alquran yang *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān,* adalah suatu keharusan untuk memahaminya dengan paradigma dan pemahaman kekinian, serta berpegang pada prinsip relevansi teks terhadap kontemporeritas.[28]

---

[26]Abdul Malik, "Tafsir Alquran Paradigma Integratif: Studi atas *Qirā'ah Alṭāniyyah* Muḥammad Shaḥrūr", *al-A'raf.* Vol. XIV. No. 1 (Januari, 2017), 124.

[27]Abdul Mustaqim (dkk.), *Studi Alquran Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 137.

[28]Lihat, Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān,* 44.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berlandaskan pada realitas kekinian, bagi Shaḥrūr, seorang mufasir harus terlebih dahulu melihat dan memetakan problem kajian keislaman kontemporer, mulai konfigurasi kajian, hingga kritik.[29] Sebagai suatu keniscayaan dari adanya kritik terhadap kajian keislaman kontemporer, terlebih kajian terhadap Alquran, muncul sebuah prinsip teoretis atas kritik tersebut. Sebagaimana yang disebutkan Mustaqim, ada tiga prinsip yang menjadi dasar pegangan Shaḥrūr dalam memaknai Alquran sekaligus mengkritisi penafsiran-penafsiran ulama terdahulu yang tidak lagi sejalan dengan masa sekarang, yakni prinsip diferensiasi kata; prinsip holistik (*tartīl*), kontekstualisasi penafsiran, otonomi teks; dan asinonimitas.[30]

Pembacaan-pembacaan yang berbasis pada realitas kekinian tersebut ia namakan *"qirā'ah mu'āṣirah*". Alasan yang ia bangun dalam penggunaan istilah *qirā'ah* adalah istilah tersebut cukup mewakili atas pembacaan teks agama yang turut memberikan andil terhadap realitas kekinian. Dengan demikian, pembacaan tersebut tidak terbatas pada pelafalan (*tilāwah*), melainkan pembacaan dengan memahaminya berdasarkan pada masa kekinian, bahkan memperhatikan kemungkinan-kemungkinan untuk masa yang akan datang.[31]

Dalam diskursus *Quranic studies*, tradisi Islam mengenal dua teori interpretasi terhadap teks Alquran, yakni tafsir dan takwil. Agar dua teori interpretasi ini tetap berkembang, maka kebutuhan pengembangan metodologi pembacaan menjadi sebuah keniscayaan. Proyek besar yang digagas oleh Shaḥrūr

---

[29]Abdul Malik, "Tafsir Alquran Paradigma Integratif, 124.

[30]Lebih detailnya, baca Abdul Mustaqim (dkk.), *Studi Alquran Kontemporer*, 135-163.

[31]Lihat, Muḥammad Shaḥrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: al-Ahālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2000), 117.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam memperbarui pembacaan teks agama terbangun dari semangat pemikir kontemporer yang ingin melahirkan teori pembacaan baru terhadap Alquran.[32] Iktikad tersebut terealisasi dalam karya besar Shaḥrūr terkait kajian keislaman yang berkutat pada kritik pemaknaan terhadap Alquran, yakni *al-Kitāb wa al-Qur'ān.*

Bagi Shaḥrūr, tidak ada tafsir yang sifatnya sakral. Tafsir dibuat dalam konteks waktu dan kesejarahan. Titik tekan waktu dan kesejarahan inilah yang menjadikan Shaḥrūr beranggapan bahwa masa kontemporer pun semestinya melahirkan tafsir yang berbeda dengan masa sebelumnya seiring dengan perkembangan keilmuan dan intelektualitas mufasir itu sendiri. Berbagai cabang keilmuan dapat dijadikan sebagai jalan yang membantu memahami ayat Alquran. Bagi Shaḥrūr, dikotomi keilmuan adalah hal yang tidak semestinya terjadi, karena hakikat keilmuan adalah bagaimana berpikir, dan hakikat pemikiran seorang muslim adalah bagaimana ia berusaha memahami kitab suci agamanya (Alquran). Oleh sebab itu, perlu adanya integrasi paradigma keilmuan sebagai jembatan dalam memahami Alquran dengan pemahaman yang relatif baru sesuai dengan keadaan yang terus berkembang.[33]

Dari sini dapat dipahami bahwa gagasan Shaḥrūr di atas merupakan upaya untuk menjembatani interaksi antara Alquran dengan keilmuan modern, termasuk ilmu-ilmu alam dan sosial. Oleh sebab itu, menurut Shaḥrūr, penafsir yang hidup di masa kontemporer harus memperhatikan dan menyadari hal-hal berikut:

---

[32]Abdul Malik, "Tafsir Alquran Paradigma Integratif, 125.
[33]Ibid., 126.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Keilmuan kontemporer hanyalah sebagai alat bantu dalam mengkaji Alquran yang tidak akan merubah sakralitas Alquran, sebab Alquran adalah kalam Allah yang tidak dapat berkurang dan berubah kesakralannya oleh pembacaan dan penafsiran manusia untuk memahaminya.
2. Akal dapat berperan aktif dalam menggali makna Alquran, sebab rasionalitas akal dapat mengintegrasikan realitas kekinian dengan pesan yang terkandung dalam Alquran.
3. Wahyu, akal, dan realitas merupakan tiga entitas yang saling terkait satu sama lain.[34]

Tiga prinsip di atas merupakan hal yang sangat penting dan harus ada dalam diri seorang mufasir sebagai kesadaran awal dalam memahami Alquran. Bermodal pada tiga prinsip di atas, seorang mufasir dapat mendialogkan antara Alquran dengan realitas yang berkembang di masa kontemporer. Selain itu, mufasir juga dapat menghasilkan sebuah penafsiran yang saling bersinergi dan terintegrasi antara Alquran dengan kehidupan sosial dan perkembangan ilmu pengetahuan. Jika demikian, maka sebagai keniscayaan, tafsir yang dihasilkan mampu mengatasi problematika yang sedang berkembang dan sedang dihadapi manusia, bukan sekedar mengulang-ulang tafsir yang telah mapan sebelumnya.[35]

---

[34]Ahmad Zaki Mubarok, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir Alquran Kontemporer Ala Shaḥrūr* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007), 168. Bandingkan dengan Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān,* 44-45.

[35]Abdul Malik, "Tafsir Alquran Paradigma Integratif, 127.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

D. Upaya Muḥammad Shaḥrūr dalam Menginterpretasi Alquran

Untuk mewujudkan pemahaman terhadap Alquran yang dapat berinteraksi dengan segala zaman, sebagaimana yang telah penulis singgung di muka, Shaḥrūr menawarkan dua sikap yang harus diambil seorang *interpreter* dalam menginterpretasi Alquran. *Pertama,* berposisi seperti sahabat yang belajar Alquran secara langsung kepada Nabi Muhammad. *Kedua,* berposisi layaknya sahabat yang baru saja ditinggal wafat Nabi Muhammad.[36] Penafsir yang mampu memposisikan dirinya dalam dua model tersebut, akan membangun sebuah kesadaran bahwa seakan Alquran baru saja ia terima dari Nabi. Dengan demikian, Alquran mampu diinteraksikan dan akan selalu relevan di segala konteks dan zaman.

Pembacaan baru Shaḥrūr ini berbeda dengan pembacaan konvensional yang kebanyakan merujuk pada otoritas-otoritas ahli tafsir klasik dengan penafsiran-penafsiran yang telah ada sebelumnya. Sebagaimana yang diungkapkan M. Firdaus, Shaḥrūr mendasarkan pembacaan barunya pada hal-hal berikut:[37]

1. Menggunakan analisa dari kajian bahasa Arab kontemporer yang diambil dari metode kebahasaan Abū ‘Alī al-Farīsī, Ibn Jinnī, dan ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī. Dalam kajian ilmu tafsir, pendekatan kebahasaan (linguistik) merupakan langkah awal untuk menggali makna Alquran yang terbatas pada redaksi statisnya. Oleh sebab itu, kajian kebahasaan merupakan kajian yang

[36]Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān,* 44.
[37]Shaḥrūr, *Epistemologi Qur’ani,* 15-16 (Pengantar Penerjemah).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

vital dalam memahami Alquran.[38] Hal ini juga telah diungkapkan oleh Ja'far Dakk al-Bāb dalam pendahuluan *al-Kitāb wa al-Qur'ān,* bahwa Shaḥrūr membangun dasar interpretasinya terhadap Alquran dengan menggunakan *manhaj* (metode) kebahasaan: *al-Manhaj al-tārīkhī al-'ilmī fī al-dirāsāt al-lughawiyah.*[39]Dari sini, tidak heran jika Shaḥrūr sangat memperhatikan kajian linguistik dan *scientific*dalam mengkaji makna-makna Alquran.

2. Berangkat dari penemuan terbaru dalam ilmu kebahasaan yang menggunakan pendekatan sinkronis dan menolak pendekatan lama yang bercorak diakronis. Pendekatan sinkronis dalam mengkaji bahasa kitab suci akan memberikan nuansa penafsiran yang istimewa, sebab ketika kita mendekati bahasa, termasuk dalam hal ini bahasa kitab suci dengan menggunakan pendekatan ini, maka kita harus mengandaikan bahwa bahasa hanya untuk kalangan orang Arab zaman dahulu, sebab pendekatan diakronis (historis) menyisakan anggapan bahwa bahasa mempunyai kandungan makna (aspek mental) yang instant, kontinyu, dan berlaku terus-menerus. Sebagai implikasinya, pemaknaan bahasa kitab suci yang dilakukan oleh para ahli tafsir abad ke-7, misalnya, akan tetap relevan untuk abad ke-20-an ini.

   Dua pendekatan kebahasaan tersebut – sinkronis dan diakronis – sejatinya tetap digunakan oleh Shaḥrūr. Namun, pada penentuan interpretasi makna Alquran lebih ia tekankan pada analisa sinkronis. Pada tataran analisa diakronis, Shaḥrūr meneliti kata dan menelusurinya dengan mengacu kepada kamus *Maqāyis al-Lughah* karya Ibn Fāris, yang jelas menolak sinonimitas.

[38]Lihat, Mubarok, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik,* 159.
[39]Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān,* 20.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kemudian, Shaḥrūr melakukan analisis sinkronis melalui analisis struktural dengan memahami makna kata dengan makna kata lainnya, karena menurutnya bahasa bersifat dinamis dan evolutif. Dalam analisa sinkronis, cara pandangnya sebagai orang yang bergelut dalam ilmu alam sangat mewarnai model analisanya.[40]

3. Jika Islam sesuai untuk setiap zaman dan waktu, maka kita harus mengasumsikan bahwa *al-Kitāb* turun untuk kita semua. Ia diperuntukkan untuk setiap generasi, baik itu generasi awal ataupun generasi setelah kita. Oleh sebab itu, maka pembacaan terhadap kitab suci harus disesuaikan dengan konteks dan tingkat pengetahuan setiap generasi tanpa melupakan bagaimana perkembangan historis penafsiran dari waktu ke waktu. Setiap produk penafsiran mempunyai temporalitas sendiri-sendiri, sehingga kita harus menyorotnya dari perspektif zamannya, bukan dengan perspektif sekarang atau perspektif masa lalu. Hasil-hasil penafsiran tidak mengandung unsur sakralitas sebagaimana yang dikandung oleh kitab suci tersebut. Jika terdapat kerancuan atau kesalahan dalam kitab-kitab tafsir, maka tidak perlu dilakukan sebuah penakwilan atas pernyataan mufasir tersebut sehingga pernyataannya dapat dikatakan benar. Sebab, hal demikian dapat menjerumuskan seseorang pada sakralisasi yang salah arah, sedangkan kesakralan ada pada kitab suci, bukan pada pemahaman penafsir.
4. Alquran bukan untuk Allah, karena bagaimanapun Allah tidak membutuhkan petunjuk atau memberikan informasi kepada Zat-Nya sendiri. Dengan

[40]Mia Fitriah Elkarimah, "Pendekatan Bahasa Shaḥrūr dalam Kajian Teks Alquran", 144.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

demikian kitab suci tersebut diperuntukkan untuk manusia. Maka, tentunya semua yang ada di dalam kitab suci bisa diketahui secara pasti dan bisa dijangkau oleh nalar manusia. Terlebih lagi jika dalam kenyataannya ternyata antara aktifitas berpikir tidak pernah bisa dilepaskan dari bahasa.

5. Allah menempatkan akal di tempat yang demikian tinggi, maka sebagai konsekuensinya: antara akal dengan wahyu tidak akan pernah ada pertentangan. Demikian juga tidak ada pertentangan antara wahyu dengan kebenaran realistis (kebenaran informasi dan dasar-dasar rasional pembentukan hukum).

E. Buah Karya Muḥammad Shaḥrūr

Selama Shaḥrūr menggeluti keilmuan di bidang kajian keislaman, ia telah banyak melahirkan gagasan-gagasan baru dalam kajian Islam, terlebih pemaknaan baru terhadap pesan-pesan Alquran. Di antara gagasan-gagasan tersebut, telah ia tuangkan dalam bentuk karyanya, baik berupa buku ataupun dalam bentuk artikel. Bahkan, sampai sekarang, ia juga masih aktif mendokumentasikan gagasan-gagasannya melalui akun *facebook*-nya.[41] Berikut merupakan buah karya Muḥammad Shaḥrūr dalam bentuk buku:

1. *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*

   Buku ini merupakan karya Shaḥrūr yang menjadi *master piece* atas karya-karyanya yang lain. Gagasan-gagasan metodologis tentang pembaharuan hukum Islam ia tuangkan dalam karyanya ini. Sebagaimana

[41]Akun dapat dikroscek melalui *facebook* dalam akun *al-Duktūr Muḥammad Shaḥrūr* (menggunakan tulisan huruf Arab). Dalam penelusuran penulisan, beliau sering meng-*upload* gagasannya ke *al-ṣafḥah al-rasmiyyah.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penuturannya, selama 20 tahun waktunya ia habiskan untuk merumuskan sebuah pemikiran yang baru untuk merekonstruksi hukum Islam yang ia nilai perlu adanya kajian ulang yang ia tuangkan dalam buku *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah* ini.

Buku *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah* adalah sebuah karya serius dalam penelitiannya. Buku ini merupakan studi komprehensif atas kitab suci Alquran yang dijadikan pegangan sekaligus sumber primer umat Islam dalam memahami agamanya, juga menggali hukum dan nilai-nilainya.[42]

Buku dengan tebal 119 halam selain sampul ini diterbitkan pada tahun 1990 oleh penerbit al-Ahālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī' di Damaskus. Selain berisi gagasan dan pemikiran-pemikiran Shaḥrūr, di akhir pembahasan, buku ini juga disertakan sebuah tulisan dari Ja'far Dakk Albāb, seorang pakar kebahasaan yang sekaligus menjadi teman dan guru Shaḥrūr dalam bidang kebahasaan yang ia beri judul *Asrār al-Lisān al-'Arabī.* Tulisan tersebut berisikan risalah-risalah terkait kebahasaan Arab selain juga berisi hasil ringkasan dan respon atas karya Shaḥrūr *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah.*[43]

2. *Dirāsāt Islāmiyyah Mu'āṣirah fī al-Dawlah wa al-Mujtama'*

Setelah menerbitkan karya pertamanya, selang empat tahun setelahnya Shaḥrūr menerbitkan buku ini, tepatnya pada tahun 1994 dengan penerbit

[42]Muḥammad Shaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin Dzikri (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007), xi (Pengantar Redaksi).

[43]Lihat *muqaddimah* Ja'far Dakk Albāb dalam *Asrār al-Lisān al-'Arabī* dalam Muḥammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān,* 741.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang sama dengan sebelumnya. Sesuai dengan judulnya, buku ini berisikan pandangan Shaḥrūr terhadap tema-tema sosial politik terkait persoalan kemasyarakatan dan kenegaraan. Gagasan dan pemikiran yang ia tuangkan dalam buku ini tetap berpijak pada metodologi yang ia tawarkan dalam buku sebelumnya. Dalam buku ini, ia membangun konsep keluarga, masyarakat, negara, dan tindakan kesewenang-wenangan (tirani) yang ia lihat dalam perspektif Alquran.

Berdasarkan yang ia ungkapkan, buku ini merupukan ulasan dan tanggapan atas karyanya yang pertama. Selain itu, ia juga menguraikan berbagai kritikan yang datang dari para kritikus atas karya pertamanya. Oleh karena itu, ia menanggapi balik kritikan yang datang dari para kritikus tersebut yang ia tuangkan dalam karya keduanya ini. Ia juga menuturkan bahwa dalam memahami *al-tanzīl al-ḥakīm* (Alquran) ia memiliki pembacaan dan pemahaman yang berbeda dengan para kritikus. Oleh sebab itu, sampai kapan pun tidak akan menghasilkan sebuah pemahaman yang sama dan bertemu pada satu titik pemahaman yang sejalan. Menurutnya, perbedaan tersebut dikarenakan mereka membangun konsepsi dasarnya dari keyakinan yang sudah mapan sebelumnya, tidak didasarkan pada ilmu pengetahuan, penelitian, dan rasionalitas.[44]

3. *Al-Islām wa al-Īmān: Manẓūmāt al-Qiyam*

Shaḥrūr merupakan seorang pemikir Islam yang dapat dibilang sebagai orang yang sangat produktif dalam melahirkan karya-karya di bidang

[44]Lihat, Muḥammad Shaḥrūr, *Dirāsāt Islāmiyyah Mu'āṣirah: al-Dawlah wa al-Mujtama'* (Damaskus: al-Ahālī wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1994), 32-46.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kajian keislaman. Terbukti dari beberapa hasil karya pemikirannya diterbitkan dalam rentan waktu yang berdekatan. *Al-Islām wa al-Īmān: Manẓūmāt al-Qiyam* merupakan karya ketiga Shaḥrūr di bidang kajian keislaman. Tetap dalam penerbit yang sama, karya ini terbit pada tahun 1996.

Berdasarkan pada prinsip pembaharuannya, ia menginginkan adanya pembacaan ulang terhadap konsepsi iman dan Islam yang telah dibangun oleh ulama terdahulu. Ia berhasil merekonstruksi beberapa hal mendasar dan penting dalam sistem akidah Islam. Dalam mengkaji konsepsi Islam dan iman, ia menggunakan metode *tartīl* sebagaimana yang ia lakukan dalam menulis karya pertamanya. Yakni, sebuah metode tematik dengan mengumpulkan seluruh ayat yang berkaitan dengan Islam dan iman sebelum ia mengkaji dan menganalisanya secara serius dengan pendekatan kebahasaannya, sehingga menghasilkan sebuah hasil yang sama sekali baru dari pembacaan ulama-ulama terdahulu. Termasuk dalam kajian dalam buku ini adalah berkenaan dengan kebebasan manusia, perbudakan, dan ritual ibadah yang terangkum dalam bahasan *al-'Ibād wa al-'Ābid.*[45]

4. *Nahw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah*

Kelanjutan dari buah pemikiran Shaḥrūr selanjutnya adalah sebuah buku yang membahas tentang kajian hukum fikih Islam dengan spesifik kajian terkait dengan fikih perempuan yang ia tuangkan dalam bab (*faṣl*) ketiga. Pada tahun 2000 buku ini diterbitkan dengan penerbit yang sama seperti sebelum-sebelumnya. Dalam buku yang berjumlah 383 halaman ini,

[45]Lihat, Muḥammad Shaḥrūr, *al-Islām wa al-Īmān: Manẓūmāt al-Qiyam* (Damaskus: al-Ahāli wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1996), 23-24.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Shaḥrūr juga mengungkapkan betapa pentingnya pembacaan kekinian (*qirā'ah mu'āṣirah*). Sebagaimana yang ia ungkapkan dalam halaman awal dalam karya ini (baca: *Tanwīh*), ia menuturkan bahwa buku ini merupakan penyempurnaan atas tiga karya sebelumnya.[46]

Terkait dengan hal tersebut, tidak heran jika dalam pembahasan buku ini memuat beberapa pembahasan yang telah ada dalam karya-karya sebelumnya. Namun, pembahasannya sebagai penyempurnaan atas pembahasan yang ada dalam karya lainnya. Beberapa pembahasan yang sempurnakan di antaranya adalah tentang hukum pakaian, *al-inzāl wa al-tanzīl,* waris, wasiat, *al-sunnah al-nabawiyyah*, dan lainnya. Hal yang menjadi bahasan dalam buku ini (*al-Fiqh al-Islāmī*) dapat kita jumpai dalam bab ketiga karya pertamanya, yakni *al-kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah.*

5. *Tajfīf Manābi' al-Irhāb*

Buku karya Shaḥrūr ini terbit pada tahun 2008 yang diterbitkan oleh dua penerbit, yakni *al-Ahālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'* Damaskus dan juga *Mu'assasah al-Dirāsāt al-Fikriyyah al-Mu'āṣirah* Beirut. Karya ini juga telah dialihbahasakan dalam bahasa Inggris dengan judul *Draining the Sources of Tyranny and Terrorism in the Islamic Culture.* Sebagaimana dalam sebelum ini, karya ini merupakan penyempurna bagi karya-karya Shaḥrūr terdahulu.

[46]Lihat, Muḥammad Shaḥrūr, *Nahw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah* (Damaskus: al-Ahāli wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2000), 15.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Secara spesifik, karya Shaḥrūr ini dapat dikatakan sebagai karya yang membahas tentang permasalahan jihad. Terbukti dalam isi pembahasan yang ada, karya ini secara mendalam membahas permasalahan *jihād, qitāl, al-amr bi al-ma'rūf wa al-Nahy 'an al-Munkar, al-walā' wa al-Barā',* dan permasalahan tentang orang yang murtad. Karya ini lahir karena kegelisahan Shaḥrūr terhadap pemaknaan-pemaknaan terhadap ayat-ayat Alquran tentang jihad, pembunuhan, orang murtad, yang dilakukan oleh kelompok-kelompok Islam radikal, terlebih sebagai respon terhadap tragedi kejahatan terorisme pada 11 September 2001 di Amerika.

Adanya ayat Alquran yang meredaksikan perang, pembunuhan, mati syahid, dan sejenisnya dipahami oleh mereka sebagai upaya jihad yang apabila mereka gugur maka akan mendapatkan jaminan surga. Mereka beranggapan bahwa orang murtad merupakan musuh Islam, oleh karenanya wajib untuk diperangi. Hal inilah yang menyebabkan adanya suatu teror yang kita pahami sebagai tindak kejahatan terorisme.

Pembacaan seperti itu menurut Shaḥrūr bukanlah sebuah kesalahan *al-Tanzīl* (baca: Alquran), akan tetapi lebih kepada sempitnya interpretasi yang mereka lakukan terhadap teks. Dalam buku ini, Shaḥrūr mengupas tuntas permasalahan tersebut dan melakukan kajian yang mendalam dan menyingkap *maqāṣid al-sharī'ah* yang terkandung dalam *al-Tanzīl.*[47]

Selain karya-karya popular dalam bentuk buku yang telah penulis sebutkan di atas, sebelumnya Shaḥrūr telah menghasilkan sebuah karya di bidang teknik,

[47]Lihat, Muḥammad Shaḥrūr, *Tajfīf Manābi' al-Irhāb* (Damaskus: al-Ahālī wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2008), 19-22.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seperti *al-Handasah al-Asasah* dan *al-Handasah al-Turābiyyah.* Di samping itu, Shaḥrūr juga telah menulis beberapa karya yang ia beri judul *Mashrū' Mīthāq al-'Amal al-Islāmī,* terbit pada tahun 1999; *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah,* jilid pertama, membahas tentang kisah-kisah dan kisah Nabi Adam As, diterbitkan di Beirut oleh Dār al-Sāqī pada tahun 2010 dengan tebal 359 halaman, sedangkan jilid kedua menceritakan kisah Nabi Nūḥ As. sampai kisah Nabi Yūsuf As. dengan tebal 286 halaman yang terbit pada tahun 2012; *al-Sunnah al-Rasūliyyah wa al-Sunnah al-Nabawiyyah: Ru'yah Jadīdah,* terbit pada tahun 2012 dengan tebal 229 halaman; *al-Dīn wa al-Sulṭah: Qirā'ah Mu'āṣirah li al-Ḥākimiyyah,* tebal 480 halaman yang terbit pada tahun 2014; dan pada tahun 2015 ia kembali menerbitkan buku *Umm al-Kitāb wa Tafṣīluhā: Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Ḥākimiyyah al-Insāniyyah,* dengan tebal 463 halaman.[48]

Tidak hanya karya dalam bentuk buku, Shaḥrūr juga aktif menulis dalam bentuk artikel-artikel dalam seminar atau media publikasi. Artikel-artikel tersebut di antaranya adalah *The Devine Text and Pluralism in Muslim Societies,* dalam Muslim Politic Report, 14 (1997), *Islam and the 1995 Beijing World Conference on Women,* dalam Kuwaiti Newspaper,[49] dan masih banyak lainnya.

---

[48]Disadur dari *mulakhkhaṣ li Mashrū' al-Duktūr Muḥammad Shaḥrūr al-Iṣlāḥī,* dalam https://blog.sens-public.org/maram/%D9%85. Diunduh pada 04 April 2019.

[49]https://www.suduthukum.com/2016/07/biografi-dan-karya-muhammad-syahrur.html?m=1. Diunduh pada 04 April 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB IV

AYAT-AYAT *MUḤKAMĀT* DAN *MUTASHĀBIHĀT* PERSPEKTIF MUḤAMMAD SHAḤRŪR

A. Prinsip Dasar *Muḥkamāt* dan *Mutashābihāt* Menurut Muḥammad Shaḥrūr

Shaḥrūr memiliki kriteria *muḥkamāt* dan *mutashābihāt* yang berbeda dengan mufasir-mufasir lain. Dalam akun *facebook*-nya, Shaḥrūr mengatakan bahwa ayat *muḥkamāt* merupakan ayat yang mengandung dalil-dalil haram dan halal, ayat yang sudah tetap, baik secara tekstual ataupun kandungannya, dan tidak lagi memerlukan ijtihad. Akan tetapi ayat *muḥkamāt* dapat dipahami dengan pembacaan yang berbeda yang dilakukan *interpreter* dengan berdasar pada konteks waktu dan tempat.[1] Bagi Shaḥrūr, ayat *muḥkamāt* tidak lagi dipahami sebagai ayat-ayat yang mengandung arti yang cukup jelas, sehingga tidak memerlukan penalaran panjang untuk memahaminya, akan tetapi ia pahami sebagai ayat yang berkenaan dengan *sulūk insānī* (prilaku manusia).[2] Oleh karena itu, pemaknaan terhadap ayat *muḥkam* dapat berubah-ubah sesuai konteks perkembangan *zamān wa makān.*

Dalam unggahan tersebut, Shaḥrūr mengutip surat al-Mā'idah ayat 38 (tentang orang yang mencuri harus dipotong tangan) sebagai contoh:

---

[1]Silahkan kroscek di akun *facebook* Muḥammad Shaḥrūr, *al-Duktūr Muḥammad Shaḥrūr,* yang diunggah pada 21 Februari 2015, pukul 21.00 WIB.

[2]Muḥammad Shaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermenutika Hukum Islam Kontemporer,* terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007), xiii-xiv (pengantar editor).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.[3]

Dari apa yang dikatakan Shaḥrūr itu, dapat dipahami bahwa ia menegaskan mencuri merupakan perbuatan yang buruk (*fawāḥish*). Oleh sebab itu, mencuri merupakan sebuah perbuatan yang haram jika dilakukan. Hal ini ia sandarkan pada surat al-A'rāf ayat 33:

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

Katakanlah: "Tuhanku hanya mengharamkan perbuatan yang keji, baik yang nampak ataupun yang tersembunyi, dan perbuatan dosa, melanggar hak manusia tanpa alasan yang benar, (mengharamkan) mempersekutukan Allah dengan sesuatu yang Allah tidak menurunkan hujjah untuk itu dan (mengharamkan) mengada-adakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui.[4]

Kaitannya dengan hal ini, ayat *muḥkamāt* merupakan ayat yang berkenaan dengan perintah dan larangan, halal dan haram, prilaku manusia, dan subjektif (manusia sebagai pelaku perbuatan).[5]

Mengacu pada paparan di atas, maka secara sederhana dapat dikatakan bahwa ayat *mutashābihāt* merupakan ayat yang menjadi negasi dari ayat *muḥkamāt.* Yakni, ayat yang tidak mengandung hukum halal dan haram, larangan dan perintah, akan tetapi ayat yang informatif, baik kisah para nabi atau hal lain yang mengandung informasi-informasi sebagai misi kenabian Muhammad, dan

[3]DEPAG RI, *Alquran Terjemahan* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), 161.
[4]Ibid., 220.
[5]Muḥammad Shaḥrūr, *Epistemologi Qur'ani,* terj. M. Firdaus (Bandung: Marja, 2015), 25-26 (pengantar penerjemah).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ayat yang mempunyai fungsi untuk membedakan yang *haq* (yang riil atau nyata)dan *bāṭil* (yang ilusi).[6]

Prinsip yang dibangun Shaḥrūr dalam menentukan ayat *muḥkamāt* dan *mutashābihāt* ini tidak terlepas dari pembagiannya terhadap istilah *al-Kitāb.* Shaḥrūr membagi *al-Kitāb* pada dua bagian, yakni *Kitāb al-Nubuwwah* dan *Kitāb al-Risālah. Kitāb al-Nubuwwah* ia sebut sebagai *al-Qur'ān,* yang mengandung ayat-ayat informasional sesuai dengan istilahnya, yakni berasal dari istilah *na-ba-a* (menginformasikan). Selain itu, ayat-ayat ini juga mengandung isyarat-isyarat hukum-hukum alam (*al-kawniyyah*). Bagi Shaḥrūr, karena ayat *mutashābihāt* ia pandang sebagai ayat yang bersifat informasional, maka ayat *mutashābihāt* masuk dalam lingkup *al-Qur'ān.* Dalam memahami ayat ini pun tidak membutuhkan sebuah penafsiran, akan tetapi ia membutuhkan sebuah penakwilan karena butuh adanya penalaran panjang untuk memahami pengetahuan-pengetahuan mengenai hukum-hukum *al-kauniyyah* yang tunduk pada pengetahuan relatif manusia. Berbeda halnya dengan *Kitāb al-Risālah,* yang mengandung pokok-pokok atau induk *al-Kitāb* (*Umm al-Kitāb*), berisi tentang hukum perintah dan larangan, yang mencakup masalah-masalah ibadah. *Kitāb al-Risālah* inilah yang disebut Shaḥrūr sebagai ayat-ayat *muḥkamāt.* Dalam memahaminya pun, cukup melalui penafsiran karena sudah tetapnya hukum perintah dan larangan yang bersifat objektif.[7]

---

[6]Lebih detailnya, lihat Muḥammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān,* 55-56.
[7]Lihat, Ibid., 51-61.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Penafsiran Muḥammad Shaḥrūr Terhadap Ayat-ayat *Muḥkamāt* dan *Mutashābihāt*

Telah penulis kemukakan sebelumnya, bahwa ayat *muḥkamāt* bagi Shaḥrūr merupakan ayat yang tetap membutuhkan sebuah penafsiran untuk menyingkap makna-makna yang terkandung di dalamnya. Meski ayat tersebut memiliki kejelasan makna, akan tetapi hal tersebut bukan berarti tidak terdapat perbedaan di antara para ulama dalam menyikapi dan memahaminya. Dalam konteks ini, ulama memiliki sudut pandang masing-masing dalam memahami ayat *muḥkamāt.* Alhasil, pemaknaannya pun berbeda-beda.

Dalam menyikapi ayat *mūhkamāt,* Shaḥrūr menerapkan teori *ḥudūd*-nya(teori batas). Yakni, adanya batas minimal (*ḥadd al-adnā*) dan batas maksimal (*ḥadd al-A'lā*). Hal demikian tidak terlepas dari pandangannya bahwa ayat *muḥkamāt* adalah ayat-ayat yang berkenaan dengan hukum-hukum perintah dan larangan.

Dalam penerapannya, ayat-ayat yang menjelaskan tentang hukum poligami memiliki dua aspek yang harus diperhatikan, yakni aspek kualitas dan aspek kuantitas. Selama ini, menurut Shaḥrūr, kebanyakan orang hanya memandang kebolehan poligami terbatas pada sisi kuantitasnya, yakni sebuah bilangan satu, dua, tiga, dan empat yang terdapat dalam QS. al-Nisā': 3:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا

Jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (jika kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi dua, tiga, dan empat. Kemudian jika kamu takut tidak dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

atau budak-budak yang kamu miliki. Demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.[8]

Batas-batas dalam sisi kuantitas, ayat di atas dipahami Shaḥrūr sebagai ayat yang menerangkan kebolehan hukum berpoligami dengan batas minimum satu dan batas maksimum empat. Penyebutan satu per satu bilangan dua, tiga, dan empat harus dipahami sebagai penyebutan bilangan bulat secara berurutan, sehingga tidak dapat dipahami sebagai bentuk penjumlahan dari dua + tiga + empat yang berjumlah sembilan. Maka, ketika seandainya ada larangan poligami, maka seseorang tetap diperbolehkan menikah dengan batas minimumnya, yakni satu. Namun, ketika poligami dibolehkan, dan seseorang menikah dengan empat wanita, maka ia tetap dalam batas hukum Tuhan yang diperbolehkan. Meski demikian, Shaḥrūr menganggap bahwa dibolehkannya menikah sampai dengan batas maksimum empat, merupakan sebuah bentuk jalan keluar dari keadaan yang memaksa, karena baginya prinsip dasar dari sebuah pernikahan adalah monogami jika melihat dari sisi kualitas yang harus diperhatikan.[9]

Allah membolehkan poligami selama tidak keluar dari batas-batas hukum-Nya yang tertera dalam ayat *ḥudūd.* Dalam konteks ayat poligami di atas, sejatinya merupakan bentuk perhatian Allah pada kepentingan janda dan anak-anak yatim. Sisi kualitas yang terkandung dalam permasalahan poligami pada ayat di atas adalah kepedulian. Ketika seseorang mampu menikahi tiga janda yang masing-masing memiliki anak, maka ia mempunyai tanggungjawab yang sangat besar untuk merawat istri pertama dan anak-anaknya dan tiga istri lain beserta

[8]DEPAG RI, *Alquran Terjemahan*, 111.
[9]Lihat, Muḥammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān,* 598.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

masing-masing anak yatim mereka. Dari sini muncullah sebuah kekhawatiran adanya sikap yang tidak adil di antara mereka. Ketika kekhawatiran itu muncul, maka ayat tersebut telah menginstruksikan *fa wāḥidatan* (cukup satu). Demikian yang harus diperhatikan dalam menyikapi ayat poligami di atas dengan memperhatikan batas-batas yang telah ditentukan menurut Shaḥrūr.[10]

Sampai di sini dapat dipahami bahwa ada yang berbeda dengan penafsiran Muḥammad Shaḥrūr. Penafsiran-penafsiran yang ia lakukan merupakan bentuk penafsiran yang dilakukan dengan mengontekstualisasikan dengan perkembangan masa yang ada. Tidak luput dari pemikiran kontemporer Shaḥrūr adalah ayat yang ia anggap sebagai ayat *mutashābihāt,* sebagaimana yang telah penulis singgung sebelumnya adalah QS. Āli ‘Imrān ayat 14.

زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ

> Dijadikan indah pada (pandangan) manusia kecintaan kepada apa-apa yang diinginkan, yaitu: wanita-wanita, anak-anak, harta yang banyak dari jenis emas dan perak, kuda pilihan, binatang-binatang ternak, dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia, dan di sisi Allah-lah tempat kembali yang baik (surga).[11]

Sebelum beralih pada penafsiran Shaḥrūr terkait QS. Āli ‘Imrān (3): 14 di atas, untuk mengantarkan pada analisis yang dilakukan Shaḥrūr dalam memaknai ayat tersebut, perlu kiranya penulis paparkan kajian terkait dua kata (*al-nisā’* dan *al-banīn*) yang menjadi fokus pemaknaan Shaḥrūr yang ia anggap perlu untuk dikaji ulang dan dianggap sebagai ayat *mutashābihāt.* Berikut merupakan sekilas kajian makna *al-nisā’* dan *al-banīn*:

---

[10]Lebih detailnya, silahkan lihat, Ibid., 598-602.
[11]DEPAG RI, *Alquran Terjemahan*, 73.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. *Al-Nisā'*

Alquran turun dalam kungkungan kebudayaan Arab pada waktu itu. Artinya, Alquran tidak dapat dilepaskan dengan konteks sosio-kultural masyarakat Arab. Melacak aspek kebahasaan bangsa Arab adalah salah satu hal yang menjadi sangat penting dalam memaknai Alquran. Termasuk dalam bagian ini adalah kata *al-nisā'*.Dari beberapa istilah yang digunakan Alquran, jika dibandingkan dengan lainnya, kata *al-nisā'* memiliki kekhususan tersendiri. Kata *al-nisā'* oleh ahli bahasa dan penafsir dipandang memiliki ambiguitas makna, antara bentuk plural dari kata *al-mar'ah* atau bentuk plural dari kata *al-nasī'*.[12]

Ibn Manẓūr menjelaskan dalam kamus *Lisān al-'Arab* bahwa kata tersebut – *nisā'* – yang terdiri dari tiga bentuk huruf: ن–س–ء, memiliki dua pengertian, yaitu: terlambat dan bertambah, seperti pada ungkapan "نسئت المرأة" (perempuan yang terlambat datang bulan), dan ungkapan " نسأت اللبن" (menambahkan air pada susu).[13] Pemaknaan ini jika berdasarkan pada kata *nisā'* yang merupakan bentuk jamak dari *nasī'*. Berikut merupakan redaksi yang disampaikan Ibn Manẓūr dalam *Lisān al-'Arab*:

نسأ: نُسِئَتِ المرأَةُ تُنْسَأُ نَسْأً: تأَخَّر حَيْضُها عَنْ وقتِه، وبَدَأَ حَمْلُها، فَهِيَ نَسْءٌ ونَسِيءٌ، وَالْجَمْعُ أَنْسَاءٌ ونُسُوءٌ، وَقَدْ يُقَالُ: نِساءٌ نَسْءٌ، عَلَى الصِّفَةِ بِالْمَصْدَرِ.[14]

[12]Habib, "Semantik Kata *Nisā'* dalam Alquran: Analisis Semantik Kontekstual", *Hermeneutik,* Vol. 8, No. 1 (Juni, 2014), 154.
[13]Lihat, Jamāl al-Dīn ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab,* juz I (Beirut: Dār Ṣādir, 1414H), 166-170.
[14]Ibid., 166.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Apa yang dipaparkan Ibn Manẓūr di atas menandakan bahwa *nisā'* adalah bentuk jamak dari *nasī'*. Lalu, bagaimana dengan pendapat yang mengatakan bahwa *nisā'* merupakan bentuk jamak dari *mar'ah*? Dari sini ditemukan suatu ketidakwajaran. Sebagaimana diketahui bahwa bentuk jamak merupakan turunan dari bentuk tunggalnya, semisal *kutub* merupakan bentuk jamak dari kata *kataba*, *aqlām* dari kata *qalam*, dan *jibāl* dari kata *jabala*. Jamak tersebut dibentuk dari jenis huruf-huruf dalam bentuk tunggalnya dengan beberapa perubahan baik mendahulukan maupun mengakhirkan atau menambah huruf karena kepentingan perubahan kata.[15]

Habib mengutip dari Sāmir Islāmbūlī dalam buku *al-Mar'ah: Mafāhīm Yanbaghī 'an Tuṣaḥḥaḥ*, menjelaskan bahwa terdapat beberapa kasus dalam bahasa Arab dengan bentuk jamak yang tidak sama dengan dasar bentuk tunggalnya. Seperti pada kata *jaysh* yang menjadi bentuk jamak dari *jundiy*. Ketidaklaziman tersebut dikarenakan adanya beberapa faktor. *Pertama*, tidak adanya kemungkinan menjadikan jamak dari huruf- huruf bentuk tunggalnya sendiri, seperti kata امرئ (*imru'un*). *Kedua*, ketidaklaziman penggunaan bentuk jamak ini melihat situasi dan fungsi dari jamak tersebut. Semisal, kata *jundiy* yang memiliki arti tentara perang, seharusnya memiliki semangat yang berkobar dalam jiwanya untuk meraih kemenangan. Bentuk jamaknya adalah *junūd.* Namun, pada hakekatnya, tidak terdapat semangat yang berkobar dalam kata *junūd.* Oleh karena itu, masyarakat Arab, secara kebahasaan memilih kata

[15]Habib, "Semantik Kata *Nisā'* dalam Alquran: Analisis Semantik Kontekstual", 156.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

jaysh sebagai bentuk jamak dari *jundiy* untuk mengekspresikan kondisi-kondisi tersebut, meskipun kata *jaysh* terbentuk dari kata *jayasha.*[16]

Selain itu, terdapat beberapa kemungkinan sebagai alasan penggunaan kata *nisā'* sebagai bentuk plural dari *imra'ah/mar'ah.* Habib mengutip dari Sāmir Islāmbūlī dalam buku *al-Qur'ān bayna al-Lughah wa al-Wāqi'* menuturkan kemungkinan-kemungkinan tersebut. *Pertama,* penciptaan perempuan (baca: *al-mar'ah*) itu belakangan setelah laki-laki. Oleh karena itu, hal ini dijamakkan dengan bentuk *nisā'* untuk disesuaikan dengan kondisi *ta'akhkhur. Kedua,* dalam budaya masyarakat patriarkhi, perempuan selalu diidentikkan dengan keterbelakangan intelektual dan agama. *Ketiga,* perempuan mengalami sirkulasi haid yang tidak menentu, bahkan tidak jarang yang mengalami keterlambatan. Maka dari sini kata *nisā'* dipakai sebagai bentuk jamak dari *mar'ah/imra'ah* untuk disesuaikan dengan kondisi tersebut. *Keempat,* perempuan yang mengalami haid akan mengalami gangguan psikologis. Gangguan ini pada akhirnya mengakibatkan keterbelakangan daya intelektualitas perempuan.[17]

Terlepas dari hal di atas, redaksi *al-nisā'* seringkali disebutkan di dalam Alquran dengan bentuk yang beragam. Merujuk pada *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāẓ al-Qur'ān* karya Fu'ād 'Abd al-Bāqī,[18] penulis mencatat bahwa sebanyak 57 kali kata *al-nisā'* disebutkan di dalam Alquran dengan segala

[16]Lihat, Ibid., 155-156.
[17]Lihat, ibid., 157-158.
[18]Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāẓ al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1364 H), 699.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bentuk derivasinya. Adapun rincian tersebut dapat dilihat dalam bentuk tabel berikut:

4.1. Tabel Redaksi Kata *al-Nisā'* dalam Alquran

No.	Redaksi	Total	Nama Surat dan Ayat	Jumlah
1	النِّسَاء	38	Al-Baqarah (2): 222, 231, 232, 235, 236	5
			Āli 'Imrān (3): 14, 42	2
			Al-Nisā' (4): 1, 3, 4, 7, 11, 19, 22, 24, 32, 34, 43, 75, 98, 127, 127, 129, 176	17
			Al-Mā'idah (5): 6	1
			Al-A'rāf (7): 81	1
			Al-Nūr (24): 31, 60	2
			Al-Naml (27): 55	1
			Al-Aḥzāb (33): 30, 32, 32, 52, 59	5
			Al-Fatḥ (48): 25	1
			Al-Ḥujurāt (49): 11, 11	2
			Al-Ṭalāq (65): 1	1
2	نِسَاءَكُمْ	4	Al-Baqarah (2): 49	1
			Āli 'Imrān (3): 61	1
			Al-A'rāf (7): 141	1
			Ibrāhīm (14): 6	1
3	نِسَاءَنَا	1	Āli 'Imrān (3): 61	1
4	نِسَاءَهُمْ	3	Al-A'rāf (7): 127	1
			Al-Qaṣaṣ (28): 4	1
			Ghāfir (40): 25	1
5	نِسَاؤُكُمْ	1	Al-Baqarah (2): 223	1
6	نِسَائِكُمْ	5	Al-Baqarah (2): 187	1
			Al-Nisā' (4): 15, 23, 23,	3
			Al-Ṭalāq (65): 4	1

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

7	نِسَائِهِمْ	3	Al-Baqarah (2): 226	1
			Al-Mujādalah (58): 2, 3	2
8	نِسَائِهِنَّ	2	Al-Nūr (24): 31	1
			Al-Aḥzāb (33): 55	1

2. *Al-Banīn*

Sebagaimana yang dipahami pada umumnya, kata *al-banīn* dimaknai sebagai "anak". Dalam *Lisān al-'Arab,* kata *al-banīn* dimaknai dengan *al-mutathabbit al-'āqil* (yang arif dan bijaksana).[19] Hal senada juga dapat dijumpai dalam kamus *al-Munawwir*.[20] Sejauh dalam penelusuran penulis, baik dalam *Lisān al-'Arab* ataupun sumber-sumber rujukan lainnya, seperti kamus *al-Munawwir*, penulis tidak menjumpai bahwa kata *banīn* mengarah pada makna "anak". Berbeda halnya dengan kata *banūn*, dalam kamus *al-Munawwir* dijelaskan bahwa kata tersebut merupakan bentuk jamak dari *ibn*, bentuk jamak lainnya adalah *abnā',* yang mempunyai arti "anak". Hal ini kemudian memunculkan sebuah pertanyaan lain. Pasalnya, kata *banūn* dan *banīn* disebutkan di dalam Alquran sebagai perubahan akhir sebuah kata (*i'rab*). Jika *marfū'* maka disebutkan dengan redaksi *banūn,* seperti pada contoh dalam QS. al-Kahfi (18): 46:

الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا

Harta dan anak-anak adalah perhiasan kehidupan dunia. Tetapi amalan-amalan yang kekal lagi saleh adalah lebih baik pahalanya di sisi Tuhanmu serta lebih baik untuk menjadi harapan.[21]

[19]Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab,* juz XIII, 59.
[20]Lihat, A. W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, Edisi II (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 111.
[21]DEPAG RI, *Alquran Terjemahan*, 442.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Akan tetapi ketika menjadi *manṣūb* atau *majrūr* disebutkan dengan redaksi *banīn.* Ini dapat dilihat dalam QS. al-Shu'arā' (26): 133:

أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ

> Dia telah menganugerahkan padamu binatang-binatang ternak dan anak-anak.[22]

Contoh di atas mengantarkan pada pemahaman bahwa dua kata tersebut adalah perubahan pada bentuk *i'rab* yang serupa dengan *Jam' Mudhakkar Sālim*. Namun, penulis menemukan hal yang berbeda dalam kamus *al-Munawwir*, yakni dua kata di atas disebutkan dalam tempat dan penggunaan yang berbeda, akhirnya meniscayakan adanya perbedaan makna. Sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya, kata *banīn* diartikan dengan "yang arif dan bijaksana", sedang *banūn* diartikan sebagai "anak laki-laki" sebagai bentuk jamak dari *ibn.*[23]

Di sini, perlu adanya kajian mendalam mengenai penggunaan *banūn* dalam Alquran jika itu dimaknai dengan arti "anak laki-laki" sebagai bentuk jamak dari *ibn.* Pasalnya, jika merujuk pada kamus *al-Munawwir*, kata *ibn* mempunyai bentuk jamak lain, yakni *abnā'.* Pemaknaan lain datang dari Sāmir al-Islāmbūlī yang dikutip oleh Habib. Ia mengatakan bahwa kata *banīn* merupakan bentuk jamak dari *banā.* Ini berarti bahwa kata *banīn* memiliki arti menggabungkan sesuatu dengan sesuatu yang lain sehingga menjadi sebuah bangunan.[24]

---

[22]Ibid., 575.
[23]Lihat, Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, 111-112.
[24]Lihat, Habib, "Semantik Kata *Nisā'* dalam Alquran: Analisis Semantik Kontekstual", 166.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari pemaparan yang telah disebutkan di atas, kiranya kajian ulang terhadap makna *banīn* dalam Alquran sangat penting untuk dilakukan. Hal ini dimaksudkan untuk dapat mengetahui makna *banīn* yang ingin disampaikan oleh Alquran, untuk menyingkap *rūḥ al-ma'ānī* yang tersimpan dalam rahasia-rahasia rangkaian huruf-huruf Alquran. Untuk itu, pemaparan terkait penggunaan redaksi kata tersebut di dalam Alquran juga perlu disebutkan, mengingat Alquran sering menyebutkannya. Berikut adalah pemaparannya:

a. Redaksi *al-Banūn*

4.2. Tabel Redaksi Kata *al-Banūn* dalam Alquran

No.	Nama Surat dan Ayat	Jumlah
1	Al-Kahfi (18) : 46	1
2	Al-Shu'arā' (26) : 88	1
3	Al-Ṣāffāt (37) : 149	1
4	Al-Ṭūr (53) : 39	1

b. Redaksi *Al-Banīn*

4.3. Tabel Redaksi Kata *al-Banīn* dalam Alquran

No.	Nama Surat dan Ayat	Jumlah
1	Āli 'Imrān (3) : 14	1
2	Al-An'ām (6) : 100	1
3	Al-Naḥl (16) : 72	1
4	Al-Isrā' (17) : 6, 40	2
5	Al-Mu'minūn (23) : 55	1
6	Al-Shu'arā' (26) : 133	1
7	Al-Ṣāffāt (37) : 153	1
8	Al-Zuḥruf (43) : 16	1

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

9	Al-Qalam (68) : 14	1
10	Nūḥ (71) : 12	1
11	Al-Muddaththir (74) : 13	1

Kata *al-nisā'* dan *al-banīn* yang terdapat dalam ayat tersebut bukan dimaknai sebagaimana penafsiran para mufasir, akan tetapi dimaknai dengan makna lain dengan menggunakan kajian semantika kebahasaan. Menurut Shaḥrūr, kata *al-nisā'* dan *al-banīn* yang ada di dalam ayat-ayat Alquran, harus dilihat berdasarkan *siyāq al-āyah,* dan memahami maknanya dengan pemahaman yang tidak bertentangan dengan akal, tema, dan keserasiannya dengan hakikat yang ada.

Kata *al-nisā'* sebagai pasangan dari *al-rijāl* (baca: yang memiliki arti wanita) secara jelas dapat dijumpai dalam ayat-ayat berikut:[25]

1. QS. al-Nisā' ayat 1:

وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً

2. QS. al-Nisā' ayat 11:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ

3. QS. al-Nisā' ayat 32:

لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ

[25]Muḥammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān* (Damaskus: al-Ahālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1990), 642.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4. QS. al-Nisā' ayat 34:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ

5. QS. al-Aḥzāb ayat 32:

يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ

6. QS. al-Ṭalāq ayat 1:

إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ

Adapun *al-banīn* yang bermakna anak-anak laki-laki, seperti yang tertera dalam ayat-ayat berikut:[26]

1. QS. al-Ṣāffāt ayat 149:

فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبَنُونَ

2. QS. al-Ṣāffāt ayat 153:

أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ

Lanjut Shaḥrūr, ada beberapa permasalahan yang terdapat dalam QS. Āli 'Imrān ayat 14 di atas. *Pertama,* apakah kata *al-nisā'* dimaksudkan sebagai pasangan *al-rijāl*? Jika demikian, dari sisi yang pertama, berdasarkan pada redaksi permulaan ayat (زُيِّنَ لِلنَّاسِ), *al-nās* memiliki bentuk keumuman yang terdiri dari laki-laki dan perempuan, tidak terbatas pada *zuyyina li al-rijāl.* Sisi yang kedua, pada akhir dari redaksi ayat tersebut (ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا), jika *al-nisā'* yang

[26]Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dimaksud adalah pasangan dari *al-rijāl,* maka demikian dapat dimaknai bahwa perempuan adalah suatu kebutuhan seperti makanan, minuman, rumah, mobil, dan sepatu. Sisi yang ketiga, jika memang *al-nisā'* di atas dimaknai wanita, dalam ayat tersebut disebutkan juga syahwat terhadap *al-khayl al-musawwamah* (kuda terbaik) dan *al-an'ām* (binatang), seperti sapi, unta, kambing, dan sejenisnya, maka hal demikian adalah pemahaman yang salah karena memperlakukan wanita sebagaimana binatang.[27]

Kedua, apakah *al-banīn* yang disebutkan di atas merupakan anak-anak laki-laki? Apakah memang anak-anak laki-laki adalah bentuk sesuatu (*matā'*)? Jika demikian, maka bagaimana belas kasih terhadap mereka disejajarkan dengan kuda, sapi, dan kambing? *Ketiga, al-nisā'* adalah bagian dari *al-nās.* Begitu juga *al-dhukūr* bagian dari *al-nās.* Jika *al-nisā'* dimaknai perempuan, lantas apakah perempuan mempunyai syahwat terhadap perempuan? *Keempat,* Shaḥrūr menganggap bahwa ayat di atas merupakan ayat *mutashābihāt* dan harus ditakwilkan berdasarkan konteks yang ada.[28]

Mengacu pada permasalahan-permasalahan yang diajukan Shaḥrūr, meniscayakan adanya persoalan atas penafsiran-penafsiran ulama tafsir terhadap ayat tersebut. Merujuk pada *Mu'jam Matan al-Lughah,* karya Aḥmad Riḍā, ia mengungkapkan bahwa kata *al-nisā'* berasal dari *nas'u wa al-nasī'u,* yang bermakna pengakhiran atau pengunduran, seperti pada surat al-Tawbah ayat 37 (إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ). *Nasī'* dan *nasū'* mempunyai bentuk plural *nisā'*. Maka,

[27]Ibid., 641.
[28]Ibid., 641-642.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemaknaan *al-nisā'* sebagai pasangan dari *al-rijāl* adalah bermakna *majāzī*, sebab dilihat dari asal katanya. Selain itu, *al-nisā'* sendiri merupakan bentuk plural dari dua kata yang berbeda, yakni *imra'ah* dan *nasī'*.[29]

Pemaknaan "wanita" sebagai arti dari *al-nisā'* merupakan sesuatu yang bisa saja terjadi. Sebab, dari asal mula kejadiannya, wanita (Ḥawā') diciptakan belakangan setelah Adam. Pada tataran ini, Shaḥrūr mengungkapkan bahwa sejatinya makna *al-nisā'* dalam ayat di atas adalah sesuatu yang baru. Karena sesuatu yang baru adalah sesuatu yang datangnya belakangan. Pengertian ini dipahami bahwa setiap manusia, baik laki-laki ataupun perempuan, memiliki keinginan untuk memiliki, memperoleh, dan suka terhadap barang-barang lain dan cenderung ingin memiliki sebanyak-banyaknya, seperti menyukai pakaian, kendaraan, rumah, perabotan, dan lain sebagainya. Semua itu adalah sebuah keinginan yang didasarkan pada gerak pasar (*trend* terbaru). Dengan demikian, ketika manusia tidak memiliki keinginan seperti itu, maka sudah barang tentu kemaslahatan manusia menjadi hilang, dan tidak ada kreatifitas mencipta yang baru, bahkan manusia pun tidak akan ada dorongan untuk bekerja siang dan malam untuk memenuhi keinginannya (syahwat). Dari sini, Shaḥrūr ingin mengatakan bahwa perempuan bukanlah objek kesenangan (baca: *matā'*) bagi laki-laki, begitu juga sebaliknya, laki-laki bukanlah *matā'* bagi perempuan. Akan tetapi antara laki-laki dan perempuan memiliki hubungan dalam cinta, kasih

[29]Ibid., 643.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sayang, dan kebahagiaan. Hal tersebut seperti yang terungkap dalam surat al-Rūm ayat 21:[30]

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً

> Di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu istri-istri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan Dia menjadikan di antara kamu rasa kasih dan sayang.[31]

Selanjutnya, sebagaimana yang telah penulis paparkan sebelumnya dalam bagian kajian makna *al-banīn* di atas, Shaḥrūr menganggap bahwa kata tersebut berasal dari bentuk tunggal *banā,* yang bermakna *al-luzūm wa al-iqāmah.* Hal senada juga dapat ditemui dari Sāmir al-Islāmbūlī. Maka, *banīn* dapat dimaknai sebagai gabungan dari sesuatu terhadap sesuatu yang lain sehingga menjadi sebuah bangunan yang menjadi suatu kebutuhan untuk dijadikan sebagai tempat tinggal. Adapun *al-ibn*, menurut Shaḥrūr berasal dari kata *banū,* yakni berarti dilahirkan (baca: anak). Bentuk jamaknya adalah *abnā'*. Jadi, menurut Shaḥrūr kata *al-banīn* yang teredaksikan dalam surat Āli 'Imrān ayat 14 adalah *al-luzūm wa al-iqāmah,* atau dengan kata lain bangunan, bukan anak-anak laki-laki. Kesimpulan dari hal ini adalah manusia, yang terdiri dari laki-laki dan perempuan, menyukai bangunan-bangunan, seperti rumah dan sebagainya, sebagai sarana kebutuhannya.[32]

Penafsiran yang lain terhadap ayat *mutashābihāt* yang dilakukan Shaḥrūr dapat dijumpai dalam pandangannya terhadap bahasan surga (*al-jannah*) dan neraka (*al-nār*). Ayat-ayat yang berkaitan dengan surga dan neraka ia anggap

---

[30]Lihat, Ibid., 643-644.
[31]DEPAG RI, *Alquran Terjemahan*, 634.
[32]Lihat, Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān,* 644.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai ayat yang masuk dalam kategori *mutashābihāt.* Sesuai dengan paparan di muka, bahwa hal-hal terkait surga dan neraka merupakan hal yang informasional, sesuai dengan tugas *nubuwwah*, tidak mengandung suatu hukum perintah atau larangan, oleh karena itu ia menganggapnya sebagai ayat *mutashābihāt.*

Menurutnya, surga dan neraka akan ada setelah kehancuran alam. Ia mengkritik anggapan yang telah mapan sebelumnya, bahwa surga dan neraka telah ada sekarang dan sedang menunggu sampai hari kebangkitan. Pendapat tersebut adalah pendapat yang tidak benar berdasarkan informasi dari Alquran yang menyatakan bahwa surga dan neraka akan terbentuk setelah hancurnya alam ini, yakni setelah peniupan sangkakala pertama hingga pada saat peniupan yang kedua yang akan membawa pada kebangkitan dan perhitungan. Inilah kemudian surga dan neraka akan ada.[33]

Hal demikian merupakan dasar bagi segala sesuatu akan binasa pada waktu itu (peniupan sangkakala pertama) kecuali Zat-Nya untuk kemudian posisinya akan digantikan dengan hukum bahwa segala sesuatu adalah abadi sesuai dengan yang digambarkan oleh Alquran dengan istilah *khulūd.* Keadaan yang ada ketika itu mempunyai keserupaan dengan keadaan ketika di dunia, seperti halnya terdapat pasangan, makanan, dan sebagainya, akan tetapi dengan keadaan yang mempunyai kualitas yang sama sekali berbeda.[34]

Dalam menuangkan pandangannya tersebut, Shaḥrūr melakukannya dengan menggunakan kajian kebahasaan. Terkait dengan ini adalah kajian tentang

[33]Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān,* 240-241.
[34]Lihat, Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kebahasaan surga (*al-jannah*) dan neraka (*al-nār*) serta perihal bagaimana dua kata tersebut teredaksikan dalam Alquran dalam bentuk *mutashābih* (samar).

Kata *al-jannah* dalam bahasa Arab berasal dari kata *ja-na-na* yang memiliki arti tersembunyi dan tertutup. Hal ini dapat dilihat dalam QS. al-An'ām: 76:

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا

Ketika malam telah gelap, dia melihat sebuah bintang.[35]

Maksudnya adalah ketika malam telah menutupi bumi. Dari akar kata ini juga muncul istilah *majnūn* (gila). Artinya, orang yang tertutupi akal dan pikirannya. Selain itu, muncul juga kata *jinn*, yakni makhluk yang tertutup dari penglihatan mata sehingga tidak nampak. Kata *jannah* ini juga dapat menunjukkan surga di dunia atau di akhirat, tergantung pada *siyāq al-āyah*-nya. *Al-jannah* adalah tanah yang tertutup dengan pepohonan, dahan-dahan, dan sebagainya. Sebuah kebun yang dipenuhi dengan pohon-pohon dan tanaman-tanaman dapat dikatakan sebagai *jannah.* Makna ini sebagaimana yang telah teredaksikan dalam QS. al-Kahfi: 32:[36]

وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا

Dan berikanlah kepada mereka sebuah perumpamaan dua orang laki-laki, Kami jadikan bagi seorang di antara keduanya (yang kafir) dua buah kebun itu dengan pohon-pohon kurma dan di antara kedua kebun itu Kami buatkan ladang.[37]

[35]DEPAG RI, *Alquran Terjemahan*, 195.
[36]Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān,* 241.
[37]DEPAG RI, *Alquran Terjemahan*, 441.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Selian itu, juga terdapat dalam ayat-ayat lain yang terdapat dalam tabel berikut:[38]

4.4. Tabel Redaksi Kata *al-Jannah* dalam Alquran

No.	Surat dan Ayat	Redaksi
1	Saba': 16	فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَيْ أُكُلٍ خَمْطٍ
2	Al-Isrā': 91	أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ
3	Al-Furqān: 8	أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا
4	Al-Kahfi: 35	وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ
5	Al-Mu'minūn: 19	فَأَنْشَأْنَا لَكُمْ بِهِ جَنَّاتٍ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ
6	Al-Shu'arā': 57	فَأَخْرَجْنَاهُمْ مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ
7	Al-An'ām: 141	وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ

Dalam ayat yang telah dipaparkan di atas, dapat dilihat bahwa kata *al-jannah* diarahkan pada makna bentuk fisik keduniaan. Dari sini, dapat dipahami bahwa ada perbedaan antara surga yang ditempati Adam dengan surga bagi orang-orang yang bertakwa. Ciri dan sifat surga yang digambarkan di dalam Alquran bagi orang-orang yang bertakwa berbeda dengan ciri dan sifat yang tergambar dalam surga yang telah ditempati Adam ketika itu dan belum diciptakan. Untuk memperkuat argumen tersebut, Shaḥrūr mengutip sebuah ayat Alquran QS. Ṭāhā: 118-119:[39]

[38]Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān,* 241-242.
[39]Ibid., 242.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى (118) وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى (119)

Sesungguhnya kamu tidak akan kelaparan di dalamnya dan tidak akan telanjang (118) Sesungguhnya kamu tidak akan merasa dahaga dan tidak akan ditimpa panas matahari di dalamnya (119).[40]

Alquran telah menginformasikan bahwa manusia (*bashar*)[41] muncul di muka bumi. Mereka hidup di hutan-hutan dan juga di daerah yang panas. Dua ayat di atas tidak lebih untuk mendeskripsikan sebagai hutan dan rimba. Adapun surga bagi orang-orang yang bertakwa telah dicirikan oleh Allah dalam Alquran dengan ciri adanya keabadian di dalamnya (*khālidīna fīhā*), tidak nampak kematian di dalamnya, karena surga ini muncul dalam kosmos yang lain.[42]

Berbicara masalah kata *al-jannah* yang berasal dari huruf *jim-nun-nun* (*ja-na-na*), Ḥusayn b. Muḥammad al-Dāmaghānī berkomentar bahwa kata tersebut memiliki sembilan bentuk dengan makna yang beragam dalam Alquran.[43] Sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Dāmaghānī, bentuk dari *janana* di dalam Alquran adalah: *Pertama, al-jannah,* yang memiliki makna *al-tawḥīd* (tauhid). Dalam pendapat lain dikatakan juga bermakna *al-tawḥīd wa al-maghfirah* (tauhid dan ampunan). Allah berfirman dalam QS. Yūnus: 25:

وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

Allah menyeru (manusia) ke *dār al-salām* (surga) dan menunjukkan orang yang dikehendaki-Nya kepada jalan yang lurus (Islam).[44]

---

[40]DEPAG RI, *Alquran Terjemahan,* 482.

[41]Shaḥrūr membedakan istilah yang merujuk pada arti manusia, yakni antara *al-bashar* dan *al-nās* atau *al-insān.* Menurutnya, istilah *al-bashar* digunakan untuk menunjukkan wujud fisiologis material manusia sebagai entitas yang hidup dalam kumpulan makhluk-makhluk hidup, seperti halnya kera dan binatang-binatang lain. Adapun istilah *al-nās* atau *al-insān* merupakan sebuah istilah yang ditujukan untuk manusia sebagai entitas yang berakal. Lihat, Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān,*282-285.

[42]Ibid., 242.

[43]Lihat, Ḥusayn b. Muḥammad al-Dāmaghānī, *Qāmūṣ al-Qur'ān aw Iṣlāḥ al-Wujūh wa al-Naẓā'ir fī al-Qur'ān al-Karīm* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1980), 111-112.

[44]DEPAG RI, *Alquran Terjemahan,* 302.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kaitannya dengan ini, al-Dāmaghānī menafsirkan *dār al-salām* dengan makna *al-jannah.* Maka, secara eksplisit ayat di atas berkonotasi dengan kata *al-jannah* yang bermakna *tawḥīd wa al-maghfirah.*

Kedua, al-jannah bermakna *al-bustān fi al-dunyā* (taman di dunia). Salah satu ayat Alquran yang dijadikan sebagai pijakan atas makna tersebut adalah QS. al-Qalam: 17:

إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ

Sesungguhnya Kami telah menguji mereka (musyrikin Makkah) sebagaimana Kami telah menguji pemilik-pemilik kebun.[45]

Ketiga, al-jannah dengan makna *dār al-salām* atau *dār al-thawāb.* Salah satu ayat yang menerangkan makna tersebut adalah QS. al-Shuʻarā': 90:

وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ

Dan surga didekatkan dengan orang-orang yang bertakwa.[46]

Keempat, al-jinnah dengan huruf *jim* berharakat kasrah yang bermakna jin. Sebagai salah satu contoh adalah QS. Hūd: 119:

لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ

Aku pasti akan memenuhi neraka Jahannam dengan jin dan manusia (yang durhaka) semuanya.[47]

Kelima, jinnah yang mempunyai bentuk makna *al-junūn* (gila), yakni yang terhalangi antara jiwa dan akalnya. Seperti yang terdapat dalam QS. al-Mu'minūn: 70:

أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ

Atau mereka (kafir) berkata: "Orang itu (Muḥammad) gila."[48]

---

[45]Ibid., 951.
[46]Ibid., 572.
[47]Ibid., 337.
[48]Ibid., 526.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Keenam, dengan bentuk makna *al-janīn* (anak yang masih dalam kandungan ibunya). Terdapat dalam QS. al-Najm: 32:

وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ

Lalu ketika kamu masih dalam bentuk janin dalam perut ibumu.[49]

Ketujuh, dengan bentuk *janna,* bermakna *satara* (menutupi). Teredaksikan dalam QS. al-An'ām: 76:

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ

Ketika malam telah menjadi gelap.[50]

Kedelapan, janana dengan bentuk redaksi *al-jānna* (ular). Bentuk kata ini seperti yang terdapat dalam QS. al-Qaṣaṣ: 31:

فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ

Maka ketika (Musa) melihatnya bergerak-gerak seakan seperti seekor ular (yang gesit).[51]

Kesembilan, dengan bentuk redaksi *al-janā,* bermakna *al-qaṭf* (buah-buahan yang siap dipetik). Tergambar dalam QS. al-Raḥmān: 54:

وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ

Dan buah-buahan di kedua surga itu (dapat dipetik) dari dekat.[52]

Berbagai bentuk kata di atas berakar pada kata yang sama. Namun dari beragamnya kata yang ada, memiliki konteks dan arti yang berbeda. oleh sebab itu, sebagaimana yang disampaikan oleh Shaḥrūr, dalam memaknai ayat Alquran tidak cukup dengan sekedar memahami ayat dari tekstual ayatnya, akan tetapi harus ditilik *siyāq al-āyah*-nya (konteks ayat). Bisa jadi, suatu kata dalam satu

[49]Ibid., 864.
[50]Ibid., 195.
[51]Ibid., 604.
[52]Ibid., 878.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ayat memiliki makna yang berbeda dalam ayat yang lain dengan konteksnya yang berbeda. Dari sini tidak heran jika Shaḥrūr memiliki pandangan lain dengan para mufasir lain terkait dengan *al-jannah.*

Selain itu, kata *al-nār* tidak berbeda dengan *al-jannah.* Di dalam Alquran, kata *al-nār* memiliki beberapa bentuk makna. Hārūn b. Mūsā mencatat ada tiga bentuk makna yang melekat pada kata *al-nār.*[53] *Pertama, al-nār* yang berkonotasi dengan makna *nūr* (cahaya). Makna ini sebagaimana yang disampaikan Alquran dalam QS. Ṭāhā: 10:

إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى

> Ketika dia (Mūsā) melihat api, lalu dia berkata kepada keluarganya, "Tinggallah kamu (di sini), sesungguhnya aku melihat api. Mudah-mudahan aku dapat membawa sedikit nyala api kepadamu atau aku akan mendapat petunjuk di tempat api itu.[54]

Nyala api dalam ayat di atas menunjukkan adanya cahaya yang dapat digunakan sebagai penerang. *Kedua, al-nār* yang bermakna kobaran semangat kaum yahudi untuk memerangi Nabi Muhammad. Makna ini ditunjukkan dalam QS. al-Mā'idah: 64:

كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ

> Setiap mereka menyalakan api peperangan, Allah memadamkannya. Mereka berusaha (menimbulkan) kerusakan di bumi. Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan.[55]

Ayat di atas berkaitan dengan rencana orang-orang kafir untuk memerangi Nabi ketika mereka berkumpul. Namun, Allah selalu memadamkan niatan

---

[53]Lihat, Hārūn b. Mūsā, *al-Wujūh wa al-Naẓā'ir fī al-Qur'ān al-Karīm* (Baghdad: Wizārah al-Thaqāfah wa al-A'lām Dā'irah al-Āthār wa al-Turāth, 1988), 229.

[54]DEPAG RI, *Alquran Terjemahan,* 469.

[55]Ibid., 167.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mereka. Kata *al-nār* dalam ayat di atas dapat dimaknai sebagai semangat atau keinginan. *Ketiga, al-nār* dengan bentuk makna api yang dapat membakar sesuatu. Seperti dalam QS. al-Baqarah: 24:

فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ

> Maka takutlah kamu akan api neraka yang bahan bakarnya manusia dan batu yang disediakan bagi orang-orang kafir.[56]

Bentuk makna ini tidak sebatas pada api yang merujuk pada arti neraka seperti yang tergambar dalam ayat di atas, akan tetapi dapat juga berupa api-api yang ada di dunia yang disebutkan dalam Alquran.

Dari sini dapat dipahami bahwa terdapat dua dimensi *al-nār,* yakniyang merujuk pada api di dunia dan *al-nār* dengan makna neraka di akhirat sebagaimana pemahaman yang telah dipahami secara umum. Dua makna tersebut dapat diketahui tergantung pada konteks ayatnya (*siyāq al-āyah*). Penggunaan bentuk redaksinya pun berbeda-beda. Adakalanya dengan menggunakan bentuk *ma'rifah* (khusus). Ini berarti kata tersebut (*al-nār*) mempunyai tunjukan makna yang sudah pasti dan jelas, seperti nama jenis. Makna ini menunjukkan kepada makna duniawi. Hal ini seperti yang tertera dalam QS. al-Ra'd: 17:[57]

وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ

> Dan dari apa (logam) yang mereka lebur dalam api untuk membuat perhiasan atau alat-alat.[58]

Dalam ayat di atas kata *al-nār* menggunakan bentuk *ma'rifah* yang menunjukkan arti api dari alat pembakaran dengan temperatur tinggi yang digunakan untuk melebur barang tambang. Dalam bentuk lain, kata *al-nār*

---

[56]Ibid., 8.
[57]Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān,* 242.
[58]DEPAG RI, *Alquran Terjemahan,* 363.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

disebutkan dengan bentuk *nakirah maqṣūdah* (bentuk umum yang telah diketahui maksudnya), seperti yang tertera dalam QS. al-Anbiyā': 69:

قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ

Kami berfirman: "Hai api, menjadi dinginlah dan menjadi keselamatanlah bagi Ibrāhīm.[59]

Maksud dari kata *nār* pada ayat di atas adalah api yang membakar Ibrāhīm. Dalam kesempatan lain, kata *al-nār* disebutkan dengan bentuk yang umum (*nakirah*) yang tetap menunjukkan api yang ada di dunia. Alquran telah meredaksikannya dalam QS. Nūḥ: 25:[60]

مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا

Disebabkan kesalahan-kesalahan mereka, mereka ditenggelamkan lalu dimasukkan ke *nār*.[61]

Nār al-ākhirah memiliki sifat keabadian bagi orang-orang kafir. Sebagaimana yang telah penulis singgung di muka, bahwa pada tiupan sangkakala pertama, seluruh isi kosmos ini akan mengalami kehancuran melainkan Zat Allah (*illā wajhahu*). Oleh karena itu, argumen yang dibangun oleh Shaḥrūr berkenaan dengan QS. Nūḥ: 25, yang meredaksikan *al-nār* di atas – hemat penulis – merupakan sebuah bentuk perumpamaan terhadap sebuah siksa dan azab yang ditimpakan kepada kaum Nūḥ yang membangkang. Hal ini wajar sebab lanjutan dari ayat tersebut menerangkan tentang tidak adanya yang dapat menolong mereka kecuali pertolongan dari Allah (*fa lam yajidū lahum min dūnillāh anṣārā*). Artinya, kejadian ini terjadi ketika itu. Maka, ketika kata *al-nār* dalam ayat di atas dimaknai sebagai neraka ketika di akhirat, maka ia akan hancur setelah adanya

[59]Ibid., 495.
[60]Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān,* 242.
[61]DEPAG RI, *Alquran Terjemahan*, 970.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

peniupan sangkakala pertama. Hal ini bukanlah sebuah ciri dan sifat yang dimiliki *al-nār* akhirat. Sementara itu, al-Zamakhsharī menuturkan bahwa mereka akan dimasukkan ke dalam neraka ketika mereka berada di akhirat sebagaimana siksa ditenggelamkannya mereka di dunia. Lebih lanjut, al-Zamakhsharī menuturkan "*Aw urīdu adhāb al-qabr*", artinya yang dimaksudkan adalah siksa yang akan mereka terima ketika berada dalam kubur. Mulai dari ditenggelamkannya mereka hingga siksa yang akan mereka terima ketika di dalam kubur maupun di akhirat tidak ada tuhan lain (yang mereka imani) yang datang menolong, kecuali Allah yang mampu memberi pertolongan.[62] Inilah yang dimaksud dengan melihat konteks ayat (*siyāq al-āyah*) oleh Shaḥrūr.

Untuk membuktikan dan memperkuat argumen yang dibangun terkait surga dan nereka tidak ada sebelumnya, namun keduanya ada setelah kehancuran alam, Shaḥrūr mengutip beberapa ayat Alquran yang dapat dilihat dalam tabel berikut:[63]

4.5. Tabel Argumen Shaḥrūr bahwa Surga dan Neraka Belum Tercipta

No.	Surat dan Ayat	Redaksi
1	Ibrāhīm: 48	يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ
2	Al-Zumar: 68	وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ
3	Al-Zumar: 69	وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ

[62]Abū al-Qāsim Maḥmūd b. 'Amr b. Aḥmad al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl,* juz IV(Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407 H.), 620-621. Bandingkan dengan penafsiran al-Rāzī dalam Abū 'Abdullāh Muḥammad b. 'Umar Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb,* juz XXX(Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1420 H.), 658-659.

[63]Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān,* 242-243.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

		وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ
4	Al-Zumar: 74	وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ
5	Al-Kahfi: 47	وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا
6	Al-Kahfi: 99	وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا
7	Al-Kahfi: 100	وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا
8	Āli ‘Imrān: 133	وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ
9	Al-Ḥadīd: 21	سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ
10	Hūd: 106	فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ
11	Hūd: 107	خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ
12	Hūd: 108	وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ

Dari paparan-paparan di atas, dapat diketahui bahwa, sebagai ciri khas Shaḥrūr dalam menginterpretasikan ayat-ayat Alquran, ia melakukannya dengan kajian kebahasaan. Demikian dapat dilihat dari bagaimana ia mengedepankan analisis kebahasaan dengan melihat konteks yang terjalin dalam rangkaian suatu ayat. Selain itu, sebagai keniscayaan dari interpretasi yang dilakukan, ketika akan ada surga dan neraka setelah kehancuran kosmos, maka tidak akan terlepas dari

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penghuninya. Menurut Shaḥrūr, ada perbedaan yang mendasar antara penghuni surga dan penghuni neraka. Ketika manusia memperoleh balasan surga atas amal yang telah ia lakukan selama di dunia, maka ia akan kekal di dalamnya. Interpretasi ini ia sandarkan pada QS. Hūd: 108 yang telah penulis sebutkan di atas. Sifat keabadian surga dengan penghuni yang ada di dalamnya merupakan suatu hal yang saling berhubungan dan tidak dapat dipisahkan. Tidak terdapat temporalitas waktu di dalam surga.[64]

Adapun neraka, berbeda halnya dengan surga. Penghuni neraka dipisahkan dari keabadian. Masuk ke dalam nereka adalah suatu hal, dan keabadian yang ada di dalamnya adalah hal lain. Ini menunjukkan bahwa tidak semua yang masuk ke dalam neraka akan abadi di dalamnya. Ini dapat dilihat dari relasi antar ayat dalam QS. Hūd: 106 dan 107 di atas. Penghuni neraka disebutkan dalam ayat 106, sedangkan keabadian di dalam nereka disebutkan dalam ayat 107. Artinya, ini dipahami Shaḥrūr sebagai dua hal yang berbeda antara penghuni neraka dengan keabadian yang ada di dalamnya. Nampak adanya perbedaan yang mendasar dengan penghuni surga yang abadi di dalamnya yang keduanya telah ditunjukkan dalam satu rangkaian redaksi dalam ayat 108.[65]

Lebih lanjut, Shaḥrūr menuturkan bahwa dalil Qurani menetapkan bahwa tidak setiap orang yang masuk ke neraka akan kekal di dalam neraka. Redaksi akhir ayat yang disampaikan Alquran yang berkaitan dengan penghuni surga dan penghuni neraka dalam QS. Hūd ayat 107 dan 108 pun berbeda. Di akhir ayat yang menerangkan tentang surga (QS. Hūd: 108), diredaksikan dengan " عَطَاءً غَيْرَ

[64]Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān,* 244.
[65]Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

مَجْذُوذٍ" untuk menunjukkan jelas dan pastinya pahala yang diperoleh bagi penghuni surga. Ketika menginformasikan terkait neraka, redaksi yang disampaikan " إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ". Hal demikian dimaksudkan untuk menunjukkan kemungkinan adanya tetapnya siksa atau ampunan yang akan diberikan oleh Allah kepada penghuni neraka setelah melalui siksaan yang ada di dalam neraka.[66]

C. Implikasi atas Penafsiran Muḥammad Shaḥrūr Terhadap Ayat-ayat *Mutashābihāt*

Penafsiran yang dilakukan Shaḥrūr tersebut jauh berbeda dengan para mufasir lain, baik mufasir era klasik maupun mufasir era kontemporer seperti Quraish Shihab, dan sebagainya, sebagaimana yang telah penulis paparkan sebelumnya.[67] Dengan berbagai pendekatan yang mereka lakukan, mereka menafsirkan *al-nisā'* dan *al-banīn* dengan makna perempuan dan anak laki-laki.

Dari sini telah jelas bahwa kata *al-nisā'* dan *al-banīn* yang ada di dalam Alquran tidak selamanya dimaknai dengan arti perempuan dan anak laki-laki, seperti yang telah diungkapkan oleh Shaḥrūr. Penafsiran ini tentunya mengundang pro dan kontra. Terlepas dari hal tersebut, ini merupakan suatu kajian ilmiah, yang karenanya harus disikapi dengan kepala dingin. Sebagai akademisi, kita tidak bisa mengatakan bahwa semua pandangan Shaḥrūr salah, atau sebaliknya, semuanya benar. Sangat mungkin bahwa dalam satu kasus pandangan Shaḥrūr dapat

[66]Ibid.
[67]Silahkan rujuk kembali pada bab II dalam karya tulis ini.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diterima, sementara pandangannya dalam kasus lain tidak meyakinkan.[68] Semua dibangun dari kerasionalan argumen yang dikemukakan.

Berkaitan dengan pandangannya tentang pemaknaan QS. Āli ‘Imrān ayat 14 di atas, merupakan salah satu upaya yang dilakukan Shaḥrūr dalam me-*reinterpretasi*-kan makna ayat-ayat Alquran. Dalam hal ini, penulis beranggapan bahwa pandangan Shaḥrūr di atas bisa diterima berdasarkan argumen-argumen yang ia bangun. Di samping itu, kontekstualisasi pemaknaan yang memang bisa dirasakan pada saat ini kesesuaiannya. Di sekitar, telah nampak bahwa banyak dari kita yang memang sudah menerapkan budaya konsumtif dan kolektif. Hal itu terjadi karena sifat manusia yang selalu suka (*ḥubb*) sesuatu yang baru dan berlebih (tidak pernah merasa cukup). Setiap hal yang dimiliki, pastinya akan muncul rasa ingin (syahwat) untuk memiliki yang lain atau menambah apa yang telah dimiliki. Ini sebagai wujud dari *reinterpretasi* atas makna *al-nisā’* dalam ayat di atas.

Penafsiran Shaḥrūr di atas dilakukan dengan menggunakan kajian kritis semantika bahasa yang tentunya menghasilkan sebuah pemaknaan yang berbeda dengan mufasir-mufasir lainnya. Upaya ini juga sekaligus turut mengangkat derajat wanita yang pada saat masa-masa turunnya Alquran wanita layaknya hanya sebuah obyek pemuas syahwat laki-laki. Selain itu, Sejarah Islam membuktikan,sebenarnya Islam mengangkat derajat perempuansama dengan laki-laki. Tercatat pada masa pra Islamdalam nuansa Arab yang patriarkal perempuanbisa dikatakan mempunyai suatu kewajiban, akantetapi tidak

[68]Muḥammad Shaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007), XV (Pengantar Editor).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mempunyai hak, namun setelah Islam datang yang dibawakan oleh Nabi Muhammad SAW.perempuan menjadi berharga dan dihormati.[69]

Bentuk penghargaan dan penghormatan terhadap perempuan tergambar dalam Alquran, di antaranya pada QS. al-Ḥujurāt: 13:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

> Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan, dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling taqwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.[70]

Dengan demikian, jika *al-nisā'* dalam QS. Āli 'Imrān ayat 14 dimaknai sebagai perempuan, maka sudah barang tentu ayat tersebut akan bertentangan dengan ayat lain, karena menjadikan perempuan sebagai obyek syahwat laki-laki yang disejajarkan dengan binatang, emas, perak, dan tanaman.

Selain itu juga, pandangan Shaḥrūr bahwa *al-banīn* bermakna bangunan juga telah terbukti pada masa ini. Jika ini direfleksikan dalam bentuk interogatif, maka siapa yang tidak menyukai bangunan yang mewah? Redaksi *matā'* (barang mewah) yang teredaksikan dalam ayat tersebut mengindikasikan bahwa bangunan-bangunan (*al-banīn*) yang megah adalah salah satu kecintaan (*ḥubb*) manusia (laki-laki ataupun perempuan) terhadap sesuatu yang diinginkan (syahwat). Penulis menganalogikan bangunan yang megah, jika dibenturkan pada saat ini, dapat dikatakan sebagai mall, bioskop, apartmen, rumah-rumah mewah,

---

[69]Luthfi Maulana, "Teologi Perempuan dalam Tafsir Alquran: Perspektif Pemikiran Hamka", *Musāwā,* Vol. 15, No. 2 (Juli, 2016), 289.

[70]DEPAG RI, *Alquran Terjemahan*, 837.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan tempat-tempat lain sejenisnya. Bangunan-bangunan yang tinggi menjulang dengan segala bentuk keindahannya secara cepat menarik keinginan manusia untuk turut serta di dalamnya.

Ungkapan Shaḥrūr yang mengatakan bahwa penafsiran para mufasir terhadap QS. Āli ‘Imrān ayat 14 dengan memaknai *al-nisā’* sebagai perempuan dan *al-banīn* sebagai anak-anak laki-laki adalah suatu bentuk penafsiran yang salah,[71] merupakan anggapan yang penulis rasa terlalu ekstrim. Sebab, penulis berasumsi bahwa mereka (para mufasir) mempunyai sudut pandang yang berbeda. Tafsir al-Misbah, misalnya, sebagaimana yang telah penulis paparkan sebelumnya. Shihab memberikan sebuah penafsiran yang juga disertakan kajian kebahasaan yang mengantarkan pada makna perempuan untuk *al-nisā’* dan anak laki-laki untuk *al-banīn,* tentunya dibangun dengan argumen-argumen yang rasional. Namun, hal ini juga tidak menegasikan bahwa penafsiran yang dilakukan Shaḥrūr tidak relevan.

Penafsiran yang dilakukan Shaḥrūr di atas dapat tertolak dengan argumen-argumen yang telah dikemukakan Shihab. Dalam hal ini, Shaḥrūr mengabaikan suatu kaidah kebahasaan dalam Alquran. Seperti yang diungkapkan Shihab sebelumnya, Alquran seringkali menyebutkan redaksi dengan untaian yang singkat, dan dalam beberapa kesempatan Alquran tidak lagi menyebutkan redaksi yang di dalamnya sudah terwakilkan dengan redaksi yang lain. Secara otomatis, redaksi *al-nās* dalam ayat yang terkait diperuntukkan bagi semua manusia (laki-

[71]Lihat, Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān,* 641.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

laki dan perempuan), sedangkan penyebutan *al-nisā'* cukup mewakili penyebutan redaksi *al-dhukūr.*

Sementara pemahaman Shaḥrūr melalui penakwilannya terhadap ayat-ayat Alquran yang berbicara tentang surga dan neraka yang menganggap bahwa surga dan neraka belum tercipta sampai detik ini merupakan interpretasi yang perlu ditinjau ulang. Anggapannya yang mengatakan bahwa surga dan neraka telah diciptakan sebelumnya adalah sangat keliru – hemat penulis – merupakan anggapan yang dapat dibilang ekstrim. Ayat-ayat Alquran yang dijadikan dasar oleh Shaḥrūr adalah ayat-ayat yang menginformasikan kehancuran bumi dan akan diganti dengan bumi dengan hakikat lain. Kehancuran tersebut membinasakan seluruh yang ada di bumi dan di langit. Maka sebagai keniscayaan, jika surga dan neraka telah tercipta, ia akan hancur binasa beserta yang lain.

Pendapat tersebut sebagaimana yang telah diyakini oleh kelompok Muktazilah. Mereka beranggapan bahwa surga dan neraka bukanlah makhluk yang diciptakan pada masa sekarang ini (ditetapkannya hukum *taklīf*). Allah menciptakan surga dan neraka ketika kehancuran langit dan bumi. Sebab, surga dan neraka merupakan tempat pembalasan, baik balasan pahala maupun siksa atas segala perbuatan yang telah dilakukan selama dibebani hukum *taklīf.* Oleh karena itu, surga dan neraka tercipta pada waktu pembalasan. Sementara itu, esensi waktu adanya beban *taklīf* (dunia) dengan esensi hari pembalasan (akhirat) tidaklah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dapat dicampur-adukkan. Pendapat ini juga seperti yang dikatakan oleh Ibn ‘Aṭiyyah dan Ibn Faurak.[72]

Namun demikian, sebagian besar ulama sependapat bahwa surga dan neraka adalah makhluk yang sudah ada. Sebab dalam Alquran telah disebutkan dengan redaksi “*U’iddat li al-muttaqīn*” (dipersiapkan untuk orang-orang yang bertakwa).[73] Dengan demikian, kata “dipersiapkan” maka menunjukkan sebuah arti telah ada. Istilah tersebut dapat dianalogikan dalam kalimat, “Saya menyiapkan makanan untukmu”, maka makanan tersebut sejatinya sudah siap. Dalam sebuah hadis tentang perjalanan mi’raj Nabi, imam Bukhari dan Muslim telah meriwayatkan sebuah hadis seperti potongan hadis berikut:

ثُمَّ انْطَلَقَ حَتَّى أَتَى بِي السِّدْرَةَ المُنْتَهَى، فَغَشِيَهَا أَلْوَانٌ لاَ أَدْرِي مَا هِيَ ثُمَّ أُدْخِلْتُ الجَنَّةَ، فَإِذَا فِيهَا جَنَابِذُ اللُّؤْلُؤِ، وَإِذَا تُرَابُهَا المِسْكُ.[74]

> Lalu Jibril membawaku hingga sampai di Sidratil Muntaha yang diselimuti dengan warna-warni yang aku tidak tahu benda apakah itu. Kemudian aku dimasukkan ke dalam surga, terlihat kubahnya terbuat dari mutiara dan tanahnya dari misik.

Nampak jelas terlihat dari redaksi hadis “*Thumma udkhiltu al-jannah*”, secara tekstual, itu menandakan bahwa Nabi ketika perjalanan mi‘rajnya berkeliling memasuki surga sehingga melihat apa yang ada di dalam surga. Demikian dapat dipahami bahwa surga telah diciptakan ketika itu hingga sekarang

---

[72]Lihat, Abū ‘Abdullāh Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Bakr Shams al-Dīn al-Qurṭūbī, *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān,* juz IV(Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), 205.

[73]Lihat, Ibid.

[74]Muḥammad b. Ismā‘īl Abū ‘Abdullāh al-Bukhārī, *Ṣahīḥ al-Bukhārī, Taḥqīq*: Muḥammad Zuhair b. Nāṣir al-Nāṣir, Juz IV, Bab: *Dhikru Idrīs As.* No. Hadis: 3342(T.t: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 H.), 135. Lihat juga, Muslim b. al-Ḥajjāj Abū al-Ḥasan al-Qushayrī al-Naysābūrī, *Ṣahīḥ Muslim, Taḥqīq:* Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī, Juz I, Bab: *al-Isrā’ bi Rasūlillāh Saw.* No. Hadis: 163 (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, T.th.), 148.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan telah dipersiapkan bagi orang-orang yang bertakwa ketika kelak berada di akhirat.

Betapa pun demikian, Shaḥrūr memiliki pandangan lain terkait sunnah Nabi. Pendefinisian sunnah pun sama sekali berbeda dengan pendefinisian yang telah disepakati oleh para ulama terdahulu. Definisi sunnah yang menyandarkan segalanya kepada Nabi, baik berupa perbuatan, perkataan, dan ketetapan, adalah definisi yang dianggap keliru oleh Shaḥrūr. Baginya, sunnah merupakan ijtihad Nabi dengan segala historisitasnya yang terlingkup dalam temporalitas tempat dan waktu. Ijtihad tersebut merupakan aplikasi pemahaman Nabi terhadap *al-Kitāb*. Oleh sebab itu, dalam menyikapi permasalahan yang berkembang saat ini, dengan segala kompleksitasnya, tidak cukup hanya dengan bertaklid diri terhadap aplikasi pemahaman Nabi dan para sahabat pada saat itu, namun perlu adanya peninjauan ulang dengan disesuaikan pada masa ini. Meski demikian, bukan berarti semua ijtihad Nabi tersebut harus ditinjau ulang, melainkan terbatas pada *sunnah nubuwwah*, bukan *sunnah risālah*.[75]

Terkait dengan hadis mi'raj di atas, hal-hal yang berkaitan dengan masalah *ghaybiyyāt* (metafisik) masuk dalam kategori *sunnah nubuwwah*. Maka, suatu kewajaran ketika Shaḥrūr mengabaikan informasi dalam hadis tersebut, meski hadis itu diriwayatkan dalam *ṣaḥīḥayn* sekalipun, dan melakukan pembacaan ulang terhadap pemaknaan *al-jannah*.[76] Sebagai suatu keniscayaan, Shāḥrūr tetap

[75]Shaḥrūr membagi sunnah kepada dua bagian, yakni *sunnah nubuwwahah* dan *sunnah risālah*.*Sunnah nubuwwah* mencakup ilmu-ilmu yang bersifat informasional, seperti perilaku Nabi dalam keseharian. Sedangkan *sunnah risālah* merupakan aplikasi pemahaman Nabi terhadap sebuah ajaran, hukum, perintah, larangan, oleh karena itu harus ditaati. Lebih detailnya, silahkan lihat, Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān,* 549-572.

[76]Ibid., 571.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pada pendapatnya yang meyakini bahwa surga dan neraka merupakan suatu hal yang baru akan diciptakan setelah adanya kehancuran kosmos.

Terlepas dari hal-hal di atas, berbagai teori telah menjelaskan dengan tegas bahwa ayat *muḥkam* merupakan ayat yang sudah jelas maknanya sehingga dalam memahaminya tidak lagi membutuhkan penalaran yang panjang. Ayat *mutashābih* merupakan kebalikannya, sehingga perlu adanya kajian yang mendalam untuk menyingkap maksud yang ingin disampaikan Alquran. Pandangan Shaḥrūr yang berbeda dengan teori *muḥkam* dan *mutashābih* yang telah dicetuskan oleh para ulama di satu sisi dapat dikatakan sebagai hal yang wajar, namun di sisi lain merupakan hal yang bertentangan dan patut untuk disoroti dan dikaji ulang.

Shaḥrūr telah melebarkan teori yang telah dikembangkan oleh para ulama terkait *muḥkam* dan *mutashābih*. Dalam pembahasan yang telah penulis kemukakan sebelumnya, *mutashābih* dapat diidentifikasi dari tiga aspek, yakni lafal, makna, dan keduanya. Dalam tataran lafal bisa jadi ke-*mutashābih*-an dapat disebabkan karena adanya satu kata yang asing atau mengandung makna ganda, bisa juga disebabkan adanya susunan kata yang ringkas, melebar, pendahuluan dan pengakhiran kata. Sebagai salah satu contoh dapat dilihat dalam QS. al-Baqarah: 228, berikut:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

> Dan para istri yang diceraikan (wajib) menahan diri mereka (menunggu) tiga kali *qurū'*.[77]

Kata *qurū'* dalam ayat di atas mengandung makna yang sukar untuk dipahami. Para ulama memperdebatkan kata tersebut pada makna tiga kali sucian

[77]DEPAG RI, *al-Qur'an Terjemahan*, 51.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan lainnya memaknai tiga kali masa haid. Jika dilihat dari ketidakjelasan makna yang terkandung dalam kata *qurū'*, maka ayat tersebut dapat dikategorikan kepada ayat *mutashābih* menurut mayoritas ulama. Namun, bagi Shaḥrūr, - hemat penulis – ayat tersebut merupakan ayat yang masuk dalam bagian ayat *muḥkam*, sebab merupakan ayat yang mengandung hukum halal dan haram (perintah dan larangan) serta bersinggungan dengan perilaku manusia.

Kesukaran makna yang ditekankan Shaḥrūr tidak terletak seperti pada kata *qurū'* di atas. Namun, kesukaran makna yang ia kehendaki terletak pada alur masa antara masa dahulu dengan masa sekarang yang mempunyai perbedaan kondisi masing-masing yang berbeda. Seperti halnya lafal *al-nisā'* dan *al-banīn* yang telah penulis singgung di muka, mayoritas ulama sepakat bahwa lafal tersebut bermakna perempuan dan anak laki-laki. Namun berbeda bagi Shaḥrūr, dengan melihat konteks dan rangkaian kata yang teredaksikan dalam ayat tersebut, kata *al-nisā'* dan *al-banīn* tidak patut diartikan sebagai wanita dan anak laki-laki. Oleh sebab itu, dalam ayat tersebut ia kategorikan sebagai ayat *mutashābih* karena mengandung kesukaran makna yang tidak berimplikasi pada hukum halal dan haram atau perintah dan larangan.

Teori yang dikemukakan Shaḥrūr terkait pengkategorian ayat *muḥkam* dan *mutashābih* memang sama sekali berbeda dengan mayoritas ulama. Akan tetapi, jika dilihat dari sudut pandang maknanya, *muḥkam* merupakan ayat yang telah jelas maknanya, hal ini sebagaimana yang dikatakan Shaḥrūr sebagai *Kitāb al-Risālah*, yang mengandung prinsip kerasulan yang mengajarkan dan menunjukkan hukum halal dan haram, menyampaikan ajaran perintah dan larangan. Hal

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

demikian tercakup pada tataran ibadah, muamalah, dan sebagainya yang berimplikasi pada wilayah hukum *tashrī'*. Oleh sebab itu, perkara tersebut sudah dapat dicerna dengan mudah dan manusia wajib mengimaninya. Dari sini dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa dalam sudut pandang ini, ayat *muḥkam* menurut Shaḥrūr dan mayoritas ulama tidaklah berbeda.

Selain itu, ayat *mutashābih* yang bermakna ayat yang *mushkil* dan memiliki keserupaan juga sejatinya tidak jauh berbeda dengan teori yang dikemukakan Shaḥrūr. Ayat *mutashābih* yang masuk dalam tataran *Qur'ān* menurut Shaḥrūr berkenaan dengan ayat yang informasional. Informasi ketika ayat diturunkan dengan sasaran orang dengan latar belakang sosial budaya ketika itu akan mengalami perbedaan jika informasi itu ditujukan pada sasaran yang berbeda, terlebih ketika ditarik pada masa kekinian. Ayat-ayat *kauniyah* menginformasikan tentang kejadian alam. Hal ini akan terus berkembang sesuai dengan tingkat pengetahuan manusia. Ketika teori baru ditemukan, maka akan menghapus teori lama yang sudah mapan ketika teori tersebut dapat dibuktikan validitasnya, sebagaimana teori bumi bulat. Oleh sebab itu, ayat-ayat informasional ini mengandung sebuah ke-*mushkil*-an. Maka, ayat tersebut dikategorikan sebagai ayat *mutashābih* oleh Shaḥrūr.

Dapat disadari bahwa prinsip penafsiran sesungguhnya ingin mengungkap makna teks itu sendiri. Akan tetapi, problem yang terjadi adalah penafsiran tidak akan benar-benar objektif sebab adanya jarak yang cukup jauh antara masa diciptakannya Alquran dengan penafsir masa sekarang. Menurut Amina Wadud, yang dikutip oleh Mustaqim, harus ada upaya-upaya untuk menghindar dari

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

subjektivitas yang berlebihan. Untuk itu, seorang penafsir harus dapat menangkap prinsip-prinsip fundamental yang tidak dapat berubah dalam teks Alquran itu sendiri. Kemudian, penafsir melakukan refleksi yang unik untuk melakukan kreasi penafsiran sesuai dengan tuntutan masyarakat zamannya. Sehingga penafsiran akan selalu fleksibel dan tidak kehilangan prinsip dasarnya. Dari sini, Alquran akan bersifat universal dan selalu *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān.*[78]

Perlu dicatat di sini, pandangan-pandangan Shaḥrūr di atas bukan mutlak suatu kebenaran. Sebab, yang mengetahui maknanya secara pasti adalah pembuat teks (baca: Allah). Namun, upaya dalam memahami makna tersebut sangatlah dibutuhkan. Ajaran-ajaran Alquran harus dipahami, ditafsirkan, dan diaplikasikan. Sahiron Syamsuddin menyebutkan pandangan aliran hermeneutis kontemporer bahwa setiap penafsiran sepenuhnya merupakan subjektivitas penafsir, oleh karena itu kebenaran interpretasi bersifat relatif. Atas dasar ini, setiap generasi mempunyai hak untuk menafsirkan Alquran sesuai dengan perkembangan ilmu dan pengalaman pada saat Alquran ditafsirkan,[79] namun tetap memperhatikan kaidah-kaidah penafsiran.

Prinsip pembaharuan yang dibangun Shaḥrūr tentunya sangat mempengaruhi gaya berpikirnya. Pembacaannya terhadap teks sama sekali berbeda dengan ulama-ulama masa lalu. Bahkan, ia menolak beberapa pendapat ulama klasik yang dirasa tidakadanya kesesuaian dengan zaman modern-kontemporer ini. Salah satu penolakannya adalah penafsiran para mufasir perihal

---

[78]Abdul Mustaqim, "Penafsiran Alquran yang Sensitif Gender: Telaah Kritis atas Pemikiran Amina Wadud Muhsin" dalam *Studi Kitab Tafsir Modern-Kontemporer,* ed. M. Alfatih Suryadilaga(Yogyakarta: TH-Press, 2012), 89-90.

[79]Lihat, Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), 73-76.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kata *al-nisā'* dan *al-banīn* pada surat Āli 'Imrān ayat 14 yang telah penulis kemukakan sebelumnya. Lebih dari itu, secara jelas Shaḥrūr mengatakan bahwa penafsiran mereka adalah salah. Keberanian Shaḥrūr dalam menginterpretasi teks ini tentunya membawa suasana baru dalam dunia kajian keislaman, terkhusus pada tataran Alquran dan sunnah. Namun, atas keberaniannya ini, tidak sedikit ulama dan para pemikir yang mengkritisi pandangan-pandangan Shaḥrūr.

Pemilahan kata terhadap istilah-istilah *al-kitāb, al-Qur'ān, al-furqān, al-dhikr*[80] pun telah memaksanya untuk mengklasifikasikan adanya ayat-ayat yang *muḥkamāt* dan *mutashābihāt.* Sebagai suatu keniscayaan, pandangannya terkait ayat yang *muḥkamāt* dan *mutashābihāt* pun berbeda dengan mufasir kebanyakan. Alhasil, produk pemahamannya atas teks juga berbeda. Terlepas dari apakah interpretasi yang dilakukan Shaḥrūr lebih atau kurang valid dari interpretasi yang ada sebelumnya, namun perlu disadari di sini bahwa usaha yang dilakukan Shaḥrūr dalam menginterpretasikan teks telah membawa ragam warna pemaknaan dan pemahaman untuk dapat diterapkan dan diinteraksikan dalam kehidupan masa ini. *Naṣṣ* tidak lagi mandeg dalam kungkungan pemahaman masa lalu yang dapat memaksa manusia pada masa itu dengan realitas kehidupan masa sekarang yang sama sekali berbeda.

[80]Baca selengkapnya dalam Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān,* 51-64.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berangkat dari pemaparan-pemaparan yang telah dikemukakan, didapati beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Bagi Shaḥrūr, ayat *muḥkamāt* dan *mutashābihāt* tidak hanya sekedar dipahami sebagai ayat yang telah jelas atau sukar maknanya untuk dipahami. Akan tetapi, ayat *muḥkamāt* merupakan ayat yang di dalamnya mengandung hukum perintah dan larangan yang berkonsekuensi pada hukum halal dan haram. Sedangkan ayat *mutashābihāt* adalah ayat yang berisikan tentang misi kenabian Muhammad. Yakni ayat-ayat yang bersifat informasional, seperti halnya ayat-ayat *ghaybiyyah, kawniyah,* dan ayat-ayat cerita.

   Pemilahan ayat *muḥkamāt* dan *mutashābihāt* yang dilakukan Shaḥrūr tidak lepas dari pemilahannya terhadap istilah-istilah *al-Kitāb, al-Qur'ān, al-Dhikr, al-Furqān.* Istilah yang selama ini dipahami oleh kebanyakan ulama sebagai sinonim dari Alquran. Bagi Shaḥrūr istilah-istilah tersebut memiliki makna tersendiri yang berada pada perannya masing-masing.

2. Tidak terlepas dari prinsip pembaharuannya, ayat *muḥkam* dan *mutashābih* ia pahami dengan pemaknaan yang kontekstual dan kekinian. Melalui kajian kebahasaan, Shaḥrūr berhasil mencipta sebuah produk penafsiran baru. Ketika bersinggungan dengan ayat *muḥkam,* ia pahami dengan menggunakan sebuah penafsiran. Berbeda halnya dengan ayat *mutashābih,*yang ia pahami melalui jalan takwil.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Dari pandangan Shaḥrūr yang sama sekali berbeda dengan ulama kebanyakan ini, tentunya berimplikasi pada pemahamannya terhadap Alquran. Prinsip pembaharuannya pun turut mewarnai pandangannya tersebut. Pemahaman terhadap makna Alquran yang selama ini telah dibangun oleh ulama-ulama salaf dan diikuti oleh kebanyakan ulama berikutnya, dirombak dan dimaknai ulang dengan pemaknaan baru oleh Shaḥrūr sehingga lebih kontekstual. Alhasil, penafsiran dan penakwilan yang dilakukan Shaḥrūr berkorelasi pada perkembangan masa modern-kontemporer ini. Terlepas dari berbagai kritikan yang disandangkan pada Shaḥrūr, pandangan Shaḥrūr terhadap Alquran ini telah memberikan sebuah kontribusi besar pada kajian keislaman, khususnya khazanah penafsiran Alquran.

B. Saran

Bahasan terkait penafsiran Alquran tidak akan pernah ada hentinya. Sebab, Alquran merupakan kitab rujukan utama umat Islam. Dalam kenyataannya, realitas kehidupan terus berkembang, oleh karena itu, pemahaman terhadap Alquran pun tidak luput dari adanya perkembangan. Pemahaman yang dilakukan oleh ulama terdahulu terlingkup pada kondisi yang terjadi saat itu pula. Maka, sebuah hal yang aneh apabila perkembangan masa dengan segudang kompleksitas permasalahan hanya bersandar pada pemahaman zaman dahulu yang sama sekali berbeda dengan masa sekarang.

Upaya yang dilakukan Shaḥrūr dalam menginterpretasi Alquran telah memberi warna baru dengan pandangan-pandangannya yang mengundang berbagai kritik dan sanggahan oleh pemikir lain. Oleh sebab itu, kajian terhadap

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemikiran-pemikiran Shaḥrūr merupakan sebuah kajian yang penulis rasa sangat perlu dilakukan. Ada banyak hal menarik untuk diteliti dari gagasan-gagasan Shaḥrūr yang belum dapat penulis sampaikan dalam tesis ini. Untuk itu, penulis rasa perlu adanya penelitian lanjutan terkait gagasan-gagasan dan pemikiran-pemikiran Shaḥrūr dalam berinteraksi dengan Alquran. Salah satu hal menarik yang penulis temukan adalah gagasan Shaḥrūr terkait kemampuan manusia melihat Tuhan ketika di akhirat kelak.

Penulis menyadari bahwa terdapat banyak kekurangan dalam tesis ini, untuk itu adanya kajian lanjutan sangat diperlukan guna menambah khazanah keilmuan yang lebih kritis dan mendalam.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR PUSTAKA

‘Abbās, ‘Abdullāh b. *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr ibn ‘Abbās*. Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, T.th.

Abbas, Sirajuddin. *I’tikad Ahlussunnah wal Jama‘ah*. Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1996.

Asy‘arī (al), Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Ismā‘īl. *Al-Ibānah al-Uṣūl al-Diyānah* (Kairo: al-Munīriyah, 1950.

Balah, Islām Ḥasan Muḥammad. “Al-Muḥkam wa al-Mutashābih wa Atharuhumā fī al-Tafsīr”. Tesis—Jāmi‘ah Afrīqiyā al-‘Ālamiyyah, Sudan, 2017.

Baghawī (al), Muḥammad Ḥusayn b. Mas‘ūd. *Ma‘ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur’ān*. T.t: Dār Ṭayyibah li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1997.

Bāqī (al), Muḥammad Fu’ād ‘Abd. *Al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfāẓ al-Qur’ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1364 H.

Bayḍāwī (al), Nāṣir al-Dīn Abū Sa‘īd ‘Abdullāh. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1418 H.

Bāzmūl, Muḥammad b. ‘Umar b. Sālim. *Al-Muḥkam wa al-Mutashābih fī al-Takfīr wa al-Jihād*. T.t.: Dār al-Muḥsin, 1429 H.

Bukhārī (al), Muḥammad b. Ismā‘īl Abū ‘Abdullāh. *Ṣahīḥ al-Bukhārī, Tahqīq*: Muḥammad Zuhair b. Nāṣir al-Nāṣir. T.t: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 H.

Bungin, M. Burhan.*Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Prenada Media Group, 2007.

Creswell, John W. *Research Design: Pendekatan Metode Kualitatif, Kuantitatif, dan Campuran*, terj. Achmad Fawaid dan Rianayati Kusmini Pancasari. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.

Dāmaghānī (al), Ḥusayn b. Muḥammad. *Qāmūs al-Qur’ān aw Iṣlāḥ al-Wujūh wa al-Naẓā’ir*. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1980.

Dhahabī (al), Muḥammad Ḥusayn. *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*. Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīth, 1976.

DEPAG RI. *Alquran Terjemahan.* Semarang: CV. Toha Putra, 1989.

Eickelman, Dale F. *The Qur’an, Morality, and Critical Reason: The Essential Muhammad Shaḥrūr*. Leiden: Brill, 2010.

Elkarimah, Mia Fitriah. “Kajian Asinonimitas al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu‘āṣirah”, *Jurnal Bahasa Lingua Scientia*. Vol. 9. No. 1. Juni, 2017.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

_____. "Pendekatan Bahasa Shaḥrūr dalam Kajian Teks Alquran", *Deiksis*. Vol. 07. No. 02. Mei, 2015.

Fārābī (al),Abū Naṣr Ismā'īl b. Ḥammād al-Jawharī. *Al-Ṣaḥḥāḥ Tāj al-Lughah wa Ṣaḥḥāh al-'Arabiyyah*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1987.

Fayūmī (al), Aḥmad b. Muḥammad b. 'Alī. *Al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr*. Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, T.th.

Ghony, M. Junaidi dan Almanshur, Fauzan. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2012.

Ghaffār (al), Muḥammad 'Abd. *Ṣifāt Allāh wa Athāruhā fī Īmān al-'Abd*. T.t.: al-Shibkah al-Islāmiyyah, T.th.

Habib, "Semantik Kata *Nisā'* dalam Alquran: Analisis Semantik Kontekstual", *Hermeneutik*. Vol. 8, No. 1. Juni, 2014.

Hamka, *Tafsir al-Azhar*. Singapura: Kertajaya Print, 2007.

https://blog.sens-public.org/maram/%D9%85. *Mulakhkhaṣ li Mashrū' al-Duktūr Muḥammad Shaḥrūr al-Iṣlāḥī*. Diunduh pada 04 April 2019.

https://www.suduthukum.com/2016/07/biografi-dan-karya-muhammad-syahrur.html?m=1. Diunduh pada 04 April 2019.

Ismā'īl, Muḥammd Bakr. *Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān*.Kairo: Dār al-Mannār, 1991.

'Itr (al), Nūr al-Dīn.*'Ūlūm al-Qur'ān al-Karīm*. Damaskus: al-Ṣabāḥ, 1993.

Jābirī (al), Muḥammad 'Ābid. *Bunyah al-'Aql al-'Arabī: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah li Nuẓūm al-Ma'rifah li al-Thaqāfah al-'Arabiyyah*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 1991.

_____. *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 1989.

Juwaynī (al), Muṣṭafā al-Ṣāwī.*Manhaj al-Zamakhshārī fī Tafsīr al-Qur'ān wa Bayān I'jāzih*. Mesir: Dār al-Ma'ārif, T.th.

Keraf, Gorys. *Diksi dan Gaya Bahasa*.Jakarta: Gramedia, 2006.

Khūlī (al), Amin. *Manāhij al-Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1961.

Kurdi (dkk). *Hermeneutika Alquran dan Hadis*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.

Maḥallī (al), Jalāl al-Dīn dan Suyūṭī (al), Jalāl al-Dīn. *Tafsīr al-Jalālayn*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, T.th.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Malik, Abdul. "Tafsir Alquran Paradigma Integratif: Studi atas *Qirā'ah Alṭāniyyah* Muḥammad Shaḥrūr", *al-A'raf.* Vol. XIV. No. 1. Januari, 2017.

Manẓūr, Jamāl al-Dīn ibn. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir, 1414 H.

Maulana, Luthfi. "Teologi Perempuan dalam Tafsir Alquran: Perspektif Pemikiran Hamka", *Musāwā.* Vol. 15, No. 2. Juli, 2016.

Mubarok, Ahmad Zaki.*Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir Alquran Kontemporer Ala Shaḥrūr*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007.

Munawwir, A. W. *Kamus al-Munawwir*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.

Mūsā, Hārūn b. *Al-Wujūh wa al-Naẓā'ir fī al-Qur'ān al-Karīm*. Baghdad: Wizārah al-Thaqāfah wa al-A'lām Dā'irah al-Āthār wa al-Turāth, 1988.

Musdzalifah. "Ayat-ayat Mutasyabihat menurut al-Zamakhsyari dalam Tafsir al-Kasysyaf". Skripsi—UIN Sunan Gunung Djati, Bandung, 2018.

Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.

_____. *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*. Yogyakarta: LSQ al-Rahmah, 2012.

_____. "Penafsiran Alquran yang Sensitif Gender: Telaah Kritis atas Pemikiran Amina Wadud Muhsin" dalam *Studi Kitab Tafsir Modern-Kontemporer*, ed. M. Alfatih Suryadilaga. Yogyakarta: TH-Press, 2012.

_____ (dkk.). *Studi Alquran Kontemporer.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.

Nasir, Sahilun A. *Pemikiran Kalam: Teologi Islam.* Jakarta: Rajawali Press, 2012.

Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran Sejarah Analisa Perbandingan.* Jakarta: UI Press, 1972.

Naysābūrī (al),Muslim b. al-Ḥajjāj Abū al-Ḥasan al-Qushayrī. *Ṣahīḥ Muslim, Taḥqīq:* Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, T.th.

Nurdin, M. Amin dan Abbas, Afifi Fauzi (ed.). *Sejarah Pemikiran Islam.* Jakarta: Amzah, 2011.

Qaradhawi (al), Yusuf. *Bagaimana Berinteraksi dengan al-Qur'an,* terj. Kathur Suhardi. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006)

Qaṭṭān (al), Mannā'. *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān.* Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Qurṭūbī (al), Abū ‘Abdullāh Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Bakr Shams al-Dīn. *Al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964.

Qutaybah, Abū ‘Abdullāh Ibn. *Ta’wīl Mushkil al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, T.th.

Razak, Abdul dan Anwar, Rosihan. *Ilmu Kalam.* Bandung: Pustaka Setia, 2001)

Rāzī (al),Abū ‘Abdullāh Muḥammad Fakhr al-Dīn. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420 H.

Saleh. “Analisis Ayat-ayat Mutasyabih menurut Zamakhsyari dalam Tafsir al-Kasysyaf”. Skripsi—UIN Sultan Syarif Kasim, Riau, 2011.

Shaḥḥātah, ‘Abdullāh Maḥmūd. *‘Ulūm al-Qur’ān*. Kairo: Dār Gharīb, 2002.

Shaḥrūr, Muḥammad. *Dirāsah Islāmiyyah Mu‘āṣirah fī al-Dawlah wa al-Mujtama‘*. Damaskus: al-Ahālī li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1994.

_____. *Epistemologi Qurani*, terj. M. Firdaus. Bandung: Marja, 2015.

_____. *Al-Īmān wa al-Islām al-Manzūmah al-Qiyam.* Damaskus: al-Ahālī li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1996.

_____. *Al-Kitāb wa al-Qur’ān: Dirāsāt Islāmiyyah Mu‘āṣirah.* Damaskus: al-Ahālī li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1990.

_____. *Nahw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar’ah.* Damaskus: al-Ahāli wa al-Nashr wa al-Tawzī‘, 2000.

_____. *Prinsip dan Dasar Hermenutika Hukum Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007.

_____. *Tajfīf Manābi‘ al-Irhāb.* Damaskus: al-Ahālī wa al-Nashr wa al-Tawzī‘, 2008.

Shawwāf (al), Muḥāmī Munīr Muḥammad Ṭāhir. *Tahāfut al-Qirā’ah al-Mu‘āṣirah*. Cyprus: al-Shawwāf li al-Nashr wa al-Dirāsāt, 1993.

Shihab, M. Quraish.*Tafsir al-Misbah.* Jakarta: Lentera Hati, 2002.

Sukandarrunidi. *Metodologi Penelitian*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2012.

Sulaymān, Ismā‘īl ‘Alī.*Ṣafwah al-Bayān fī Mutashābih al-Naẓm fī al-Qur’ān*. Kairo: ‘Ibād al-Raḥmān, 2015.

Suyūṭī (al), Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Arab Saudi: Kemenag Saudi Arabia, T.th.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.

Yusuf, Muḥammad (dkk.). '*Ulūm al-Tafsīr I*. Jakarta: KEMENAG RI, 1997.

Zamakhsharī (al), Abū al-Qāsim Maḥmūd b. 'Amr b. Aḥmad. *Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407 H.

Zarkashī (al), Badr al-Dīn Muḥammad bin 'Abdillāh. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Kairo: Dār al-Turāth, 1984.

Zarqānī (al), 'Abd al-'Aẓīm. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.

Zayd, Naṣr Ḥāmid Abū. *Al-Ittijāh al-'Aqlī fī al-Tafsīr: Dirāsah fī Qaḍiyyah al-Majāz fī al-Qur'ān 'ind al-Mu'tazilah*. Beirut: al-Markaz al-'Arabī al-Ṭhaqafī, 1998.

_____. *Tekstualitas Alquran,* terj. Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LKiS, 1993.

Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Yogyakarta: Buku Obor, 2008.

Zurzūr, 'Adnān Muḥammad. *'Ulūm al-Qur'ān: Madkhal ilā Tafsīr al-Qur'ān wa Bayān I'jāzah*. Beirut: Maktabah al-Islāmī, 1981.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id