KISAH DALAM AL-QUR'AN PERSPEKTIF FILSAFAT SEJARAH

(Studi Terhadap Pemikiran Muḥammad Shaḥrūr dalam *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah*)

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Studi Islam

Oleh:

M. MU'TASHIM BILLAH

F23416206

PASCASARJANA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL

SURABAYA

2020

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : M. Mu'tashim Billah

NIM : F23416206

Program : Doktor (S-3)

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 11 Agustus 2020

Saya yang menyatakan,

M. Mu'tashim Billah

PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi berjudul "KISAH DALAM AL-QUR'AN PERSPEKTIF FILSAFAT SEJARAH (Studi Terhadap Pemikiran Muḥammad Shaḥrūr dalam *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah*)" yang ditulis oleh M. Mu'tashim Billah ini telah disetujui pada tanggal 27 Agustus 2020

Oleh

PROMOTOR,

Prof. Dr. H. ASWADI, M.Ag.

PROMOTOR,

Dr. H. Hammis Syafaq, M.Fil.I

PENGESAHAN TIM PENGUJI

UJIAN DISERTASI TERBUKA

Disertasi berjudul "Kisah dalam al-Qur'an Perspektif Filsafat Sejarah (Studi Terhadap Pemikiran Muḥammad Shaḥrūr dalam *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah*)" yang ditulis oleh M. Mu'tashim Billah ini telah diuji dalam Ujian Disertasi Terbuka pada tanggal 7 Januari 2021

Tim Penguji:

1 Prof. Dr. H. Idri, M.Ag. (Ketua/Penguji)

2 Dr. Muhammad Arif, MA. (Sekretaris/Penguji)

3 Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag. (Promotor/Penguji)

4 Dr. Hammis Syafaq, M.Fil.I. (Promotor/Penguji)

5 Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim, M.Ag. (Penguji Utama)

6 Prof. Dr. H. Husein Aziz, M.Ag. (Penguji)

7 Dr. Abu Bakar, M.Ag. (Penguji)

Surabaya, 7 Januari 2021
Direktur,

Prof. Dr. H Aswadi, M.Ag.
NIP. 196004121994031001

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	:	M. MU'TASHIM BILLAH
NIM	:	F23416206
Fakultas/Jurusan	:	S3 STUDI ISLAM
E-mail address	:	mmbillah@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 :
KISAH DALAM AL-QUR'AN PERSPEKTIF FILSAFAT SEJARAH
(Studi Terhadap Pemikiran Muḥammad Shaḥrūr dalam *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah*)

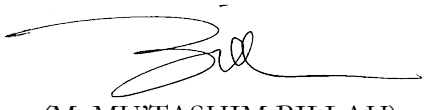
beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Ekslusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media 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, 10 Pebruari 2022

Penulis



(M. MU'TASHIM BILLAH)

ABSTRAK

Kisah-kisah dalam al-Qur'an merupakan bagian tak terpisahkan dari isi al-Qur'an yang menjadi pedoman hidup bagi umat Islam. Banyaknya jumlah ayat-ayat yang berbicara tentang kisah dibanding ayat-ayat yang berbicara tentang hukum memberikan isyarat bahwa al-Qur'an sangat perhatian terhadap masalah kisah, yang memang di dalamnya banyak mengandung pelajaran (*ibrah*). Kenyataan inilah yang kemudian menginspirasi Muḥammad Shaḥrūr untuk mencoba menginterpretasikannya lebih jauh dengan pembacaan *mu'āṣirah*-nya. Pemilihan Shaḥrūr sebagai objek formal penelitian ini dikarenakan: *pertama*, kajian terhadap kisah-kisah dalam al-Qur'an tidak bisa lepas dari kajian sejarah, tradisi, dan budaya bangsa Arab. Dalam hal ini, Shaḥrūr menawarkan sebuah cara baca yang baru dengan pendekatan yang belum pernah digunakan oleh para mufassir sebelumnya. *Kedua*, belum ada yang mengangkat pemikiran Shaḥrūr terkait dengan kisah-kisah dalam al-Qur'an sebagai obyek penelitian.

Dengan analisis deskriptif serta pendekatan historis-filosofis, penelitian kepustakaan (*library research*) ini hendak menjawab bebearapa persoalan pembacaan kontemporer terhadap kisah dalam al-Qur'an yang ditawarkan Muḥammad Shaḥrūr, yakni: apa konsep kisah-kisah dalam al-Qur'an perspektif Muḥammad Shaḥrūr?, bagaimana metode pembacaan kisah-kisah dalam al-Qur'an yang ditawarkan Shaḥrūr?, dan bagaimana implikasi pembacaan kisah-kisah dalam al-Qur'an yang ditawarkan Shaḥrūr?

Dari hasil penelitian disimpulkan bahwa konsep kisah-kisah dalam al-Qur'an dalam pandangan Shaḥrūr adalah bagian dari ayat-ayat *mutashābihāt* yang dinamis dan dapat berubah (*al-juz' al-mutaghayyir*) berdasarkan foktor-faktor penyebabnya, sehingga kisah dalam al-Qur'an merupakan peristiwa sejarah (*historical event*) yang terbuka untuk ditakwilkan berdasarkan premis-premis ilmiah (*al-araḍiyyāt al-'ilmiyya*). Kisah-kisah dalam al-Qur'an adalah sumber untuk mengambil pelajaran dan nasehat yang tidak mengikat secara syariat, dan tidak ada hubungannya dengan ketetapan hukum syariat. Metode pembacaan terhadap kisah-kisah dalam al-Qur'an yang ditawarkan Shaḥrūr adalah dengan pendekatan filsafat sejarah dan berimplikasi pada: a) hakekat kisah-kisah dalam al-Qur'an sebagai peristiwa sejarah, b) Keberadaan kisah dalam al-Qur'an adalah untuk 'ibrah atau 'iẓah, karenanya adalah hal yang salah apabila melakukan istinbat hukum dari ayat-ayat kisah, c) Ayat-ayat yang bersinggungan dengan Nabi Muḥammad adalah bagian dari kisah-kisah dalam al-Qur'an (*al-qaṣaṣ al-muḥammadī*), karenanya harus dipahami berdasarkan kekhususan sebabnya, bukan keumuman lafaznya.

Adapun implikasi teoritis dari hasil penelitian ini adalah 1) pembacaan kisah-kisah dalam al-Qur'an dengan pendekatan filsafat sejarah mampu menghindarkan model pembacaan dengan narasi israiliyat, 2) paradigma wahyu tidak bertentangan dengan realitas ilmiah menunjukkan otentisitas kebenaran al-Qur'an tentang kisah-kisah, 3) signifikansi kisah bisa selalu aktual sepanjang zaman.

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

ABSTRACT

The stories are an integral part of the contents of the Qur'an which is the way of life for Muslims. The large number of verses about stories than the law indicates that the Qur'an is very concerned about the stories, which contain a lot of lessons (*ibrah*). This fact inspired Muḥammad Shaḥrūr to try to interpret the stories in the Qur'an further by his *mu'āṣirah* reading. This research is intendeed to behold Shahrur's *mu'āṣirah* reading of the stories in the Qur'an, as well as its concept, methods and implications. In this research, Shahrur becomes the formal object as some reasons: first, the study of the story in the Qur'an cannot be separated from the study of the history, traditions and culture of the Arab. In this case, Shaḥrūr offers a new way of reading with an approach that has never been used by previous commentators. Second, there is no researcher has focused to the thoughts of Shaḥrūr regarding the stories in the Qur'an as the object of research.

Using descriptive analysis with historical-philosophical approach, this library research wants to answer several problems in contemporary reading of the story in the Qur'an offered by Muḥammad Shaḥrūr, namely: what is the concept of the story in the Qur'an in the view of Muḥammad Shaḥrūr?, how is the method of reading the story in the Qur'an offered by Shaḥrūr ?, and how are the implications of reading the story in the Qur'an offered by Shaḥrūr?

This research concludes that the concept of the story in the Qur'an, according to Muḥammad Shahrour, is a part of the *mutashābihāt* which are dynamic and can be changed (*al-juz 'al-mutaghayyir*) based on many factors and variables, so the story in the Qur'an is a historical event which is open to be interpreted based on scientific premises (*al-araḍiyyāt al-'ilmiyya*). The stories in the Al-Qur'an are a source for taking lessons and advice that are not binding under Sharia, and have nothing to do with the provisions of Sharia law. The contemporary reading of the stories in the Qur'an offered by Shaḥrūr is a reading with historical philosophical approach, and implicates: a) the nature of the stories in the Qur'an as historical events, b) The existence of the story in the Qur'an is for *'ibrah* or *'iẓah*, therefore it is wrong to extract the law from the verses of the story, c) the verses related to the Prophet Muhammad are part of the story in the Qur'an (the stories of Muhammad), so it must be understood based on the specificity of the *sabab*, not the generality of the *lafẓ*.

The theoretical implications of the results of this study are 1) reading the stories in the Qur'an with a historical philosophy approach is able to avoid the reading model with an *isrā'īliyāt* narrative, 2) The paradigm of revelation in accordance with scientific reality shows the authenticity of the truth of the Qur'an about stories, 3) the significance of the story can always be actual throughout the ages.

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

ملخص رسالة الدكتوراه

القصص في القرآن جزء لا يتجزأ من محتويات القرآن يسترشد بها المسلمون في حياتهم. وإن كثرة الآيات التي تتحدث عن القصص مقارنة بالآيات التي تتحدث عن الأحكام تشير إلى أن القرآن يهتم إلى حد كبير بشأن القصص التي تحتوي بالفعل على الكثير من الدروس. وهذا ما ألهم محمد شحرور لمحاولة تفسيرها أكثر من خلال منهجه –القراءة المعاصرة–. كان اختيار محمد شحرور كموضوع لهذا البحث يأتي من أسباب تالية: أولاً، لا يمكن فصل دراسة القصص القرآني عن دراسة تاريخ وتقاليد وثقافة للعرب. يقدم شحرور في هذا الصدد، منهجا جديدا لقراءة النص مالم يستخدمه المفسرون قبله. ثانيًا، لم يسبق هذا البحث أي بحث علمي يتكلم عن فكر محمد شحرور فيما يتعلق بالقصص القرآني.

باستخذام تحليل وصفي مع نهج التاريخية الفلسفية، يهدف هذا البحث المكتبي إلى الإجابة عن بعض مشاكل القراءة المعاصرة للقصص القرآني التي قدمها محمد شحرور. وهي كيف مفهوم القصص القرآني في منظور محمد شحرور؟ ما هو المنهج الذي قدمه شحرور في قراءة القصص القرآني ؟ وما هي الآثار المترتبة على منهج قراءة القصص القرآني عند شحرور؟

توصل البحث إلى نتيجة أن مفهوم القصص القرآني عند محمد شحرور جزء من الايات المتشابهات المتسمة بالديناميكية والقابلة للتغير بناءً على العوامل المؤثرة لها، بحيث تكون القصة في القرآن حدثًا تاريخيًا ينفتح أمامه أي تأويل يعتمد على المقدمات العلمية. القصص في القرآن مصدر للاعتبار والاتعاظ غير ملزم من ناحية الحكم الشرعي، ولاعلاقة لها بقضية التشريع الإسلامي. إن منهج قراءة القصص القرآني الذي قدمه شحرور يستخدم مقاربة فلسفية تاريخية وله آثار على: أ) طبيعة القصص في القرآن كأحداث تاريخية ، ب) القصص في القرآن الكريم إنما هي للاعتبار والاتعاظ. وعليه فمن الخطأ استنباط حكم شرعي من آيات القصة ج) الآيات التي تتحدث عن سيرة النبي محمد هي جزء من القصص القرآني (القصص المحمدي)، لذلك يجب فهمها على أساس خصوصية السبب ، وليس عمومية اللفظ.

والآثار المترتبة لنتائج هذه الدراسة هي ١) قراءة القصص القرآني بمنهج فلسفي تاريخي يتجنب نموذج القراءة مع الروايات الإسرائيليات، ٢) أن نموذج الوحي لا يتعارض مع الواقع العلمي يظهر صحة حقيقة القرآن في القصص، ٣) يمكن أن تكون مغزى القصص حقيقية على مر العصور.

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 JUDUL i

PERNYATAAN KEASLIAN ii

PERSETUJUAN PROMOTOR iii

PENGESAHAN TIM PENGUJI VERIFIKASI NASKAH iv

PENGESAHAN TIM PENGUJI v

PENGESAHAN TIM PENGUJI TERBUKA vi

ABSTRAK viii

UCAPAN TERIMA KASIH x

DAFTAR ISI xiii

PEDOMAN TRANSLITERASI xvii

BAB I PENDAHULUAN 1

A. Latar Belakang Masalah 1

B. Identifikasi dan Batasan Masalah 8

C. Rumusan Masalah 9

D. Tujuan Penelitian 9

E. Kegunaan Penelitian 10

F. Penelitian Terdahulu 10

G. Kerangka Teoritik 17

H. Metode Penelitian 24

I. Sistematika Pembahasan 28

BAB II KAJIAN TENTANG KISAH-KISAH DALAM AL-QUR'AN DAN FILSAFAT SEJARAH 30

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. Kisah-kisah dalam Al-Qur'an 30
1. Pengertian dan Unsur-unsur Kisah dalam al-Qur'an 30
2. Macam-macam Kisah dalam Al-Qur'an 41
3. Hikmah dan Tujuan Kisah dalam al-Qur'an 44
4. Sistematika al-Qur'an dalam Menyampaikan Kisah..... 46
B. Paradigma Pembacaan Kisah-kisah dalam al-Qur'an 49
1. Paradigma Teologis-Imani 50
2. Paradigma Historis 56
3. Paradigma Sastrawi 60
4. Paradigma Ilmiah 72
C. Filsafat Sejarah 79
1. Pengertian Sejarah..... 79
2. Filsafat Sejarah dan Alirannya 81
BAB III MUḤAMMAD SHAḤRŪR DAN LATAR BELAKANG PEMIKIRANNYA 94
A. Biografi Muḥammad Shaḥrūr 94
B. Karya Tulis Muhammad Shaḥrūr 100
C. Pandangan Ulama Terhadap Muhammad Shaḥrūr 108
D. Prinsip-prinsip Pembacaan al-Qu'an: *Qirā'ah Mu'āṣirah*..... 109
E. Tipologi/ Posisi Pemikiran Muhammad Shaḥrūr 116
BAB IV PEMBACAAN MUḤAMMAD SHAḤRŪR TENTANG KISAH-KISAH DALAM AL-QUR'AN 125
A. Konsep al-Qur'an 125
B. Manusia dan Sejarah 134
C. Konsep Kisah-kisah dalam al-Qur'an 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

D. Kaidah Metodologis dan Konsep Pembacaan Kisah..... 150
E. Tujuan Umum Keberadaan Ayat-ayat Kisah dalam al-Qur'an..... 169
F. Contoh dan Implikasi Pembacaan Kontemporer atas Kisah-kisah dalam al-Qur'an..... 173
BAB V PENUTUP.....184
A. Simpulan..... 184
B. Implikasi Teoritis 186
C. Keterbatasan Studi..... 187
D. Rekomendasi 187
DAFTAR PUSTAKA 189

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

Kajian tentang kisah dalam al-Qur'an dengan model pembacaan baru, "Qirā'ah Mu'āṣirah" ala Muḥammad Shaḥrūr menunjukkan sebuah eksperimentasi akademik yang patut diapresiasi. Pasalnya, Shaḥrūr bukan saja ingin menunjukkan sisi otentisitas al-Qur'an secara ilmiah, terkait dengan kisah al-Qur'an, tetapi juga ingin menunjukkan filsafat sejarah di balik kisah al-Qur'an itu sendiri dan ingin membersihkan model narasi kisah yang cenderung dibumbui oleh mitos dan dongeng sebagaimana dalam kisah Israiliyat.[1] Hal ini berbeda dengan tradisi penafsiran al-Qur'an yang dilakukan para ulama terdahulu, mereka banyak yang mencoba memahami kisah-kisah dalam al-Qur'an dengan menggubahnya dalam sebuah narasi yang utuh. Mengingat gaya bahasa al-Qur'an yang ringkas tanpa detail-detail historis,[2] upaya penafsiran pun banyak yang merujuk pada cerita-cerita klasik masyarakat Arab dan kitab-kitab suci agama terdahulu.[3] Karenanya, diindikasikan banyak terdapat kisah-kisah *israiliyat* dalam karya-karya tafsir klasik.

Upaya para ulama dalam memahami kisah yang ada dalam al-Qur'an pun tidak terhenti sampai di situ. Upaya itu pun berlanjut pada perumusan atau

[1] Abdul Mustaqim, Konsultasi perbaikan disertasi.
[2] Fatoohi dan Dargazelli (al), *Sejarah Bangsa Israel dalam Bible dan al-Qur'an,* 83.
[3] Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī* (Mesir: Maktabah al-Khanji, 1992), 80.

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

klasifikasi atas kisah-kisah dalam al-Qur'an. Perumusan tersebut berujung pada terbakukannya *'ilm qaṣaṣ al-Qur'ān* sebagai cabang dari *'ulūm al-Qur'ān*. Dari klasifikasi tersebut, setidaknya kisah-kisah dalam al-Qur'an terbagi dalam tiga bagian, yakni 1). Kisah mengenai para nabi dan Rasul serta hal-hal yang terjadi antara mereka dan orang-orang yang beriman dan orang-orang kafir, 2). Kisah mengenai individu-individu dan golongan-golongan tertentu yang mengandung pelajaran. Seperti kisah Maryam, Luqmān, Dhū al-Qarnain, Qārūn, Aṣḥāb al-Kahf, Aṣḥāb al-Fīl, Aṣḥāb al-Ukhdūd dan lain sebagainya, 3). Kisah mengenai kejadian-kejadian dan kaum-kaum pada masa Nabi Muḥammad, seperti kisah perang Badar, Uḥūd, Aḥzāb (Khandaq), Banī Quraiẓah, Bani al-Naẓīr, Zaid bin Ḥarīthah, Abū Lahab dan sebagainya.[4]

Belakangan, para sarjana muslim melakukan beragam kajian terhadap kisah dalam al-Qur'an dan mengemukakan hipotesa-hipotesa mereka terkait dengan hakekat kisah-kisah dalam al-Qur'an. Sebut saja, misalnya, Muhammad al-Ghazali yang menyatakan bahwa ada lima tema pokok yang mendapatkan perhatian lebih dalam al-Qur'an, yakni tema tentang Allah (teologis), alam semesta (kosmologis), kisah Qur'ani, hari kebangkitan dan balasan (eskatologis), dan edukasi dan tasyri'. Sementara tema tentang kisah ini merupakan pembicaraan yang paling luas di dalam al-Qur'an ketimbang tema-tema yang lainnya.[5]

[4] Habibullah, "Urgensi Kisah dalam al-Qur'an," diakses September 18, 2019, http://edumuslim.org.
[5] Muhammad Ghazali (al), *al-Mahāwir al-Khamsah li al-Qur'ān al-Karīm* (Dār al-Shurūq, n.d.), 83.

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

Di lain pihak, walaupun para ulama telah sepakat bahwa yang terpenting dari ayat-ayat kisah bukanlah pemosisian al-Qur'an sebagai "kitab sejarah", namun tidak dapat dipungkiri bahwa cara baca mereka membentuk, setidaknya, dua aliran pemikiran dalam melihat hakikat materi kisah. Aliran pertama adalah yang berpandangan bahwa kisah dalam al-Qur'an merupakan peristiwa yang benar-benar terjadi dalam fragmen sejarah. Artinya, kisah-kisah tersebut memuat kebenaran "faktual" dan "historis." Cara pandang ini dianut oleh hampir mayoritas mufassir.[6]

Adapun aliran ke dua berpandangan sebaliknya, mereka lebih menilai kisah dalam al-Qur'an sebagai metaforis, sebagaimana berlaku dalam tradisi kesusasteraan, sehingga materi kisah yang disuguhkan tidak harus bermuatan factual-historis. Pemetaan dua aliran tersebut tidak terlihat secara definitive dalam karya-karya tradisional. Namun, cukup beralasan ketika melihat "kegaduhan ilmiah" setelah diterbitkannya disertasi Muhammad Ahmad Khalafullah yang berjudul *al-Fann al-Qaṣaṣ fi al-Qur'ān al-Karīm.* di dalamnya, melanjutkan tradisi analisis sastra Amīn al-Khuli, ia menyatakan bahwa beberapa materi kisah dalam al-Qur'an tidak sepenuhnya memiliki kebenaran historis. Khalafullah membagi kisah-kisah dalam al-Qur'an dalam tiga bentuk, yaitu historis, metaforis, dan mitologis. Pada bentuk yang pertama, materi kisah dalam al-Qur'an, dalam batas-batas tertentu, masih dapat diberi atribut "historis," dalam arti memiliki kebenaran kesejarahan. Sementara dua bentuk yang lainnya tidak mengharuskan berangkat

[6] Mannā' Khalīl Qaṭṭān (al), *Mabāhith fi 'Ulum al-Qur'ān*, 6th ed. (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1978), 303.

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 fakta historis, namun bisa berupa asumsi dan khayal ataupun mitos. Singkatnya, khayalan dan mitos ini dimanfaatkan sebagai "media" bukan "tujuan" dari narasi al-Qur'an.[7]

Berbeda dengan Khalafullah, Muḥammad 'Ābid al-Jābiri dalam karya awalnya dalam diskursus al-Qur'an menuliskan satu bab khusus mengenai kisah dalam al-Qur'an. Dalam semangatnya, al-Jābirī melakukan rekonstruksi kisah-kisah dalam al-Qur'an berdasarkan *nuzūl*-nya, bukan berdasarkan tema ataupun bahkan urutan dalam mushaf. Menurutnya, kisah-kisah yang tak lain adalah rangkaian "sejarah suci" itu disampaikan di dalam al-Qur'an bersesuaian dengan tantangan dan segala hal yang dihadapi oleh dakwah Muhammad saw. Jadi, tujuannya adalah untuk meneguhkan hati Nabi atas misi kenabian yang diembannya, sekaligus memantapkan tekad kaum muslim saat itu, sebagaimana tersebut dalam al-Qur'an.[8] Yang menarik dalam kajian al-Jābirī di sini adalah usahanya melakukan rekonstruksi terhadap kisah dalam al-Qur'an dan mempertautkannya dengan perjalanan dakwah Nabi Muhammad saw., dengan tanpa mempersoalkan mauatan kisah tersebut faktual-historis ataupun tidak.

Berbeda dengan tokoh-tokoh dan pemikirannya tentang kisah dalam al-Qur'an di atas, Muḥammad Shaḥrūr, setelah sedikit mengulas kisah-kisah dalam al-Qur'an dalam kaya fenomenalnya "al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah," dia

[7] Muhammad Hadi Ma'rifat, *Kisah-kisah al-Quran Antara Fakta & Metafora*, trans. Azam Bahtiar (Citra, 2013), 11.
[8] Muḥammad ʿĀbid Jābirī (al), *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm; al-Juz' al-Awwal fī al-Ta'rīf bi al-Qur'ān* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, 2006), 261.

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

melanjutkan kajiannya terhadap kisah-kisah dalam al-Qur'an dengan pendekatan filsafat sejarah. Berbeda dengan kajian terhadap kisah-kisah dalam al-Qur'an kebanyakan, Shaḥrūr lebih dahulu memasukkan kisah dalam al-Qur'an dalam bagian klasifikasi al-Qur'an yang digagasnya. Sebelumnya, Shaḥrūr membuat klasifikasi al-Qur'an dalam beberapa term. Menurutnya, al-Kitāb (al-Qur'an secara keseluruhan) diwayuhkan Tuhan kepada Muhammad melalui Jibril dalam proses *inzāl* dan *tanzīl*. *Inzāl* adalah konversi susunan ilahi bagi teks (naṣṣ) yang tersimpan di al-Lawḥ al-Mahfuẓ atu al-Imām al-Mubīn—yang pada awal mulanya bukan dalam bahasa Arab, Turki, maupun Cina—dari susunan yang tidak dipahami manusia ke dalam bentuk susunan yang terucapkan yang bisa dipahami oleh manusia, sementara istilah *tanzīl* digunakan untuk menunjukkan "objek transfer dari yang difirmankan Tuhan kepada Muhammad melalui Jibril.

Selanjutnya, al-Kitāb diklasifikan dalam tiga bentuk; *muhkamāt/umm al-kitāb, mutashābihāt / al-Qur'ān wa sab' al-mathānī,* dan *tafṣīl al-kitāb*.[9] *Umm al-kitāb* diwahyukan secara langsung—dalam bentuk *inzāl* dan *tanzīl*—dari Tuhan kepada Muhammad selama 23 tahun, memuat ayat-ayat yang berhubungan dengan aktifitas manusia (*al-sulūk al-insānī*) dalam hubungannya dengan masalah legal dan etik, dan merupakan subjek *ijtihād* sesuai dengan tuntutan ruang dan waktu kontemporer.[10]

[9] Muḥammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa-al-Qur'ān, Qirā'ah Mu'āṣirah* (Damaskus: Al-Ahālī, 1994), 51–61.
[10] Ibid., 37.

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

Sementara bagian kedua, *mutashābihāt*, di mana istilah al-Qur'ān dan *al-Sab*' *al-Mathānī* tercakup di dalamnya, diwahyukan dari *lawḥ al-maḥfūẓ* dan *al-imām al-mubīn* kepada Nabi Muhammad dalam proses *inzāl* dan *tanzīl*. *mutashābihāt* dalam versi Shaḥrūr terbagi dalam dua kategori; pertama disebut sebagai *al-juz*' *al-thābit* (bagian yang tetap dan tak berubah), memuat ayat-ayat yang berhubungan dengan "hukum alam" yang berlaku di semesta mulai awal penciptaan hingga kiamat. Kedua, *al-juz*' *al-mutaghayyir* (bagian yang dinamis, dapat berubah), kategori ini dimaksudkan Shaḥrūr pada ayat-ayat yang berkaitan dengan aspek-aspek yang dapat berubah berdasarkan foktor-faktor penyebabnya, seperti perubahan angin, gender dan pristiwa sejarah (*al-qaṣaṣ*).[11] Yang perlu digarisbawahi di sini adalah terkait dengan keberadaan *qaṣaṣ* (kisah) yang oleh Shaḥrūr dimasukkan dalam kategori *mutashābihāt*. Demikian, membawa konsekuensi bahwa kisah dalam al-Qur'an merupakan peristiwa sejarah (*historical event*)—berbeda dengan hasil kajian terhadap kisah dalam al-Qur'an oleh tokoh lain—yang terbuka untuk ditakwilkan berdasarkan premis-premis ilmiah (*al-araḍiyyāt al-'ilmiyya*).[12]

Selanjutnya, Shaḥrūr membedakan kisah dalam dua bentuk, kisah muhammad (*al-qaṣaṣ al-muḥammadiy*) yang berada dalam *al-tanzīl al-ḥakīm* dan sejarah kenabian (*al-sīr al-nabawiy*) yang tertulis dalam kitab-kitab sīrah. Adapun peristiwa-peristiwa sejarah yang ada dalam surah al-Tawbah, al-Anfāl atau

[11] Ibid., 74-81
[12] Ibid., 37

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

Muḥammad dan yang lainnya merupakan peristiwa yang berhubungan dengan *risālah muḥammadiyah* yang merupakan bagian dari kisah qur'ani.[13] Terkait dengan pentingnya memahami kisah dalam perspektif filsafat sejarah, Shaḥrūr menyatakan bahwa peristiwa-peristiwa kemanusiaan yang hadir dalam al-Qur'an mengisyaratkan untuk dipelajari guna memperoleh pemahaman tentang sejarah manusia, mobilitas dan tradisinya.[14] Kajian terhadap kisah dalam al-Qur'an harus didasari bahwa pengetahuan terhadap hal-hal ghaib dan pengetahuan terhadap kenyataan adalah kedua pengetahuan yang berlaku. Apa yang dianggap sebagai mu'jizat dan diluar kebiasaan dalam kisah hanyalah karena ketiadaan pengetahuan terhadapnya dan lompatan dalam pengetahuan dan masa depan sehingga harus ditakwilkan.[15] Dengan demikian, diskursus pembacaan atas kisah-kisah dalam al-Qur'an perspektif Shaḥrūr tersebut sekiranya layak untuk diperbincangkan dan dikaji lebih lanjut, mengingat karya Shaḥrūr tersebut merupakan karya mutakhir dalam diskursus kisah Qur'ani.

Peneliti memilih Shaḥrūr sebagai objek formal penelitian ini karena beberapa alasan berikut; *pertama*, kajian terhadap kisah dalam al-Qur'an tidak bisa lepas dari kajian sejarah, tradisi, dan budaya bangsa Arab. Dalam hal ini, Shaḥrūr menawarkan sebuah cara baca yang baru (baca*: qirā'ah mu'āshirah*) dengan pendekatan yang hampir belum pernah diusung oleh para pemikir dan atau mufassir

[13] Muḥammad Shaḥrūr, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah* (Beirut: Mu'assasah al-Dirāsah al-Fikriyyah al-Mu'āṣirah, 2010). 5
[14] Ibid., 14.
[15] Ibid., 30.

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

sebelumnya. Di mana ia mencoba membongkar warisan mental, yang akrab dengan cerita, dan mengkritik ketergantungan pada mitos Babilonia dan Alkitab dan absen dari prinsip-prinsip penelitian. *Kedua*, pemikiran Shaḥrūr terkait dengan kisah-kisah dalam al-Qur'an, sejauh pengetahuan peneliti, belum ada yang mengangkatnya sebagai obyek penelitian.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Dari latar belakang di atas, ada bebearapa masalah yang dapat diidentifikasi sebagai berikut:

1. Latar balakang penulisah kitab *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah.*
2. Dasar pemikiran Muḥammad Shaḥrūr tentang kisah-kisah dalam al-Qur'an
3. Sumber penafsiran Muḥammad Shaḥrūr terhadap ayat-ayat kisah dalam al-Qur'an
4. Metode atau cara Muḥammad Shaḥrūr dalam memahami atau menafsirkan ayat-ayat kisah dalam al-Qur'an
5. Implikasi teoritis model pembacaan kontemporer Muḥammad Shaḥrūr tentang kisah-kisah al-Qur'an.

Untuk mengantisipasi segala bentuk interpretasi yang keliru terhadap maksud yang terkandung dalam judul penelitian ini, penulis membatasi identifikasi-identifikasi tersebut pada kerangka pembacaan kisah dalam al-Qur'an perspektif

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

Muḥammad Shaḥrūr dengan pendekatan filsafat sejarah, yakni meliputi konsep, metode dan implikasinya.

C. Rumusan Masalah

Berangkat dari latar belakang tersebut, maka masalah yang dijawab dengan penelitian ini adalah:

1. Apa konsep kisah-kisah dalam al-Qur'an perspektif Muḥammad Shaḥrūr?
2. Bagaimana metode pembacaan kisah-kisah dalam al-Qur'an yang ditawarkan Muhammad Shaḥrūr?
3. Bagaimana implikasi dari model pembacaan kontemporer dari Muḥammad Shaḥrūr atas kisah al-Qur'an?

D. Tujuan Penelitian

Berangkat dari ketertarikan peneliti untuk fokus pada kajian tentang kisah dalam al-Qur'an perspektif Muhammad Shaḥrūr, tujuan yang dicapai dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Mendiskripsikan secara komprehensif pemikiran Muḥammad Shaḥrūr tentang konsep kisah-kisah dalam al-Qur'an
2. Mendiskripsikan secara kritis metode pembacaan kisah-kisah dalam al-Qur'an yang ditawarkan 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

3. Menganalisa secara kritis dan memadai tentang implikasi konstruksi metodologinya ketika dihadapkan dengan berbagai problem kisah-kisah dalam al-Qur'an

E. Kegunaan Penelitian

Penelitian ini penting, sebab diasumsikan dapat memberikan sumbangan yang cukup berarti, sekuranga-kurangnya dalam aspek berikut:

1. Aspek Teoritis

Hasil penelitian ini dapat memberikan rumusan konsep kisah-kisah dalam al-Qur'an perspektif Muḥammad Shaḥrūr serta analisis kritis atas metode pembacaan yang ditawarkannya. Sehingga penelitian ini diharapkan dapat berguna bagi pengembangan ilmu-ilmu keislaman, terutama di bidang metode tafsir al-Qur'an.

2. Aspek Praktis

Hasil penelitian ini dapat dijadikan sebagai bahan pertimbangan bagi para calon mufassir dan ulama kontemporer dalam memperkaya khazanah ilmu untuk memahami dan mengkaji al-Qur'an.

F. Penelitian Terdahulu

Dalam penelitian ini terdapat dua obyek yang akan dikaji, yakni obyek material dan obyek formal. Dilihat dari obyek materialnya, sebagaimana terungkap sebelumnya dalam latar belakang, kajian tentang kisah dalam al-

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

Qur'an telah banyak dilakukan oleh para pemerhati kisah-kisah dalam al-Qur'an. Ada ratusan karya akademik (skripsi, tesis, dan disertasi serta artikel jurnal baik bereputasi maupun tidak) yang mengangkat tema tentang kisah-kisah dalam al-Qur'an, baik parsial maupun menyeluruh. Berikut penulis sajikan beberapa kajian kisah dalam al-Qur'an guna melihat dimana posisi penulis dalam kajian ini.

1. Faizin Faizin dengan judul artikel "Kisah dalam al-Qur'an dalam Tinjauan Sains: Studi atas Serial tafsir Ilmi Kementerian Agama RI), penelitian tersebut membahas pola integrasi agama dan sains dalam buku seri Tafsir Ilmi "Kisah Nabi Pra Ibrahim dalam perspektif al-Qur'an dan Sains" dengan menggunakan metode kuantitatif-deskriptif dengan pendekatan teori integrasi kuantum Nidhal Guessoum melalui telaah perpustakaan (*library research*). Hasil penelitian ini memperlihatkan ada tiga pola integrasi yang diterapkan secara ketat dalam karya tersebut. Pertama, pola integrasi kisah dalam al-Qur'an dan sains menekankan prinsip tidak ada pertentangan antara al-Qur'an dan sains, baik pada sisi sumber, tujuan, metode, maupun konten. Kedua, terlihat adanya penerapan pola penafsiran berlapis dalam karya tersebut yang menegaskan bahwa tidak ada kebenaran tunggal dalam menjelaskan informasi kesejarahan peradaban manusia. Ketiga, pola falsifikasi teistik membuktikan adanya aspek metodologi dan metafisik. Aspek metodologi memperlihatkan adanya penyajian data ilmiah yang

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

valid. Aspek metafisik dari kisah dalam al-Qur'an menganjurkan upaya internalisasi nilai-nilai spiritual moral bagi pembaca.[16]

2. Amal Riyadh Kitishat dengan judul artikel "Contemporary Theoretical Insights of the Qur'anic Stories: A Case Study of the Narrative Elements in the Holly Qur'an." Karya tersebut membahas bagaimana kisah digunakan dalam menjelaskan pesan Islam seperti yang terungkap dalam al-Qur'an. Juga membahas fungsi-fungsi utama dari kisah tersebut sebagaimana disajikan dalam Kitab Suci al-Qur'an. Penelitian berujung pada kesimpulan bahwa dengan menggunakan cerita, terlepas dari gayanya, temanya adalah satu; itu adalah bahwa Allah mengetahui segalanya, dan menginginkan agar manusia jauh dari kesesatan dan berlindung dalam rahmat Allah, yakni dalam Islam. Dengan kata lain, bimbingan ilahi untuk semua manusia disederhanakan dan diperkenalkan dalam bentuk naratif.[17]
3. Daud Abdul-Fattah Batchelor dengan artikel berjudul "Harmonising Scientific Evidence with the Qur'anic Text." Dalam artikel tersebut, Daud berpendapat bahwa seorang ilmuwan Muslim yang terlibat dalam interaksi antara teologi dan sains perlu tetap setia sepenuhnya kepada al-Qur'an. Ini juga berlaku untuk memahami dimensi historis dan spiritual dari Adam dan

[16] Faizin Faizin, "Kisah dalam al-Qur'an dalam Tinjauan Sains (Studi atas Serial Tafsir Ilmi Kementerian Agama RI)," *al-Quds* 4, no. 1 (2020): 77–96.
[17] Amal Riyadh Kitishat, "Contemporary Theoretical Insights of the Qur'anic Stories: A Case Study of the Narrative Elements in the Holly Qur'an," *Journal of Islamic Studies and Culture* 4, no. 2 (Desember 1, 2016): 95–100.

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

Hawa. Ketika cendekiawan Islam (ulama) berbeda pada perincian subjek, penulis ini memilih posisi yang paling dekat dengan yang disarankan oleh data ilmiah. Metode ini, kemudian, memungkinkan penggabungan fakta-fakta yang diambil dari bahan kerangka Homo sapiens purba yang bisa memberikan bentuk fisik leluhur kita. Artikel ini menawarkan teori yang kemungkinan mengakomodasi semua pernyataan al-Qur'an yang relevan sehubungan dengan data ilmiah, dan salah satu rujukan dalam artikel ini adalah pendapat Shaḥrūr ketika mendialogkan antara teori evolusi Darwin dengan kisah penciptaan Adam dalam al-Qur'an.[18]

4. Mazheruddin Siddiqi dalam bukunya *the Quranic Concept of History* menampilkan kesimpulan bahwa al-Qur'an memberikan wawasan terhadap kenyataan-kenyataan hakikat manusia sejauh ia mempengarubi kehidupan manusia dalam kehidupan bersama yang dapat membangun atau merusak nasib manusia. Ia menentang adanya hukum sejarah. Proses sejarah hanya berlangsung karena kemestian moral dan penentangan moral, dan bukan sebagai kemestian sejarah karena proses sejarah itu ditentukan oleh kemestian moral untuk kemenangan dan penentangan moral untuk kehancuran.[19]

---

[18] Daud Abdul-Fattah Batchelor, "Adam and Eve's Origin: A Theory Harmonising Scientific Evidence with the Qur'anic Text," *Theology and Science* 15, no. 4 (Oktober 2, 2017): 490–508, https://doi.org/10.1080/14746700.2017.1369762.

[19] Mazheruddin Siddiqi, *The Qur'anic Concept of History* (Virginia: Central Institute of Islamic research, 1965).

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

5. Muḥammad Aḥmad Khalafullāh dengan judul *al-Fann al-Qaṣaṣ fī al-Qur'ān*. Penelitian (disertasi) ini mengulas historisitas kisah-kisah kenabian yang disebut di dalam al-Qur'an. Dengan metode induktif, istiqra', Khalafallāh berasumsi bahwa kisah-kisah yang tertera dalam al-Qur'ān bukan semata-mata data historis, melainkan merupakan narasi yang bisa dimasukkan dalam bingkai sastra yang sarat dengan simbol-simbol keagamaan berupa *'ibrah*, *mau'iẓah*, *hidāyah* dan *irsyād*. Khalafallāh mengklasifikasi narasi kisah yang ada dalam al-Qur'an menjadi tiga macam, yakni: i) kisah historis, ii) kisah-kisah perumpamaan, dan iii) kisah-kisah legenda.[20] Dengan tiga klasifikasi ini, Khalafallāh dengan tegas tetap mengakui dimensi historis dalam kisah, hanya saja aspek historis baginya bukan merupakan elemen utama yang menjadi sasaran adanya kisah dalam al-Qur'an. Sebaliknya, narasi-narasi al-Qur'an lebih dimaksudkan sebagai simbol-simbol keagamaan, *'ibrah* dan nasihat serta hidayah bagi umat manusia.[21]
6. Al-Ṭahāmī Naqrah, dengan judul *Sīkulūjiyyah al-Qiṣṣah fi al-Qur'ān*. terlihat dari judulnya, disertasi tersebut disusun dalam rangka mengupas kisah dalam al-Qur'an dengan pendekatan psikologi.[22] Sistematika yang

[20] Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra dan Moralitas dalam Kisah-kisah dalam al-Qur'an*, trans. Zuhairi Misrawi dan Anis Maftukhin (Jakarta: Paramadina, 2002), 101.
[21] Ibid., 34.
[22] Lihat, Al-Tahāmī Naqrah, *Sīkulūjiyyah al-Qiṣṣah fi al-Qur'ān* (Tunis: al-Shirkah al-Tūnisiyyah li al-Tauzī', 1971), 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

digunakan mengikuti format *tartīb muṣḥāfī*, di mana dia mengawali kajiannya dari Qs. Al-Baqarah hingga Qs. Al-'Ādiyāt, yang tentunya hanya surah-surah yang memuat kisah. Sehingga bentuk kajian yang dia lakukan tidak terlepas dari efek yang telah timbul dari penuturan berbagai kisah dalam al-Qur'an dalam konteks *tartīb muṣḥāfī*.

Sementara itu, dilihat dari objek formalnya, tidak sedikit buah karya yang mengupas tentang sosok Muḥammad Shaḥrūr. misalnya:

1. Abdul Mustaqim dengan judul Epistemologi Tafsir Kontemporer: Studi Komparatif antara Fazlurrahman dan Muhammad Shaḥrūr. Disertasi yang kemudian diterbitkan dalam bentuk buku dengan judul "Epistemologi Tafsir Kontemporer" tersebut membahas mengenai pemikiran dan metodologi penafsiran dua tokoh yang cukup representatif dan kontroversial mewakili para pemikir muslim kontemporer di bidang tafsir, yaitu Fazlurrahman dan Muhammad Shaḥrūr. Menurut Mustaqim, kedua tokoh tersebut mewakili pemikiran dari dua wilayah berbeda, yakni India (Indo-Pakistan) dan Timur Tengah (Suriah). Fokus kajian disertasi tersebut adalah lebih kepada persoalan metodologi penafsiran yang diusung kedua tokoh tersebut dan implikasinya dalam menjawab masalah-masalah kontemporer.[23]

[23] Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010)..

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. Sahiron Syamsuddin "The Qur'ān in Syiria: Muḥammad Shaḥrūr's Inner-Qur'ānic Exegeticaal Method" dalam *Coming Terms with the Qur'ān*, tulisan tersebut mengulas tentang metode penafsiran al-Qur'an secara mendalam (inner-Qur'anic) dan analisis paradigma sintagmatis yang digunakan oleh Shaḥrūr. Di akhir kajiannya, ia memberikan catatan bahwa masih perlu adanya penelitian lebih lanjut terkait dengan metode yang digunakan Shaḥrūr, salah satunya dikarenakan para pengkaji keislaman lainnya, semisal Wielandt dan Boullata, masih mempertanyakan kesesuaian hermeneutikanya.[24]

Dari karya-karya tersebut dapat disimpulkan bahwa pembahasan tentang kisah-kisah dalam al-Qur'an dalam perspektif Muḥammad Shaḥrūr belumlah ada, terlebih terkait dengan pembacaan kontemporernya dengan menggunakan pendekatan filsafat sejarah, baik secara akademi (skripsi, tesis dan disertasi), maupun dalam bentuk artikel, jurnal dan lain sebagainya. Tanpa mengurangi arti pentingnya, karya-karya di atas belumlah cukup dan memadai dalam penelitian ini, walaupun penulis sendiri mengakui masing-masing saling melengkapi dalam memberikan informasi dan masukan-masukan dalam penelitian ini.

[24] Sahiron Samsudin, "The Qur'ān in Syiria: Muḥammad Shaḥrūr's Inner-Qur'anic Exegetical Method," in *Coming Term with Qur'ān* (New Jersey: IPI, 2008), 367–383.

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

G. Kerangka Teoritik

Dalam sebuah penelitian ilmiah, kerangka teori sangat diperlukan guna membantu memecahkan dan mengidentifikasi masalah yang hendak diteliti. Di samping itu, kerangka teori juga dipakai untuk memperlihatkan ukuran-ukuran atau kriteria yang dijadikan dasar untuk membuktikan sesuatu.[25]

Untuk menjelaskan tentang hakekat kisah serta macam-macamnya, penulis menggunakan teori yang telah dikemukakan oleh al-Tihāmī Naqrah bahwa dalam studi tentang kisah-kisah dalam al-Qur'an, setidaknya terdapat empat pendekatan yang dapat dilakukan;[26] *Pertama,* pendekatan *al-tabsīṭ wa al-tafṣīl*. Pendekatan ini cenderung untuk meluaskan wawasan pembahasan kisah al-Qur'ān sampai ke hal-hal yang detail dari semua yang berkaiatan dengan pengisahan itu sendiri, menyangkut peristiwa dan latarnya, struktur ruang dan waktunya, serta pelukisan peran tokohnya. *Kedua*, pendekatan *al-taḥlīl fī ḥudūd al-naṣṣ al-Qur'ānī*. Pendekatan ini cenderung hanya menjelaskan isyarat-isyarat dan pengajaran-pengajaran yang terkandung dalam kisah al-Qur'an serta memberi keterangan sesuatu yang tersamar ataupun yang problematik di dalamnya. *Ketiga*, pendekatan *al-tabsīṭ wa al-taisīr*. Pendekatan ini cenderung menggunakan kalimat-kalimat sederhana yang mudah dimengerti dalam menyajikan kisah dalam al-Qur'an. Uslub dan gaya bahasanya mengikuti

[25] Teuku Ibrahim Alfian, "Tentang Metodologi Sejarah," in *Dari Abad dan Hikayat sampai Sejarah Kritis*, ed. Teuku Ibrahim Alfian dan Et.al. (Yogyakarta: Gajah Mada University, 1987), 4.
[26] Naqrah, *Sīkulūjiyyah Al-Qiṣṣah Fi Al-Qur'ān*, 29–45.

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

uslub dan gaya bahasa yang populer, sehingga tidak membutuhkan pemusatan perhatian untuk mengkajinya dan dapat menjangkau semua lapisan masyarakat, termasuk anak-anak dan mereka yang tidak terdidik dalam jenjang pendidikan menengah ke atas.

Keempat, pendekatan *al-dirasāt li qaṣaṣi al-Qur'ān*. Pendekatan ini cenderung menggunakan pendekatan ilmiah dalam telaahnya, prosedurnya, analisisnya dan penyimpulannya, terutama dalam menyajikan bandingan dan bantahan terhadap kritik orientalis terhadap kisah dalam al-Qur'an, misalnya mengenai sumber kisah, kaitannya dengan peristiwa sejarah dan lainnya dari sejumlah kontradiksi dan pertentangan yang mereka temukan dalam kajiannya. Namun dalam pendekatan ini, tedapat beberapa paradigma, antara lain;

Pertama, paradigma teologis-imani. Merupakan sebuah cara pandangan yang menganggap bahwa kisah-kisah dalam al-Qur'an memuat kebenaran faktual-historis yang harus diyakini. Pendapat ini sebagaimana dipegangi oleh mayoritas ulama tradisionalis, mereka memahami semua peristiwa dalam kisah-kisah dalam al-Qur'an adalah benar-benar terjadi di dunia nyata.[27] Bahkan, mereka berusaha menarasikannya secara utuh walaupun dengan menukil informasi-informasi isra'iliyat. Cara pandang ini memusatkan kajianya pada segi-segi keindahan uslub dan gaya bahasa al-Qur'an. Esensi keindahannya antara lain terletak pada ketundukan unsur-unsur kisah, cara penyajiannya serta

[27] M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir : Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an* (Tangerang: Lentera Hati, 2015), 326.

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

latar dan peristiwanya dan hal-hal lain yang terkait dengannya. Semuanya disajikan untuk tujuan keagamaan. Paradigma ini diikuti oleh mayoritas ulama tradisionalis.

Kedua, paradigma historis. Paradigma ini sebagaimana paradigma pertama memandang bahwa kisah-kisah al-Qur'an memuat kebenaran historis. Namun, bagi paradigma ini, kebenaran historis kisah-kisah dalam al-Qur'an bukanlah kebenaran yang berdiri sendiri, tetapi merupakan mata rantai dari "sejarah suci" yang dikisahkan oleh kitab-kitab samawi, khususnya Taurat.[28] Selanjutnya, kisah-kisah yang tak lain adalah rangkaian dari "sejarah suci" itu, disampaikan di dalam al-Qur'an bersesuaian dengan tantangan dan segala hal yang dihadapi oleh dakwah kenabian Muhammad saw. Jelas, tujuannya adalah meneguhkan hati Nabi saw. atas misi kenabian yang diembannya sekaligus memantapkan tekad kaum muslim saat itu, sebagaimana tersebut dalam al-Qur'an. Paradigma ini diikuti oleh para mufassir yang menggunakan *tartīb nuzūlī* dalam penafsirannya, seperti Muḥammad 'Ābid al-Jābirī dan Muḥammad 'Izzah Darwazah.

Ketiga, paradigma sastrawi. Penganut paradigma ini menerapkan teori-teori sastera modern dalam menganalisis kisah-kisah dalam al-Qur'an dengan tujuan di samping untuk menyingkap esensi daya pesonanya, juga untuk menegaskan bahwa kisah dalam al-Qur'an tidak hanya dimaksudkan sebagai

[28] Jābirī (al), *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm; al-Juz' al-Awwal fī al-Ta'rīf bi al-Qur'ān*, 259–260.

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

sumber sejarah *an-sich*, tetapi juga untuk tujuan kesasteraan. Aliran ini dipelopori oleh M. Ahmad Khalafullah, dengan bukunya yang berjudul *al-Fan al-Qasaṣ fī al-Qur'ān al-Karīm*.

Keempat, paradigma ilmiah. Aliran ini menerapkan satu atau beberapa pendekatan ilmiah secara interdisipliner dan multidisipliner dengan menjadikan kisah dalam al-Qur'an sebagai objek telaahnya untuk tujuan-tujuan tertentu, misalnya psikologi, pendidikan dan atau filsafat sejarah. Pendekatan ilmiah yang dimaksudkan di sini adalah penggunaan beberapa temuan arkeologis yang relevan dengan kisah al-Qur'an sebagai bukti kebenaran kisah al-Qur'an. Karena kisah al-Qur'an berkaitan dengan sejarah, umumnya interaksi dialogis antara kisah al-Quran dan sains dilihat dari kajian arkeologis. Meskipun demikian, hanya segelintir dari temuan arkeologis yang dapat dijadikan sebagai penjelasan kisah al-Qur'an itu. Sementara pendekatan filsafat sejarah misalnya, dalam paradigma ini adalah untuk menjawab kekurangan dalam penggunaan pendekatan ilmiah yang berbasis temuan arkeologis tersebut. Dalam filsafat sejarah sendiri setidaknya ada dua aliran yang berkembang, yakni filsafat sejarah kritis dan filsafat sejarah spekulatif. Singkatnya, paradigma ilmiah-filsafat sejarah ini menegaskan kebenaran faktual-historis kisah-kisah dalam al-Qur'an dengan tidak lagi hanya berdasarkan keimanan melainkan dengan pendekatan ilmiah-filsafat sejarah sehingga dapat dicerna dan diterima oleh masyarakata kontemporer dewasa ini. Di Indonesia, pendekatan ilmiah dalam

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

memahami kisah-kisah al-Qur'an telah digagas oleh kementerian Agama RI melalui Lajnah Pentashihan al-Qur'an dengan salah satu serial tafsir ilmi-nya dengan tajuk "Kisah Para Nabi Pra-Ibrahim Dalam Perspektif al-Qur'an Dan Sains". Sementara salah satu pemikir kontemporer pendukung paradigm ini adalah Muḥammad Shaḥrūr yang melakukan kajian terhadap kisah-kisah dalam al-Qur'an dengan pendekatan filsafat sejarah dalam bukunya *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah.* Dan yang terakhir inilah yang akan menjadi pokok kajian dalam penelitian disertasi ini.

Sementara pembacaan kisah melalui kerangka filsafat sejarah (filsafat kisah), meniscayakan landasan teoritis tentang filsafat sejarah itu sendiri. Hampir semua literatur yang ada akan merujuk pada nama Voltaire, filsuf Perancis, sebagai yang pertama menggunakan istilah filsafat sejarah. Dalam hal ini, Voltaire menghendaki para pembacanya untuk berpikir tentang sejarah dan bukan membaca atau menelitinya untuk kepentingan sejarah semata.[29] Istilah filsafat sejarah tidak mudah ditemukan pembatasannya, walaupun telah diperkenal oleh Voltaire. Salah satu penyebabnya adalah karena istilah "sejarah" sendiri dalam bahasa dan tradisi pemikiran Barat (*history*, *histoire*, *geschichte*) pada umumnya merujuk pada dua pengertian, sebagaimana dinyatakan:

> "On the one hand it refers to the temporal progression of large-scale human events, primarily but not exclusively in the past; on the other

[29] M.C. Lemon, *Philosophy of History: A Guide for Students* (London: Routledge, 2003), 7.

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

> hand, “history” refers to the discipline or inquiry in which knowledge of the human past is acquired or sought. Thus “philosophy of history” can mean philosophical reflection on the historical process itself, or it can mean philosophical reflection on the knowledge we have of the historical process. Philosophers have done both sorts of things, and this has led to a distinction between “substantive” (or sometimes “speculative”) and “critical” (or “analytical”) philosophy of history. The first is usually considered part of metaphysics, perhaps analogous to the “philosophy of nature,” whereas the second is seen as epistemology, as in the “philosophy of science.”[30]
>
> (Di satu sisi, sejarah merujuk pada perkembangan temporal peristiwa manusia berskala besar, terutama tetapi tidak secara eksklusif di masa lalu; di sisi lain, "sejarah" mengacu pada disiplin atau penyelidikan di mana pengetahuan tentang masa lalu manusia diperoleh atau dicari. Jadi “filsafat sejarah” dapat berarti refleksi filosofis atas proses sejarah itu sendiri, atau dapat juga berarti refleksi filosofis atas pengetahuan yang kita miliki tentang proses sejarah. Para filsuf telah melakukan kedua hal tersebut, dan ini menyebabkan perbedaan antara filsafat sejarah yang “substantif” (atau terkadang “spekulatif”) dan “kritis” (atau “analitis”). Yang pertama biasanya dianggap sebagai bagian dari metafisika, mungkin dianalogikan dengan "filsafat alam", sedangkan yang kedua dipandang sebagai epistemologi, seperti dalam "filsafat ilmu".)

Pernyataan tersebut di atas, setidaknya, memberikan penjelasan bahwa filsafat sejarah meliputi filsafat sejarah spekulatif atau substantif dan filsafat sejarah kritis atau analitis. Istilah “filsafat sejarah spekulatif” menunjuk pada rangkaian peristiwa-peristiwa masa lalu sebagai suatu realitas khusus yang menjadi perhatian bagi para sejarawan untuk diteliti. Tujuannya adalah untuk menemukan pola-pola makna umum yang ada di balik setiap pandangan sejarawan tentang peristiwa-peristiwa masa lampau. Sementara “filsafat sejarah kritis” atau analitis lebih menunjuk pada sejarah sebagai bidang penelitian khusus yang dilakukan oleh sejarawan. Tujuannya adalah adalah untuk menjelaskan tentang bidang penyelidikan sejarah, untuk menguji asumsi-

[30] David Carr, “Philosophy of History,” *Encyclopedia of Phylosophy* (Thompson & Gale, 2006), 386.

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

asumsi dasar dari para sejarawan yang digunakan sebagai dasar penyelidikannya, menjelaskan bagaimana konsep-konsep sejarawan diorganisir dalam tulisannya, metode yang digunakan sejarawan dalam meneliti dan menuliskan hasil penelitiannya, dengan mendudukkan semua itu dalam peta pengetahuan secara keseluruhan. Namun, yang perlu diberikan catatan adalah inti dari filsafat sejarah spekulatif bukan berarti kesimpulan-kesimpulannya sangat spekulatif, walaupun memang spekulatif, tetapi hendak menjawab pertanyaan: "apakah sejarah sebagai suatu keseluruhan itu memiliki makna atau tidak?" Filsafat sejarah kritis bukan berarti melulu melakukan kritik terhadap pengetahuan tentang masa lalu yang dibangun oleh sejarawan, walaupun memang berfungsi kritis, tetapi hendak menjawab pertanyaan tentang bidang penyelidikan sejarah daripada proses sejarah itu sendiri.[31]

Bagaimana mengetahui bahwa yang sementara dibicarakan ada dalam kerangka kerja filsafat sejarah spekulatif? Ketika berbicara tentang pola gerak sejarah (sejarah itu berputar seperti roda/siklus, lurus seperti garis/linier, bergerak seperti spiral); motor penggerak sejarah (Tuhan, manusia, ide-ide, lingkungan, dan lain-lain),[32] maka sejarah sementara dibicarakan dalam

[31] W.H. Dray, *Philosophy of History*, 2ndh ed. (NJ: Continuum, 1993), 1–5.

[32] Terkait dengan motor penggerak sejarah atau dalam bahasa lain disebut sebagai agen perubahan *(agent of change)* dalam sejarah, Carlyle meletakk:an agen perubahan pada sang *hero,* dan Marx meletakkan pada motivasi ekonomi. Mutahhari menyebutkan selain kedua teori hero dan motivasi ekonomi tersebut, teori ras, teori geografi, dan teori ketuhanan *(divinity theory).* Teori ras beranggapan bahwa beberapa ras mempunyai kemampuan untuk menciptakan kebudayaan dan peradaban, sedangkan ras lain tidak. Ras-ras tertentu menghasilkan ilmu pengetahuan, filsafat, industri, moral, dan seni. Sedangkan ras lain hanya sebagai konsumer. Teori geografi menekankan kepada kepada lingkungan alam sebagai penghasil peradaban, kebudayaan, dan industri. Perubahan

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

kerangka kerja spekulatif. Jika sejarah dibicarakan dari sisi metodologi penelitian sejarah, asumsi-asumsi dasar, konsep-konsep para penulis sejarah, penulisan sejarah secara sistematis, maka sejarah sementara dibicarakan dalam kerangka kerja filsafat sejarah kritis.

H. Metode Penelitian

1. Sumber Data

Data-data yang diteliti terdiri dari data primer dan sekunder. Data primer adalah data-data yang merupakan karya Muḥammad Shaḥrūr yang terkait dengan persoalan kisah dalam al-Qur'an. Sedangkan data sekunder adalah buku-buku, kitab atau artikel mengenai pemikiran Shaḥrūr yang merupakan hasil interpretasi orang lain, dan buku-buku lain yang terkait dengan objek kajian ini, yang sekiranya dapat digunakan untuk menganalisis persoalan-persoalan kisah-kisah dalam al-Qur'an perspektif Muḥammad Shaḥrūr.

---

tidak disebabkan oleh ras atau keturunan. Yang membedakan antara orang dan ras-ras itu justeru lingkungan. Teori ini didukung oleh Montesquieu. Sedangkan *divinity theory* mempercayai bahwa apa yang berlangsung di atas bumi ini merupakan suatu fenomena surgawi yang diturunkan sesuai dengan kebijaksanaan berjangkauan jauh. Perubahan dan evolusi sejarah adalah tahap-tahap permainan kehendak Tuhan. Murtaza Mutahhari, *Social and Historical Change: An Islamic Perspective* (Berkeley: Mizan Press, 1986), 138–45.

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. Data Primer

Sumber data primer yang digunakan dalam penelitian ini adalah dua edisi pembacaannya terhadap kisah-kisah dalam al-Qur'an yang berjudul: *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah*.

b. Data Sekunder

Sedangkan yang termasuk dalam sumber data skunder adalah:

1) *Al-Qur'ān wa al-Kitāb: Qirā'ah Mu'āṣirah* karya Muḥammad Shaḥrūr
2) *Al-Islām wa al-Īmān – manẓūmāt al-Qiyām* karya Muḥammad Shaḥrūr
3) *Nahw Uṣūl Jadīd li al-Fiqh al-Islāmī – Fiqh al-Mar'ah* karya Muḥammad Shaḥrūr
4) *Tajfīf Manābi' al-Irhab* karya Muḥammad Shaḥrūr
5) *Qaṣaṣ al-Qur'ān* karya Muḥammad Aḥmad Jār al-Maulā, dkk.
6) *Al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān* karya Sayyid Quṭb
7) dan lain-lain

2. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini adalah kepustakaan (*library research*). Penelitian semacam ini dilakukan dengan cara mengumpulkan data dan informasi dengan bantuan macam-macam material yang terdapat di ruang perpustakaan; misalnya berupa buku-buku, majalah, naskah-naskah,

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

catatan, kisah sejarah, dokumen-dokumen, dan lain-lain.[33] Sehingga, penelitian ini akan sepenuhnya didasarkan atas bahan-bahan kepustakaan yang terkait dengan Muḥammad Shaḥrūr dan pemikirannya.

3. Teknik Pengumpulan Data

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan, oleh karena itu teknik yang digunakan dalam pengumpulan data adalah pengumpulan data literer yaitu bahan-bahan yang koheren dengan objek-objek pembahasan yang dimaksud.[34] Data yang ada dalam kepustakaan tersebut dikumpulkan dan diolah dengan cara:

a. *Editing*, yaitu pemeriksaan kembali data yang diperoleh terutama dari segi kelengkapan, kejelasan makna dan keselarasan makna antara yang satu dengan yang lain.
b. *Organizing*, yaitu mengorganisir data yang diperoleh dengan kerangka yang sudah diperlukan.
c. Penemuan hasil penelitian, yaitu melakukan analisis lanjutan terhadap hasil pengorganisasian data dengan menggunakan kaidah-kaidah, teori dan metode yang telah ditentukan sehingga diperoleh kesimpulan tertentu yang merupakan hasil jawaban dari rumusan masalah.

[33] Kartini Kartono, *Pengantar Metodologi Riset Sosial* (Bandung: Penerbit Mandar Maju, 1990), 33.
[34] Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek* (Jakarta: Rineka Cipa, 1990), 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

4. Analisis Data

Dalam menganalisis data yang sudah terkumpul dan terklasifikasi, peneliti menggunakan beberapa metode, yakni deskriptif, taksonomi dan interpretatif. Metode deskriptif digunakan untuk mendeskripsikan latar belakang kehidupan dan akar pemikiran al-Qur'annya Muḥammad Shaḥrūr.[35] Sedangkan analisis taksonomi adalah analisis yang memusatkan penelitian pada domain tertentu dari pemikiran tokoh, berbeda dengan analisis domain yang digunakan untuk mendapatkan gambaran secara menyeluruh perihal pemikiran tokoh. Melalui analisis taksonomi, hanya pemikiran Shaḥrūr tentang kisah dalam al-Qur'an saja yang menjadi perspektif dari penelitian ini.[36] Selanjutnya melalui metode interpretatif, peneliti berupaya untuk menginterpretasikan dan menganalisis secara memadai pemikiran Shaḥrūr tentang kisah dalam al-Qur'an. Interpretasi ini peneliti lakukan dalam batasan alur pemikiran. Hal ini digunakan untuk menemukan dan memahami maksud dari apa yang digagas oleh Shaḥrūr.[37]

5. Pendekatan

Sedangkan pendekatan yang penulis tempuh adalah pendekatan historis-filosofis, yakni dengan menganalisis tiga unsur kaijan: 1)

---

[35] Anton Bakker dan Achmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), 54.
[36] Arief Furchan dan Agus Maimun, *Studi Tokoh: Metode Penelitian Mengenai Tokoh* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 64–67.
[37] Bakker dan Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, 54.

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

menganalisis instrinsik teks itu sendiri, 2) merunut akar-akar historis secara kritis latar-belakang tokoh tersebut; mengapa dia menggulirkan gagasan yang kontroversial, dan 3) menganalisis kondisi sosio-historis yang melingkupinya.[38] Dengan pendekatan historis, akan tampak kerangka keragaman (*diversity*), perubahan (*change*) dan kesinambungan (*continuity*).[39] Sedangkan pendekatan filosofis digunakan untuk merumuskan metodologi pemikirannya tentang kisah dalam al-Qur'an serta mengevaluasinya secara kritis dan memadai.

I. Sistematika Pembahasan

Beradasarkan uraian dan tujuan penelitian ini, maka sistematika pembahasan penelitian ini disusun sebagai berikut:

Bab pertama, merupakan pendahuluan yang meliputi latar belakang masalah, problem akademik yang hendak dipecahkan dalam penelitian ini, tujuan dan signifikansi penelitian serta kontribusinya bagi pengembangan keilmuan, telaah pustaka serta metode dan langkah-langkah penelitian yang dimaksudkan untuk menjelaskan bagaimana proses dan prosedur penelitian ini sehingga sampai pada tujuan menjawab problem-problem akademik yang menjadi kegelisahan peneliti.

---

[38] Lihat Noeng Mohadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996), 164–165. Model ini disebut dengan *structuralism genetic*, sebuah teori yang diusung oleh Golgman.
[39] Trygve R Tholfsen, *Historical Thinking: an Introduction* (New York: Harper & Row, 1967), 249.

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 kedua merupakan uraian umum tentang kisah dalam al-Qur'an, juga dinamika perkembangan pemikiran ulama dan persepsinya terhadap kisah dalam al-Qur'an. Bab ini juga memuat tentang kajian atas sejarah dan filsafat sejarah.

Bab ketiga membahas tentang sketsa biografi Muḥammad Shaḥrūr yang menjadi objek penelitian ini, bagaimana setting historis, karir akademik, dan karya-karyanya, hingga pada akar pemikirannya tentang diskursus al-Qur'an tersebut. Dari pembacaan biografi ini, diharapkan menemukan—secara spesifik—karakter pemikiran yang dimiliki oleh Shaḥrūr.

Bab keempat membahas tentang hakekat kisah dalam al-Qur'an dan orientasi pembacaan serta metodologi yang digunakan oleh Shaḥrūr. Dalam bab ini, penulis memaparkan tentang metodologi pembacaan kisah dalam al-Qur'an yang ditawarkan Shaḥrūr, meliputi pembahasan, prinsip-prinsip, metode-pendekatan, beserta contoh aplikasinya.

Bab kelima adalah bab penutup yang berisi kesimpulan yang merupakan jawaban atas rumusan masalah sebelumnya, implikasi teoritik, keterbatasan studi dan diakhiri dengan rekomendasi bagi penelitian lebih lanjut.

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

KAJIAN TENTANG KISAH-KISAH DALAM AL-QUR'AN DAN FILSAFAT SEJARAH

A. Kisah-kisah dalam Al-Qur'an

1. Pengertian dan Unsur-unsur Kisah dalam al-Qur'an

Di dalam al-Qur'an, kata *qiṣah* diungkapkan dalam berbagai bentuk, baik *fi'l māḍī, muḍāri', 'amr*, maupun *maṣdar*, yang tersebar dalam berbagai ayat dan surah. Penggunaan kata yang berulang kali ini memberikan isyarat akan urgensinya bagi umat manusia. Bahkan salah satu surah al-Qur'an dinamakan surah *al-Qaṣaṣ* yang artinya kisah-kisah. Kata *qiṣṣah* dalam bahasa Arab, menurut Ibn Manẓūr berasal dari akar kata قَصَّ (yang berarti memotong, sebagaimana dalam ungkapan *qaṣaṣtu al-sha'r* (saya memotong rambut); menjelaskan, mengikuti jejak, sebagaimana ungkapan *qaṣaṣtu al-sha'i* (saya mengikuti jejaknya sedikit demi sedikit); mengurangi atau mengambil, قص الله بهاخطياه (Allah mengurangi dengan dosa-dosanya). Dari akar kata *qaṣṣa* terambil kata *qiṣṣah* yang berarti *khabar* (berita), *amr* (perkara/urusan), *ḥadīth* (pembicaraan). Penggunaan kosa kata *qiṣṣah* dalam al-Qur'an tidak ditemukan. Al-Qur'an menggunakan kata kerja lampau (*fi'l māḍī*) qaṣṣa dan qaṣaṣna dalam 4 ayat, dalam bentuk kata kerja sedang

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

(*fi'l muḍāri*') dengan berbagai kasusnya ada di 13 ayat, kata perintah (*fi'il amr*) 2 ayat, dan *maṣdār qaṣaṣ* sebanyak 6 ayat.[1]

Sementara menurut Al-Qaṭṭan, kata *al-qaṣaṣ* (القصص) berasal dari bahasa Arab dari kata قَصَّ yang berarti 'mencari' atau 'mengikuti jejak' (تتَبع الاَثرُ) sebagaimana dikatakan قَصَصْتُ اَثرَهُ (saya mengikuti atau mencari jejaknya) atau تتَّبعِتهُ (mengikuti jejaknya). Kata *al-qaṣaṣ* sendiri merupakan bentuk *maṣdar* sebagaimana dalam Qs. al-Kahfi [18]: 64 قَالَ ذَلكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فاَرْ ٮتدَّا عَلىَ اَثاَ رِهِمَا قصَصًا (Musa berkata: "Itulah (tempat) yang kita cari". Lalu keduanya kembali, mengikuti jejak mereka semula).[2] Maksudnya, kedua orang dalam ayat itu kembali lagi untuk mengikuti jejak dari mana keduanya itu datang, juga di ayat lain dalam Qs. al-Qaṣaṣ [28]:11 disebutkan: وَقَالَتْ لِاخُتِهِ قُصِّيْهِ (Dan berkatalah ibu Musa kepada saudaranya yang perempuan: Ikutilah dia!),[3] maksudnya mengikuti jejaknya sampai terlihat siapa yang mengambilnya (Nabi Musa). *Qaṣaṣ* juga berarti berita berurutan. Firman Allah:

اِنَّ هٰذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ ۚ وَمَا مِنْ اِلٰهٍ اِلَّا اللّٰهُ ؕ وَاِنَّ اللّٰهَ لَهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ

> Sesungguhnya ini adalah kisah yang benar, dan tak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Allah; dan sesungguhnya Allah, Dia-lah Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.[4]

Demikian juga dalam Qs. Yūsuf [12]: 111:

---

[1] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, V (Beirut: Dār Ṣādir, n.d.), VII/73.
[2] Qs. al-Kahfi [18]: 64, Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan* (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1989), 446.
[3] Qs. al-Qaṣaṣ [28]:11, Ibid., 600.
[4] Qs. Ali 'Imrān [3]: 62, Ibid., 81.

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

لَقَدْ كَانَ فِيْ قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّاُولِى الْاَلْبَابِۗ مَا كَانَ حَدِيْثًا يُّفْتَرٰى وَلٰكِنْ تَصْدِيْقَ الَّذِيْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَّهُدًى وَّرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُّؤْمِنُوْنَ

> Sesungguhnya pada kisah-kisah mereka itu terdapat pengajaran bagi orang-orang yang mempunyai akal. Al-Qur'an itu bukanlah cerita yang dibuat-buat, akan tetapi membenarkan (kitab-kitab) yang sebelumnya dan menjelaskan segala sesuatu, dan sebagai petunjuk dan rahmat bagi kaum yang beriman.[5]

Di sisi lain, *al-qiṣṣah* juga berarti 'urusan (الامر)', 'berita (الخبر)', 'perkara (الشأن)', dan 'keadaan (الحال)'.[6] Dengan demikian, pengertian Qaṣaṣ al-Qur'an dapat dirumuskan, sebagaiman pendapat al-Qaṭṭan, sebagai pemberitaan al-Qur'an tentang hal ihwal umat yang telah lalu, *nubuwat* (kenabian) yang terdahulu dan peristiwa-peristiwa yang telah terjadi. Al-Qur'an banyak mengandung keterangan tentang kejadian masa lalu, sejarah bangsa-bangsa, keadaan negeri-negeri dan peninggalan atau jejak setiap umat. Al-Qur'an menceritakan semua keadaan mereka dengan cara yang menarik dan mempesona.[7] Sementara menurut kebanyakan ulama, kisah adalah menelusuri peristiwa/kejadian dengan jalan menyampaikan/menceritakannya tahap demi tahap sesuai dengan kronologi kejadiannya. Quraish Shihab menambahkan bahwa penyampaian itu dapat terjadi dengan menguraikannya dari awal hingga akhir, bisa juga dalam bentuk bagian/episode-episode tertentu.[8]

---

[5] Qs. Yūsuf [12]: 111, Ibid., 358.
[6] Qaṭṭān (al), *Mabāhith fi 'Ulum al-Qur'ān*, 300.
[7] Ibid., 301.
[8] Shihab, *Kaidah Tafsir : Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*, 319.

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

Tidak jauh berbeda dengan pendapat tersebut di atas, Hasbi al-Shiddiqiy memberi pengertian *qiṣṣah al-Qur'an* sebagai kabar-kabar al-Qur'an mengenai keadaan umat yang telah lalu dan kenabian masa dahulu serta peristiwa-peristiwa yang telah terjadi. Al-Qur'an melengkapi keterangan-keterangan tentang pristiwa-pristiwa yang telah terjadi, sejarah bangsa-bangsa, negeri-negeri juga menerangkan kebebasan-kebebasan dari kaum-kaum purba itu.[9]

Sementara itu, dalam kitab-kitab tafsir pendefinisian kisah-kisah dalam al-Qur'an agak maju selangkah. Para mufasir tidak terhenti pada pendekatan etimologis saja, mereka menggunakan pendekatan dua arah: *pertama,* pendekatan etimologis sebagaimana telah disinggung di atas, dan *kedua*, pendekatan religius, yaitu mengaitkannya dengan maksud dan tujuan kisah-kisah dalam al-Qur'an itu sendiri.[10] Salah satu mufasir yang dapat dikatakan mewakili penggunaan dua pendekatan ini adalah al-Rāzī. Hal ini terlihat ketika ia menafsirkan firman Allah:

نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ

> Kami menceritakan kepadamu kisah yang paling baik dengan mewahyukan al-Qur'an ini kepadamu, dan sesungguhnya kamu sebelum (Kami mewahyukan)-nya adalah termasuk orang-orang yang belum mengetahui.[11]

---

[9] Hasbi Asshiddiqi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu-ilmu al-Qur'an* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), 141.

[10] Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra dan Moralitas dalam Kisah-kisah dalam al-Qur'an*, 100.

[11] Qs. Yūsuf [12]: 3, Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 358.

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

Al-Rāzī mengatakan bahwa *al-qaṣaṣ* berarti mengikutinya, karena makna kisah secara bahasa adalah pengikutan. Allah berfirman: وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ (*dan berkatalah Ibu Mūsā kepada saudara Mūsā yang perempuan, 'Ikutilah dia'…*),[12] jadi maksudnya, 'ikutilah jejak dia'. Kemudian Allah berfirman: فَارْتَدَّا عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا (*…lalu keduanya kembali, mengikuti jejak mereka semula*)[13]. Jadi arti kata *qaṣaṣ* adalah 'untuk mengikuti.' Maka, *al-Qaṣaṣ* (kisah) disebut juga dengan hikayat atau cerita, karena orang yang mengisahkan suatu perkataan itu selalu menyebutkannya sedikit demi sedikit.[14]

Pada kesempatan lain, ketika menafsirkan firman Allah: إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ… (Sesungguhnya ini adalah kisah yang benar…),[15] al-Rāzī mengatakan, "…kisah-kisah dalam ayat ini adalah sekumpulan cerita yang mengandung suatu pelajaran yang menunjukkan manusia kepada agama dan kebenaran, dan dapat mendorongnya berbuat kebaikan."[16] Keterangan al-Rāzī tersebut, menurut Khalafullāh merupakan penjelasan keagamaan, dan dengan itu pula ia telah secara tidak langsung masuk ke dalam lapangan sastra atau paling tidak telah mendekatinya.[17]

---

[12] Qs. Al-Qaṣaṣ [28]: 11, Ibid., 600.
[13] Qs. Al-Kahfi [18]:64, Ibid., 446.
[14] Al-Fakhr al-Dīn Rāzī (al), *al-Tafsīr al-Kabīr* (Teheran: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, n.d.), XVIII/85. Menurut Khalafullāh, penjelasan al-Rāzī tersebut menunjukkan bahwa ia berusaha menggabungkan makna etimologis dan terminologis sastra. Hal ini terlihat ketika ia menghubungkan kedua makna dengan menggunakan kata "hikayat" dan menyamakan kisah dengannya. Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra dan Moralitas dalam Kisah-kisah al-Qur'an*, 100.
[15] Qs. Alī 'Imrān [3]: 62, Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 81.
[16] Rāzī (al), *al-Tafsīr al-Kabīr*, IV/254.
[17] Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra dan Moralitas dalam Kisah-kisah al-Qur'an*, 101.

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 beragam pengertian "kisah-kisah dalam al-Qur'an" yang coba ditawarkan dari berbagai sudut pandang dan setelah memperhatikan kisah-kisah yang diungkapkan oleh al-Qur'an, maka dapatlah diterima pengertian yang dikemukakan Mannā' al-Qaṭṭān bahwa yang dimaksud dengan kisah dalam al-Qur'an adalah informasi al-Qur'an tentang hal-ihwal umat yang telah lalu, *nubuwat* (kenabian) yang terdahulu dan peristiwa-peristiwa yang telah terjadi.[18]

Dari pengertian-pengertian tersebut di atas, dapat dipahami bahwa kisah-kisah yang ditampilkan oleh al-Qur'an itu tidak lain tujuannya adalah agar dapat dijadikan pelajaran, dan sekaligus sebagai petunjuk yang berguna bagi setiap orang yang beriman dan bertakwa dalam rangka memenuhi tujuan diciptakannya, yakni sebagai *'abdi* dan khalifah pemakmur bumi dan isinya. Selain itu, dapat dikatakan bahwa kisah-kisah yang dimuat dalam al-Qur'an, semuanya cerita yang benar-benar terjadi, bukan cerita fiksi, khayal apalagi dongeng. Sehingga tidak seperti yang dituduhkan sebagian orientalis bahwa dalam al-Qur'an ada kisah yang tidak sesuai dengan fakta sejarah. Selain itu, ada pula yang mengatakan bahwa kisah-kisah tersebut adalah karangan nabi Muhammad bukan turun dari Allah. Untuk membantah pendapat-pendapat ini banyak ditemukan ayat al-Qur'an yang menjelaskan kebenran kisah-kisah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw, antara lain: dalam Qs. Al-Kahfi: 18:

[18] Qaṭṭān (al), *Mabāhith fi 'Ulum al-Qur'ān*, 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

وَتَحْسَبُهُمْ اَيْقَاظًا وَّهُمْ رُقُوْدٌ ۖ وَّنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِيْنِ وَذَاتَ الشِّمَالِ ۖ وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيْدِ ۗ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَّلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا

> Dan engkau mengira mereka itu tidak tidur, padahal mereka tidur; dan Kami bolak-balikkan mereka ke kanan dan ke kiri, sedang anjing mereka membentangkan kedua lengannya di depan pintu gua. Dan jika kamu menyaksikan mereka tentu kamu akan berpaling melarikan (diri) dari mereka dan pasti kamu akan dipenuhi rasa takut terhadap mereka.[19]

Selanjutnya, terkait dengan unsur-unsur dalam kisah dalam al-Qur'an, secara umum terdapat tiga unsur yakni; pelaku (*al-shakhṣiyyah*), peristiwa (*aḥdāth*) dan dialog (*al-ḥiwar*).[20] Ketiga unsur ini terdapat hampir di setiap kisah dalam al-Qur'an, hanya saja peran ketiga unsur ini tidaklah sama, sebab bisa saja salah satunya hilang. Misalnya kisah nabi Yusuf, kisah tersebut mengandung ketiga unsur tersebut, namun tidak ditemui pada kisah-kisah lain, terutama pada ayat-ayat pendek. Adapun ketiga unsur tersebut penjelasan ringkasnya sebagaimana berikut:

a. Unsur Pertama: Pelaku

Dalam wacana kisah sastra, yang dimaksud tokoh-tokoh bukanlah tokoh yang berwujud manusia saja, akan tetapi lebih luas dan lebih umum. Artinya, tokoh-tokoh kisah adalah para pemeran utama kisah di mana semua pembicaraan,

---

[19] Qs. Al-Kahfi [18]: 18, Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 437.

[20] Rosihon Anwar, *Ilmu Tafsir* (Bandung: Pustaka Setia, 2005), 65. Berbeda dengan kebanyakan, Khalafullah berpendapat bahwa unsur-unsur kisah dalam al-Qur'an dapat dibagi menjadi 5 bagian, yakni tokoh (الشَّخْصِيةَّ) adalah pemeran dari kisah di mana ia menjadi paparan kisah tersebut, peristiwa (الحَادِثةَ) adalah hal-hal yang terjadi pada tokoh dalam kisah, pemaparan (السَّرْدُ) sarana untuk melukiskan gejolak-gejolak kejiwaan dari tokoh, qada' dan qadar (القضَاءُ وَ الْقدَرُ) nasib dan takdir atas para tokoh dalam kisah, suara hati (الصَوْتُ الْقلَب) ungkapan hati para tokoh agar didengar orang lain. Lihat Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra dan Moralitas dalam Kisah-kisah dalam al-Qur'an*, 37.

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

peristiwa, dan pemikiran hal-hal yang terjadi dalam kisah terjadi dan berputar pada dirinya.[21] Dari sudut pandang ini, maka tokoh-tokoh kisah dalam al-Qur'an adalah para malaikat, jin dan berbagai jenis hewan seperti burung dan hewan melata, kemudian tokoh manusia baik laki-laki dan perempuan.

Tokoh kisah dalam al-Qur'an berupa burung dan hewan melata dapat dilihat, misalnya, pada kisah Nabi Sulaimān dalam surah al-Naml. Dalam kisah itu, semut diceritakan sedang mengingatkan kawan-kawannya agar berhati-hati dengan masuk ke dalam lubang supaya tidak terkena musibah terinjak oleh Sulaiman dan balatentaranya yang akan lewat di daerahnya.[22] Adapun burung Hud-hud, dalam kisah ini berperan sebagai pembisik Sulaimān karena dia banyak mengetahui berita yang terjadi di kerajaan-kerajaan lain yang tidak diketahui Sulaiman. Burung Hud-hud inilah yang mengetahui keadaan Ratu Balqis dan rakyatnya, sementara Sulaimān belum mengetahuinya sama sekali.[23]

Tokoh manusia dalam kisah-kisah dalam al-Qur'an, setidaknya, dapat dibedakan antara tokoh laki-laki dan perempuan. Tokoh laki-laki dalam al-Qur'an sangat banyak sekali. Termasuk di dalamnya adalah para rasul dan nabi-nabi seperti Ādam, Nūh, Ibrāhīm, Mūsā, Īsā, dan lain-lainnya. Ada juga tokoh-tokoh manusia lainnya, seperti Fir'aun, Hāmān, Luqmān, putra Nūh, saudara-saudara Yusūf, dan kawan-kawannya di penjara. Dalam melukiskan tokoh manusia laki-

[21] Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra dan Moralitas dalam Kisah-kisah dalam al-Qur'an*, 207.
[22] Qs. Al-Naml [27]: 18-19, Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 587.
[23] Qs. Al-Naml [27]: 20-29, Ibid., 587–588.

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 ini, al-Qur'an memiliki ciri-ciri khusus. Al-Qur'an jarang ditemukan bahkan hampir tidak pernah menjelaskan karakteristik luar dari tokoh-tokoh tadi, seperti tinggi badan, warna kulit atau ciri-ciri khusus badannya.[24]

Adapun tentang tokoh wanita, al-Qur'an memperlakukannya sama dengan laki-laki. Titik kesamaan itu antara lain adalah tidak disebutkannya sifat-sifat fisik yang membedakan seseorang dengan orang lain dan tidak disebutkannya nama-nama, meskipun dalam hal ini berbeda penafsirannya. Tafsiran tentang tidak disebutkannya nama perempuan karena adanya tradisi masyarakat Arab waktu itu, yaitu bahwa perempuan selamanya harus mengikuti laki-laki.[25]

Keberadaan malaikat, jin dan makhluk halus lainnya dalam kisah-kisah dalam al-Qur'an sebagai tokoh dapat dilihat, misalnya, dalam kisah Ibrāhīm dan Lūṭ ketika malaikat datang kepada keduanya dengan menjelma menjadi manusia dan menemui keduanya seperti layaknya tamu. Jin, sebagai tokoh utama dalam kisah dalam al-Qur'an, dapat dilihat eksistensinya dalam keseluruhan ayat pada surah Jinn. Begitu pula dengan iblis, kisah tentangnya dapat dilihat dalam kisah-kisah Ādam.[26]

b. Unsur kedua: Peristiwa

---

[24] Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra dan Moralitas dalam Kisah-kisah dalam al-Qur'an*, 213..

[25] A Hanafi, *Segi-segi Kesusastraan pada Kisah-kisah Al Qur'an* (Jakarta: Pustaka Alhusna, 1984), 60.

[26] Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra dan Moralitas dalam Kisah-kisah dalam al-Qur'an*, 208–213.

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

Hubungan antara peristiwa dengan pelaku pada setiap kisah adalah jelas. Karena kedua hal itu merupakan unsur-unsur pokok suatu kisah, sehingga tidak dapat dibayangkan adanya pelaku tanpa peristiwa-peristiwa yang dialaminya. Menurut A. Hanafi, peristiwa dalam kisah dapat dibagi menjadi tiga bagian.[27]

Pertama, peristiwa yang merupakan kelanjutan dan ikut campurnya qadla dan qadar (ketentuan) dalam suatu kisah. Seorang rasul datang kepada suatu kaum, kemudian mereka mendustakannya dan meminta ayat-ayat (bukti-bukti) yang menunjukkan kebenaran dakwah dan kerasulannya. Kemudian datanglah ayat (bukti) yang mereka minta, tetapi mereka tetap saja mendustakannya.

Kedua, peristiwa-peristiwa yang dianggap luar biasa atau mu'jizat, yaitu peristiwa-peristiwa yang didatangkan Tuhan melalui para rasul-Nya sebagai bukti kebenarannya. Mu'jizat itu didatangkan Allah ketika para rasul ditantang oleh kaumnya untuk membuktikan kebenarannya. Seperti mu'jizat Nabi Isa yang dapat berbicara sewaktu masih berada di ayunan (masih bayi), membuat burung dari tanah liat, menyembuhkan orang buta dan terkena penyakit kusta, menurunkan hidangan dari langit dan sebagainya.[28]

Ketiga, peristiwa-peristiwa biasa yang dilakukan oleh orang-orang yang dikenal sebagai tokoh—baik rasul maupun bukan—sebagai manusia biasa yang makan dan minum. Dalam al-Qur'an banyak didapati kisah-kisah semacam ini, dan salah satu contohnya yang paling tepat adalah kisah Nabi Yūsuf.

---

[27] Hanafi, *Segi-segi Kesusastraan pada Kisah-kisah Al Qur'an*, 62–63.
[28] Lihat Qs. Al-Maidah [5]: 110-115, Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 177–178.

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. Unsur ketiga: Percakapan (dialog)

Keberadaan dialog atau percakapan pada setiap kisah dalam al-Qur'an bukan merupakan sesuatu yang mutlak harus ada, sebab kisah-kisah pendek sering kali hanya berisi gambaran pelaku atau peristiwa semata. Cara semacam ini banyak dijumpai dalam kisah dalam al-Qur'an yang bermaksud menakut-nakuti. Bahkan, pada kisah yang dikemukakan untuk memperkuat suatu kepercayaan atau menentangnya, dialog diganti dengan lintasan hati yang menggenangi seseorang dan yang membawanya dari satu akidah ke akidah yang lain. Seperti pada kisah Nabi Ibrāhīm dalam pencariannya terhadap Tuhan; mulai dari bintang dan bulan di waktu malam, matahari di waktu siang, sampai akhirnya kepada Allah yang menciptakan langit dan bumi.[29]

Namun, pada kisah-kisah dalam al-Qur'an lainnya, dialog merupakan unsur yang sangat penting atau menonjol. Biasanya dialog terdapat pada kisah-kisah yang banyak pelakunya. Seperti kisah Nabi Yūsuf dalam surah Yūsuf, kisah Nabi Mūsā dalam surah Ṭāhā (9-99), kisah Nabi Ādam dalam surah al-A'rāf (11-25), dan kisah nabi-nabi yang dimuat dalam surah Hūd dan al-Syu'arā.[30]

Adapun cara al-Qur'an dalam menggambarkan percakapan didasarkan atas riwayat, atau menurut istilah gramatikal disebut *direct speech* (percakapan langsung). Jadi, al-Qur'an menceritakan kata-kata pelaku dalam bentuk aslinya, seperti "ia berkata….", "mereka berkata….." dan sebagainya. Percakapan tersebut

[29] Lihat Qs. Al-An'ām [6]: 74-79, Ibid., 194.
[30] Hanafi, *Segi-segi Kesusastraan pada Kisah-kisah Al Qur'an*, 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

adakalanya terjadi antara dua orang (seperti antara Nabi Ibrahim dengan ayahnya, Nabi Mūsā dengan Fir'aun atau antara Nabi Ādam dengan Iblis), antara satu orang dengan dua orang di pihak lain (seperti antara Fir'aun dengan Nabi Mūsā dan Nabi Hārūn), dan antara satu orang dengan sekelompok orang atau kaum (seperti pada kisah rasul-rasul dengan kaumnya).[31]

Gaya bahasa percakapan dalam kisah-kisah dalam al-Qur'an adalah sejalan dengan keadaan jiwa Nabi Muhammad saw., bukan sesuai dengan keadaan orang-orang yang sedang berdialog dengannya. Hal ini dikarenakan dalam beberapa hal keadaan jiwa Rasulullāh saw. sama dengan keadaan jiwa para rasul sebelumnya.

2. Macam-macam Kisah dalam Al-Qur'an

Di dalam al-Qur'an banyak dijumpai kisah-kisah para nabi dan rasul serta umat-umat terdahulu, baik yang berkaitan dengan keajaiban maupun kehancuran mereka. Oleh karena itu, bila suatu surah di dalam al-Qur'an dibaca dan diperhatikan serta direnungkan kemudian dihayati makna dan maksud yang terkandung di dalamnya, maka akan tampak dengan jelas jalan-jalan yang harus ditempuh oleh setiap penyeru dan penerima dakwah dalam mencari makna kehidupan.[32]

Dari sekian kisah-kisah dalam al-Qur'an, setidaknya dapat diklasifikasikan dalam tiga macam, sebagaimana yang diutarakan al-Qaṭṭān:

---

[31] Ibid.

[32] Asshiddiqi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu-ilmu al-Qur'an*, 146.

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. Kisah para nabi. Pada bagian ini dikisahkan bagaimana ajakan para nabi kepada kaumnya (dakwah mereka), mukjizat-mukjizat yang memperkuat dakwahnya, bagaimana sikap orang-orang yang memusuhinya, tahapan-tahapan dakwah dan perkembangannya serta akibat-akibat yang diterima oleh mereka yang mempercayai dan golongan yang mendustakan. Misalnya kisah Nabi Nuh, Nabi Ibrahim, Nabi Musa, Nabi Isa, Nabi Muhammad dan nabi-nabi serta rasul-rasul lainnya.
b. Kisah-kisah yang berhubungan dengan peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa lalu dan orang-orang yang tidak dipastikan kenabiannya. Misalnya kisah orang yang keluar dari kampung halamannya karena takut mati, kisah Thalut dan Jalut, kisah dua orang putra Adam, kisah penghuni gua (*aṣḥāb al-kahfi*), Zulkarnain, Qarun, orang-orang yang menangkap ikan pada hari Sabtu (*aṣḥāb al-Sabt*), Maryam, *Aṣḥāb al-Ukhdūd, Aṣḥāb al-Fīl* (pasukan gajah) dan lain sebagainya.
c. Kisah-kisah yang berhubungan dengan peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa Rasulullah, seperti Perang Badar dan Perang Uhud dalam Qs. Āli ‘Imrān, Perang Hunain dan Perang Tabuk dalam Qs. al-Taubah, Perang Ahzab dalam Qs. al-Aḥzāb, Peristiwa Hijrah, Peristiwa Isra dan lain-lain.

Di sisi lain, ada pula klasifikasi kisah-kisah dalam al-Qur’an berdasarkan panjang pendeknya. Dalam hal ini, kisah-kisah dalam al-Qur’an dibagi menjadi:

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. Kisah Panjang, contohnya kisah Nabi Yūsuf dalam Qs. Yūsuf [12] yang hampir seluruh ayatnya mengungkapkan kehidupan Nabi Yūsuf, sejak masa kanak-kanak sampai dewasa dan sampai memiliki kekuasaan. Contoh lainnya adalah kisah Nabi Musa dalam Qs. al-Qaṣaṣ [28], kisah Nabi Nūh dan kaumnya dalam Qs. Nūh [71], dan lain-lain.
b. Kisah yang lebih pendek dari bagian pertama (sedang), seperti kisah Maryam dalam Qs. Maryam [19], kisah Aṣhāb al-Kahfi pada Qs. al-Kahfi [18], kisah Nabi Adam dalam Qs. Al-Baqarah [2] dan Qs. Ṭāhā [20] yang terdiri atas sepuluh atau belasan ayat saja.
c. Kisah Pendek, yaitu kisah yang jumlahnya kurang dari sepuluh ayat, misalnya kisah Nabi Hūd dan Nabi Lūṭ dalam Qs.al-A'rāf [7], kisah Nabi Ṣalih dalam Qs. Hūd [11], dan lain sebagainya.[33]

Sementara itu, dari cara penyampaiannya tentang kisah, dapat ditemukan bahwa al-Qur'an:

a. Tidak menyampaikan kisahnya secara utuh, tetapi hanya episode-episode tertentu, kisah yang paling panjang dan dapat dinilai menguraikan banyak episode adalah kisah Yusuf as. Al-Qur‟an juga hampir tidak menyebut tempat dan waktu. Bahkan sering sekali menyebut secara ekplisit tokoh kisahnya.

[33] Anwar, *Ilmu Tafsir*, 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

b. Sepintas terbaca adanya pengulangan kisah pada aneka surah al-Qur‟an. Sebenarnya pengulangan kisah tidaklah sepenuhnya sama. [34] Sebuah kisah terkadang berulang kali disebutkan di dalam al-Qur‟an dan dikemukakn di dalam berbagai bentuk yang berbeda. Di satu tempat ada bagian-bagian yang didahulukan, sedang ditempat lain ada yang diakhirkan. Demikian pula terkadang dikemukakan secara ringkas dan kadang-kadang secara panjang lebar, dan sebagainya.

3. Hikmah dan Tujuan Kisah dalam al-Qur'an

Sebagai kitab petunjuk atau pedoman bagi seluruh aspek kehidupan manusia, al-Qur'an menggunakan banyak teknik untuk mengajari manusia. Melalui dialog, pertanyaan-pertanyaan, penggambaran metaforis, kisah dan sebagainya. Kisah dengan demikian merupakan salah satu teknik yang digunakan al-Qur'an untuk menyampaikan gagasan dan pesannya, ia tidak diungkapkan dengan tujuan berkisah semata. Adapun tujuan pengungkapan kisah, menurut Ahmad Badwi, adalah sebagai berikut:[35]

a. Agar manusia mau berpikir

...ذٰلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِيْنَ كَذَّبُوْا بِاٰيٰتِنَاۚ فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ

"Demikianlah perumpamaan orang-orang yang mendustakan ayatayat Kami, maka ceritakanlah kisah-kisah itu agar mereka berpikir."[36]

---

[34] Shihab, *Kaidah Tafsir : Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*, 321–323.

[35] Aḥmad Badwi, *Min Balaghah al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Nahḍah al-Miṣr, n.d.), 37.

[36] Qs. al- A'raf [7]: 176, Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 245.

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. Agar dapat diambil pelajaran darinya

لَقَدْ كَانَ فِيْ قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّاُولِى الْاَلْبَابِۗ

"Sungguh, pada kisah-kisah mereka itu terdapat pengajaran bagi orang yang mempunyai akal."[37]

c. Untuk memantapkan dan menetapkan hati

وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ اَنْۢبَاۤءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهٖ فُؤَادَكَ...

"Dan semua kisah-kisah Rasul, Kami ceritakan kepadamu (Muhammad) agar dengan kisah itu Kami teguhkan hatimu."[38]

Sementara Khalafullāh menyimpulkan tujuan pengungkapan kisah dalam al-Qur'an adalah sebagai berikut:[39]

a. Menerangkan bahwa semua agama yang dibawa para Nabi dan Rasul adalah sama, dan semuanya berasal dari Allah
b. Menerangkan bahwa karena agama-agama yang dibawa para nabi adalah sama, maka dasarnya pun sama yaitu mengajak manusia untuk mengesakan Allah.
c. Menerangkan bahwa akhirnya kebenaran yang dibawa oleh para Rasul beserta para pengikutnya akan dapat menghancurkan kebatilan.
d. Mengingatkan manusia tentang adanya permusuhan abadi antara manusia dengan iblis, sehingga manusia senantiasa waspada terhadap tipu dayanya.

[37] Qs. Yūsuf [12]: 111, Ibid., 358.
[38] Qs. Hūd [11]: 120, Ibid., 337.
[39] Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra dan Moralitas dalam Kisah-kisah dalam al-Qur'an*, 159–176.

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

e. Menerangkan bahwa Allah memiliki kuasa untuk mewujudkan sesuatu yang mungkin tidak diperhitungkan oleh akal manusia.

f. Membentuk pribadi mukmin yang kuat dan tangguh serta membangkitkan motivasi untuk mengikuti kebenaran dan melawan kebatilan.

g. Meringankan tekanan yang dihadapi oleh Nabi dan para pengikutnya sebagai akibat intimidasi dan provokasi kaum musyrik terhadap dakwah yang disampaikan

4. Sistematika al-Qur'an dalam Menyampaikan Kisah

Kisah adalah salah satu cara yang digunakan al-Qur'an untuk memberi pelajaran bagi manusia. Agar tujuan pengajaran tersebut dapat berhasil dengan baik, biasanya al-Qur'an lebih dahulu menyebutkan kandungan suatu kisah secara umum melalui beberapa kata secara singkat. Setelah itu barulah al-Qur'an menguraikannya secara luas.

Sementara itu, jika al-Qur'an hendak menyampaikan pesan-pesan penting yang terdapat dalam suatu kisah, cara yang digunakannya adalah mengemukakan pernyataan tegas secara berjenjang, baik berisi penolakan maupun pengukuhan isi kisah.

Abdurrahman Dahlan meringkaskan sistematika penyampaian kisah ini dalam beberapa metode. Ketika al-Qur'an menceritakan kisah nabi Yūsuf, nabi Mūsa, nabi Adam dan *aṣhab̄ al-Kahfi*. Ketika berkisah tentang nabi Yūsuf, al-Qur'an memulainya dengan ayat yang berbunyi: "Kami menceritakan kepadamu

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

kisah yang paling baik, dengan mewahyukan al-Qur'an ini kepadamu…"[40] Setelah mengukuhkan kebaikan kisah yang hendak dikemukakan dan menceritakannya secara singkat rangkuman kisah nabi Yūsuf, al-Qur'an kemudian menegaskan bahwa: "Sesungguhnya terdapat beberapa tanda kekuasaan Allah pada Yūsuf dan saudara-saudaranya, bagi orangorang yang bertanya."[41] Kemudian, barulah al-Qur'an menguraikan kisah nabi Yūsuf secara deskriptif sampai selesai.[42]

Selanjutnya, ketika berkisah tentang *aṣhāb al-Kahfi*, al-Qur'an lebih dahulu menyebutkan: "Apakah kamu mengira orang-orang yang mendiami gua dan (memiliki) raqim itu merupakan tanda-tanda kekuasaan Kami yang mengherankan? (Ingatlah) ketika pemuda-pemuda itu mencari tempat perlindungan ke dalam gua, maka mereka berdoa: "Wahai Tuhan kami, berikanlah kepada kami rahmat dari sisi-Mu, dan sempurnakanlah untuk kami petunjuk yang lurus dalam masalah kami ini."[43] Lalu barulah al-Qur'an menguraikan kisah tersebut sampai akhir, yang dimulai dengan kalimat: "Kami ceritakan kisah mereka kepadamu dengan sebenarnya. Sesungguhnya mereka itu adalah pemuda-pemuda yang beriman kepada Tuhan mereka, dan kami tambahkan petunjuk kepada mereka."[44]

Demikian pula halnya dengan kisah nabi Musa, al-Qur'an memulainya dengan kalimat: "Kami membacakan kepadamu sebagian dari kisah Musa dan

---

[40] Qs. Yūsuf [12]:3. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 340.
[41] Qs. Yūsuf [12]: 7. Ibid., 341.
[42] Abd Rahman Dahlan, *Kaidah-kaidah Penafsiran al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1997), 188.
[43] Qs. al-Kahfi [18]: 9-10. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 436.
[44] Qs. al-Kahfi [18]: 13. 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

Fir'aun dengan benar, untuk orang-orang yang beriman. Sungguh Fir'aun telah berbuat sewenang-wenang di muka bumi dan menjadikan penduduknya terpecahbelah dengan cara menindas segolongan dari mereka…."[45]

Pola ini juga diterapkan al-Qur'an dalam mengurai kisah Adam, yakni dalam surah Ṭāhā ayat 115,[46] "Dan sesungguhnya telah Kami perintahkan sebelumnya kepada Adam, kemudian ia lupa (pada perintah itu), dan tidak Kami dapati di dalam dirinya kemauan yang kuat."[47]

Adapun ketika al-Qur'an hendak menyampaikan pesan penting di dalam suatu kisah, digunakanlah bentuk pernyataan bersifat menegasikan atau mengukuhkan.[48] (1) Hal ini dapat dilihat ketika al-Qur'an membantah dan membatalkan keyakinan orangorang yang mempertuhankan berhala-berhala, di samping mengakui Allah sebagai Tuhan mereka. Al-Qur'an membantah keyakinan tersebut dengan menegaskan: "Mereka sama sekali tidak memiliki pengetahuan tentang hal itu, begitu pula nenek moyang mereka. Alangkah jahatnya kata-kata yang keluar dari mulut mereka, apa yang mereka katakan itu benar-benar kedustaan."[49] (2) Ketika mencela pendapat orang-orang yang tidak mempercayai kebangkitan manusia di akhirat, al-Qur'an menegaskan: "Sebenarnya pengetahuan mereka tentang akhirat tidak sampai (kesana), bahkan mereka ragu-ragu tentang

[45] Qs. al-Qaṣaṣ [28]: 3-4. Ibid., 599.
[46] Dahlan, *Kaidah-kaidah Penafsiran al-Qur'an*, 189.
[47] Qs. Ṭāhā [20]: 115. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 482.
[48] Dahlan, *Kaidah-kaidah Penafsiran al-Qur'an*, 191.
[49] Qs. al-Kahfi [18]: 5. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 435.

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

adanya kehidupan akhirat, bahkan mereka buta mengenai hal itu."[50] (3) Sedangkan ketika hendak mengukuhkan kebenaran risalah yang dibawa nabi Nuh dan membatalkan tuduhan dusta dan sesat yang dihadapkan padanya, al-Qur'an secara berjenjang menyatakan pernyataan-pernyataannya. Dimulai dengan bantahan Nabi Nuh,[51] lalu al-Qur'an membantah tuduhan kesesatan dan menegaskan kedudukan nabi Nuh, dan pada jenjang berikutnya al-Qur'an menegaskan materi petunjuk yang dibawa Nabi Nuh kepada kaumnya.[52] Pola ini juga didapat pada materi kisah nabi Hūd dan nabi Muḥ mmad SAW. Al-Qur'an membantah tuduhan kaum kafir Quraisy yang mengatakan nabi Muḥammad sesat dan mengada-ada.[53] Setelah menegasikan semua tuduhan negatif tersebut, barulah al-Qur'an menyatakan secara terperinci kedudukan beliau sebagai pembawa wahyu Allah.[54]

B. Paradigma Pembacaan Kisah-kisah dalam al-Qur'an

Menurut tipologi Quraish Shihab bahwa setidaknya terdapat dua sikap para cendikiawan menyangkut kisah dalam al-Qur'an. Pertama, memahami semua peristiwa dalam kisah-kisah dalam al-Qur'an adalah benar-benar terjadi di dunia nyata. Kedua, mereka yang menyatakan bahwa sebagian dari kisah-kisah tersebut hanyalah simbolik saja. Peristiwa yang diceritakan tidak pernah terjadi di dunia nyata, namun kandungannya adalah benar.[55] Namun, di samping kedua sikap

[50] Qs. an-Naml [27]: 66. Ibid., 594.
[51] Qs. al-A'rāf [7]: 61. Ibid., 225.
[52] Qs. al-A'rāf [7]: 62. Ibid.
[53] Qs. al-Najm [53]: 1-3. Ibid., 561.
[54] Qs. al-Najm [53]: 4-5. Ibid.
[55] Shihab, *Kaidah Tafsir : Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*, 326.

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, terdapat sekelompok cendikiawan yang memahami kisah simbolik tadi hanyalah mitos belaka.[56] Secara paradigmatis, kecenderungan sikap dalam pembacaan kisah-kisah dalam al-Qur'an tersebut dapat dipetakan kembali; di yakni teologis-imani, historis, sastrawi dan ilmiah.

1. Paradigma Teologis-Imani

Aliran ini berpandangan bahwa materi kisah dalam al-Quran adalah peristiwa yang benar-benar pernah terjadi dalam fragmen sejarah tertentu. Maksudnya, kisah-kisah tersebut memuat kebenaran "faktualitas" dan "historisitas" di dalam dirinya. Sehingga tokoh-tokoh yang memainkan peran dalam kisah-kisah al-Quran adalah lakon historis yang pernah muncul dalam panggung sejarah. Cara pandang semacam ini dianut oleh hampir mayoritas penafsir muslim.[57] Kajian terhadap kisah-kisah dalam al-Qur'an perspektif aliran ini dapat dilihat pada bahasan-bahasan *qaṣaṣ al-Qur'an* dalam kitab-kitab *'ulūm al-Qur'ān* dan penafsiran-penafsiran al-Qur'an periode klasik.

Pada periode modern paradigma ini juga diikuti oleh Sayyid Quṭb. pembacaan sayyid Quṭb tentang kisah-kisah dalam al-Qur'an sejatinya sudah menggunakan perangkat pendekatan sastrawi, namun tetap berpegang pada kebenaran kesejarahan atas kisah-kisah tersebut. Dalam pandangan Sayyid Quṭb, kisah-kisah dalam al-Qur'an secara umum bertujuan untuk kebenaran dan semata-

[56] Ibid., 329.
[57] "Peta Tafsir Ayat-ayat Kisah" pengantar dalam Ma'rifat, *Kisah-kisah al-Quran Antara Fakta & Metafora*, 11.

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

mata tujuan keagamaan.[58] Salah satu tujuan dari kisah-kisah dalam al-Qur'an tersebut adalah untuk menetapkan adanya wahyu dan kerasulan. Tujuan ini diterangkan dengan jelas dalam surah Yūsuf ayat 2-3 dan al-Qaṣaṣ ayat 3 sebelum mengutarakan cerita nabi Musa, al-Qur'an lebih dahulu menegaskan, "Kami membacakan kepadamu sebagian dari cerita Musa dan Fir'aun dengan sebenarnya untuk kaum yang beriman". Dalam surah Ali 'Imrān ayat 44 pada permulaan cerita Maryam disebutkan, itulah berita yang ghaib, yang kami wahyukan kepadamu. Berikutnya adalah untuk menerangkan bahwa agama semuanya dari Allah, dari masa nabi Nuh sampai dengan nabi Muhammad saw; bahwa kaum muslimin semuanya merupakan satu ummat; bahwa Allah Yang Maha Esa adalah Tuhan bagi semuanya."[59]

Adapun tujuan yang lain dari keberadaan kisah-kisah dalam al-Qur'an, menurut Sayyid Quṭb adalah untuk menerangkan bahwa cara yang ditempuh oleh Nabi-nabi dalam berdakwah itu satu dan sambutan kaum mereka terhadap dakwahnya itu juga serupa, serta menerangkan dasar yang sama antara agama yang dianjurkan oleh Nabi Muhammad saw, dengan agama Nabi Ibrahim, secara khusus dengan agama-agama bangsa Israel pada umumnya dan menerangkan bahwa hubungan itu lebih erat daripada hubungan yang umum antara semua agama.

[58] Sayyid Quṭb, *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2004), 171.
[59] Qs. Al-Anbiyā' [21]: 51 – 92. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 494–499.

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

Keterangan ini berulang-ulang disebutkan dalam cerita Nabi Ibrahim, Musa, dan Isa.[60]

Sebagaimana disebutkan sebelumnya, bahwa kisah-kisah dalam al-Qur'an menurut Sayyid Qutb selalu tergantung dengan maksud dan tujuan keagamaan. Hal itu menimbulkan bekas atau pengaruh yang jelas dalam cara pemaparan kisah. Dalam hal ini, Sayyid Quṭb merumuskan ada empat cara yang ditempuh al-Qur'an dalam memaparkan kisah-kisah; *Pertama*, pengulangan kisah. Pengulangan yang dimaksudkan di sini tidak mencakup keseluruhan kisah, tetapi hanya terjadi pada beberapa episode saja, dan kebanyakan berupa isyarat sekilas akan hal-hal yang dijadikan sebagai *i'tibār* di dalam kisah itu.[61] Contohnya adalah kisah Nabi Musa, kisah tersebut merupakan yang paling banyak terulang di dalam al-Qur'an. Masing-masing pengulangan memiliki nasihat yang sesuai dengan konteksnya. Sedangkan episode-episode utama hampir tidak terulang. Jika ada perulangan satu episode, pasti episode itu datang dengan sesuatu yang baru dalam pengulangan.[62] *Kedua*, kesesuaian pemaparan kisah dengan maksud dan episodenya. Dalam hal ini, terkadang kisah diceritakan dari awalnya, tengahnya atau akhirnya. Terkadang dikisahkan secara sempurna, terkadang cukup dengan beberapa episode saja, dan terkadang pula setengah-setengah sesuai dengan hikmah atau tujuan yang tersirat di dalamnya. Hal itu menurut Sayyid Qutb dikarenakan bahwa tujuan yang bersifat historis tidak ada sama sekali dalam tujuan-tujuan mendasar al-Qur'an.[63] *Ketiga*,

[60] Quṭb, *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān al-Karīm*, 173.
[61] Ibid., 155.
[62] Ibid., 155–162.
[63] Ibid., 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

adanya penyisipan petunjuk keagamaan dalam kisah. Orang-orang yang membaca kisah-kisah dalam al-Qur'an pasti akan menemukan arahan dan petunjuk di dalam kisah seperti model ini atau model lain, bahkan begitu banyak, di mana menunjukkan maksud utama dari kisah ini, yaitu tujuan keagamaan pertama dan maksud-maksud lainnya.[64]

Sementara dalam hal bagaimana al-Qur'an menggambarkan atau menyajikan kisah-kisah, Sayyid Quṭb mengklasifikasikannya dalam beberapa karakteristik:

a. Karakteristik *artistic* (seni) dalam berkisah, karakter ini meliputi beberapa aspek: keragaman cara penyampaian, keragaman cara penyampaian kejutan, dan adanya jeda.

   Dalam hal keragaman cara penyampaian kisah, Sayyid Quṭb menunjukkan bahwa setidaknya ada empat cara yang berbeda dalam menyampaikan kisah, yakni: 1) Ada kalanya menyebutkan sinopsis cerita, kemudian memaparkan rincian-rinciannya dari awal sampai akhir. Seperti penyampaian kisah *aṣḥāb al-kahfi* (penghuni gua).[65] 2) Menyebutkan kesimpulan cerita dan maksudnya, baru kemudian dimulai kisah itu dari awal dan selanjutnya. Seperti kisah Nabi Musa dalam surah al-Qasaṣ.[66] 3) Menyebutkan kisah langsung tanpa ada pendahuluan juga tanpa sinopsis, sehingga cerita penuh dengan kejutan-kejutan, seperti kisah Mariam. 4) Ada kalanya cerita berubah seperti sandiwara, yang disebutkan hanya lafal yang

[64] Ibid., 170.
[65] Qs. Al-Kahfi [18]: 9-12. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 436.
[66] Qs. Al-Qasas [28]: 2-6. Ibid., 599.

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

mengisyaratkan pada awal pemaparan, kemudian membiarkan kisah bercerita tentang kisahnya dengan perantara para pemainnya. Seperti adegan kisah Nabi Ibrahim dan Ismail (Qs. al-Baqarah (2): 127).[67]

Sementara dari ragam cara penyampaian kejutan, setidaknya ada empat cara yang menjadi catatan Sayyid Quṭb, antara lain: 1) ada kalanya rahasia kejutan disembunyikan dari pemeran utamanya dan juga dari pemirsanya, sehingga rahasia ini disingkapkan untuk mereka sekaligus dalam waktu yang sama. Seperti kisah Nabi Musa dan hamba yang saleh.[68] 2) ada kalanya rahasia ditemukan oleh pemirsa sedangkan para pemain dalam kisah dibiarkan tidak mengetahuinya. Hal ini terjadi kebanyakan dalam konteks ejekan (*sukhriyyah*) agar para pemirsanya ikut mengejek juga dari awal kisah dan memberikan kesempatan mengejek sepak terjang para pemerannya sepuas hati. Seperi kisah pemilik kebun dalam surah al-Qalam ayat 17-25. 3) ada kalanya disingkapkan sebagian rahasia bagi para pemirsa, sedang rahasia itu tersembunyi bagi pemerannya di satu tempat, dan tersembunyi bagi pemirsa dan juga bagi pemeran di tempat lain dalam kisah yang sama. Seperti kisah singgasana Bilqis yang didatangkan dalam sekejap mata. kita mengetahui bahwa singgasana itu telah berada di hadapan Nabi Sulaiman, pada saat yang sama Bilqis tidak mengetahuinya. Dan 4) ada kalanya di sana tidak mengandung rahasia, bahkan kejutan dialami oleh pemeran dan pemirsanya pada saat yang sama dan keduanya mengetahui

[67] Quṭb, *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān al-Karīm*, 181.

[68] Qs. Al-Kahfi [18]: 60-78. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 445–447.

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

rahasia kisahnya dalam waktu yang sama pula. Seperti yang terdapat dalam kisah Mariam, ketika dia membuat hijab dari pandangan mata keluarganya, maka di sana ia dikejutkan dengan kedatangan Rūh al-amīn (surah Maryam ayat 18-24).[69]

Keistimewaan artistik atau seni yang ketiga adalah dalam penyampaian, yaitu celah-celah masing-masing adegan yang mengakibatkan terjadinya pembagian dan pemotongan adegan-adegan, yang dalam sandiwara modern dilakukan dengan penurunan tirai dan dalam film modern dilakukan dengan perpindahan episode. Yakni, dengan meninggalkan antara setiap dua adegan atau dua episode celah atau jeda yang bisa diisi dengan khayalan dan dapat dinikmati dengan menebak-nebak apa yang akan terjadi, dalam waktu antara adegan yang sudah lewat dan adegan yang akan datang itu.[70] Banyak sekali jeda-jeda yang dilakukan al-Qur'an dalam menyampaikan cerita, di antaranya seperti dalam kisah Nabi Yūsuf.

b. Karakteristik ilustrasi. Dalam pandangan Sayyid Qutb ada beberapa corak yang ilustratif pada adegan kisah-kisah dalam al-Qur'an. Corak pertama menampilkan kekuatan penyajian dan memberinya nuansa penghidupan cerita. Corak kedua tampak pada pengimajinasian atau pengilustrasian perasaan emosional, dan corak ketiga tampak pada pelukisan karakter. Ketiga corak tersebut tidak bisa terpisah satu sama lain, namun bisa salah satunya lebih tampak dan lebih jelas di suatu adegan atau kisah melebihi

[69] Quṭb, *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān al-Karīm*, 183–187.
[70] Ibid., 188.

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

dua warna lainnya. Maka saat itu dinamai dengan nama yang jelas dan tampak tersebut. Pada hakikatnya sentuhan-sentuhan artistik ini semua bisa dilihat di adegan-adegan dalam semua kisah.[71]

2. Paradigma Historis

Paradigma ini sebagaimana paradigma pertama memandang bahwa kisah-kisah dalam al-Qur'an memuat kebenaran historis. Namun, bagi paradigma ini, kebenaran historis kisah-kisah dalam al-Qur'an bukanlah kebenaran yang berdiri sendiri, tetapi merupakan mata rantai dari "sejarah suci" yang dikisahkan oleh kitab-kitab samawi, khususnya Taurat.[72] Selanjutnya, kisah-kisah yang tak lain adalah rangkaian dari "sejarah suci" itu, disampaikan di dalam al-Qur'an bersesuaian dengan tantangan dan segala hal yang dihadapi oleh dakwah kenabian Muhammad saw. Jelas, tujuannya adalah meneguhkan hati Nabi saw. atas misi kenabian yang diembannya sekaligus memantapkan tekad kaum muslim saat itu, sebagaimana tersebut dalam al-Qur'an. Paradigma ini diikuti oleh para mufassir yang menggunakan *tartīb nuzūlī* dalam penafsirannya, seperti Muḥammad 'Ābid al-Jābirī dan Muḥammad 'Izzah Darwazah.

Dalam pandangan al-Jābirī misalnya, kisah-kisah dalam al-Qur'an merupakan jendela yang terbuka lebar untuk mengetahui pergerakan Nabi Muhammad pada awal-awal penyebaran Islam. Begitu juga tentang kerja keras Nabi-nabi terdahulu dalam mengawal umatnya kepada kepercayaan terhadap

---

[71] Ibid., 190.
[72] Jābirī (al), *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm; al-Juz' al-Awwal fī al-Ta'rīf bi al-Qur'ān*, 259–260.

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

eksistensi Tuhan, bahkan al-Qur'an sendiri bisa menjadi tameng untuk bisa melawan bentuk khurafat dari musyrikin atau lebih mudahnya bahwa kisah-kisah dalam al-Qur'an adalah cerminan dari sebuah gerakan kenabian yang dilakukan oleh Rasulullah pada zamannya dan zaman sesudahnya.[73]

Dalam tradisi penafsiran al-Qur'an, banyak ragam pendapat terkait eksistensi dan esensi dari kisah-kisah dalam al-Qur'an. Terkait hal ini, al-Jābirī mengemukakan lima asumsi dasar dalam memahami kisah dalam al-Qur'an. Pertama, al-Jābirī memposisikan kisah-kisah dalam al-Qur'an sebagai bagian dari perumpamaan belaka.[74] Sebagaimana tradisi terdahulu bahwa kisah-kisah dalam al-Qur'an adalah kisah para Nabi, setidaknya istilah ini yang banyak ditemukan di berbagai literatur-literatur. Adapun tujuan kisah dalam al-Qur'an adalah untuk dakwah semata, bukan untuk kepentingan kisah itu sendiri, sekalipun itu kisah para Nabi. Kisah para Nabi tersebut terkait dengan dakwah Nabi Muhammad tahap demi tahap. Selayaknya perumpamaan, kisah tersebut tidak mementingkan inti dari kisah tersebut, tetapi lebih mementingkan penjelasan atau 'ibrah dari kisah tersebut, sehingga kebenaran dari kisah ini tidaklah penting. Tidaklah penting bagi al-Jābirī adanya kesesuaian antara fakta sejarah dengan kisah, atau antara kesesuaian pelaku. Hal ini tentu saja karena menurutnya kisah sama dengan perumpamaan. Al-Jābirī mengambil contoh pada Qs. al-A'rāf [7]: 176-177

[73] Ibid., 257.
[74] Ibid., 257–258.

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

... فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذَّٰلِكَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا ۚ فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ سَآءَ مَثَلًا ٱلْقَوْمُ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَأَنفُسَهُمْ كَانُوا۟ يَظْلِمُونَ

… Maka perumpamaannya seperti anjing jika kamu menghalaunya diulurkannya lidahnya dan jika kamu membiarkannya dia mengulurkan lidahnya (juga). Demikian itulah perumpamaan orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Kami. Maka ceritakanlah (kepada mereka) kisah-kisah itu agar mereka berfikir. Amat buruklah perumpamaan orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Kami dan kepada diri mereka sendirilah mereka berbuat zalim.[75]

Dalam satu kata, tujuan dari perumpamaan dan kisah dalam alQur'an adalah satu tujuan yakni sebagai dakwah. Kedua, al-Jābirī membatasi kajian tentang kisah hanya berdasarkan informasi dari al-Qur'an, sehingga tidak ingin mencampur adukkan kisah-kisah dalam al-Qur'an dari sumber lain, misalnya Israiliyyat. Menurut al-Jābirī, tujuan dari kisah para Nabi dan Rasul dalam al-Qur'an adalah menceritakan sirah atau perjalanan dari Nabi tersebut sebagai sarana dakwah nabi Muhammad.

Ketiga, al-Jābirī tidak mengkaitkan kisah dalam al-Qur'an dengan fakta sejarah. Pandangan al-Jābirī ini didasarkan pada kenyataan bahwa kisah dalam al-Qur'an bukanlah kisah-kisah dalam kesusastraan, juga bukan kitab sejarah yang mengandung unsur ilmiah. Kembali ke pernyataan pertama, bahwa kisah dalam al-Qur'an adalah perumpamaan saja, hanyalah kitab dakwah keagamaan yang tidak memerlukan apakah kisah tersebut benar-benar terjadi atau tidak. Namun, al-Jābirī

[75] Qs. al-A'rāf [7]: 176-177. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 245.

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

menolak jika dikatakan bahwa kisah dalam al-Qur'an hanyalah khayalan/imajinasi. Kisah-kisah tersebut bisa dikatakan bagian dari kebudayaan Arab yang telah diceritakan turun temurun, atau juga telah diceritakan dalam kitab Taurat dan Injil. Al-Qur'an membenarkan di antara kedua kitab tersebut, sama halnya Injil membenarkan kitab Taurat. Hal ini untuk menguatkan risalah samawiyyah lainnya. Hakikat sejarah dalam kisah-kisah ini bukanlah hal yang berdiri sendiri, namun sebagai bagian dari sejarah suci. Sejarah yang diceritakan kembali oleh kitab-kitab samawi.

Keempat, kisah-kisah tersebut diurutkan berdasarkan tartib nuzul bukan urutan mushaf seperti yang ada. Mekanisme yang dilakukannya adalah mengurutkan kisah-kisah tersebut dalam bingkai surah-surah Makiyyah dan surah-surah Madaniyyah. Bisa jadi terjadi pengulangan kisah tersebut, baik sebagian maupun keseluruhan.

Kelima, al-Jābirī menguraikan kisah-kisah dalam al-Qur'an berdasarkan kronologis turunnya, bukan berdasarkan susunan mushhaf. Bagi al-Jābirī, uraian tersebut tidak dimaksudkan utuk menunjukkan rangkaian waktu peristiwa terjadinya kisah, melainkan merunut kisah-kisah tersebut sesuai kondisi ketika diturunkan. Karena al-Qur'an menurutnya, "bukan kitab kisah-kisah, tetapi kitab da'wah yang mempergunakan kisah untuk mencapai tujuan da'wah".[76]

Sesuai dengan orientasinya, al-Jābirī mengkategorikan kisah-kisah dalam

[76] Jābirī (al), *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm; al-Juz' al-Awwal fī al-Ta'rīf bi al-Qur'ān*, 260.

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

al-Qur'an dalam tiga kelompok:[77]*Pertama*, menyorot dan memberikan perhatian pada bencana yang ditimpakan kepada kaum-kaum yang telah mendustakan rasul-rasulnya, sasarannya adalah musuh-musuh da'wah Muhammad dari Quraisy. Dimaksud dari kategori pertama ini menakut-nakuti mereka dan meperingatkannya agar tidak mengalami bencana serupa seperti ditimpakan kaum-kaum tersebut. Dan kebanyakan kategori ini menampilkan kisah-kisah "*ahl al-qurā*"— yaitu: 'Ād, Thamūd, Madyan dan lain-lainnya— dengan nabi-nabi mereka.

Kedua, kisah-kisah yang secara khusus memberikan pujian-pujian terhadap nabi-nabi dan menyampaikan sanjungan kepada mereka, serta menampakan keistimewaan yang dimiliki setiap mereka melalui ayat-ayat. Tujuannya menegaskan eksistensi kenabian dan kerasulan mereka. *Ketiga*, kategori kisah yang lebih fokus menyorot periode Madinah, yaitu perdebatan dengan Yahudi dan Nasrani tentang pandangan mereka kepada Allah Swt., dan memperlihatkan kedurhakaan mereka serta penyelewengan mereka dari agama Ibrahim.

3. Paradigma Sastrawi

Paradigma ini memandang kisah-kisah dalam al-Qur'an sebagai bagian dari produk susastra sebagaimana budaya Arab yang berkembang ketika al-Qur'an diturunkan. Dengan demikian, beberapa materi kisah dalam al-Quran tidak sepenuhnya memiliki kebenaran historis. Konsekuensi dari paradigma ini misalnya adalah dibedakannya materi kisah dalam al-Qur'an ke pada tiga bentuk, yaitu kisah-kisah yang memiliki nuansa "historis", "metaforis", dan "mitologis". Pada bentuk

[77] Ibid., 261.

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

pertama, materi kisah yang disajikan dalam al Quran, dalam batas-batas tertentu, masih dapat diberi atribut “historis”, dalam arti memiliki kebenaran kesejarahan. Hanya saja, dua yang terakhir tidak mengharuskan berangkat dari fakta historis, namun bisa berupa "asumsi" dan “khayal” ataupun “mitos”, yang penting narasinya sudah memainkan peran sebagai metafora. Singkatnya, “khayalan” dan “mitos” ini dimanfaatkan sebagai “media”, dan bukan “tujuan” dari kisah-kisah dalam al-Quran. Paradigma ini diikuti oleh Muhammad Ahmad Khalafullah dan Khalil Abdul Karim.

Pemahaman Khalafullah misalnya, tentang terminologi kisah sebenarnya tidak jauh berbeda dari pemikir lainnya. Menurutnya, dalam memahami makna kisah akan lebih tepat jika dilihat dari sudut pandang ahli balaghah (ahli retorika) dan kritikus sastra kuno. Namun, dikarenakan mereka belum menempatkan kisah sebagai bagian dari karya seni atau sastra, mengakibatkan sulitnya mencari definisi atau kaidah-kaidah kisah sebagai sebuah karya sastra dalam pandangan mereka.[78]

Kurangnya perhatian ahli balaghah dan kritikus sastra Arab terhadap kisah-kisah sastra menyebabkan tidak adanya kajian serius tentang hal ini. Tapi tidak semua orang bersikap seperti ini, ada sebagian mufassir yang ternyata menaruh perhatian terhadap kisah-kisah ini –salah satu yang sering dicontohkan oleh Khalafullah adalah al-Rāzī. Ada banyak definisi yang diberikan oleh para ahli bahasa terhadap makna kata ‘qaṣaṣ’, namun ia cenderung memilih makna yang diberikan oleh ahli bahasa Azhari –sebutan para ahli bahasa dari al-Azhar– dan al-

[78] Khalafullah, *Al-Qur’an Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra dan Moralitas dalam Kisah-kisah al-Qur’an*, 99.

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

Layth. Menurut al-Azhari, *al-qaṣaṣ* (kisah) adalah bentuk *masḍar* (kata benda) dari kata kerja *qaṣaṣa* (mengisahkan). Jadi suatu kisah adalah cerita dari suatu kejadian yang sudah diketahui sebelumnya. Sedangkan menurut al-Layth, *al-qasaṣ* (kisah) berarti mengikuti jejak. Maka dikatakan "kharaja fulān qaṣaṣ-an fī athar-i fulān" yang artinya si Fulan mengikuti jejak si Fulan." Ini juga berarti jika si Fulan itu mengikuti jejak sahabatnya. Juga bisa berarti si Fulan memberitakan tentang satu berita kepada orang lain.[79]

Khalafullah mengapresiasi definisi yang diberikan oleh para ahli tafsir. Menurutnya, pendefinisian yang dilakukan oleh para ahli tafsir selangkah lebih maju dibanding pendefinisian secara etimologis saja. Mereka telah menggunakan dua arah pendekatan, yakni pertama, pendekatan etimologis seperti yang sudah dibicarakan sebelumnya, kedua adalah pendekatan religius. Pendekatan kedua ini mengkaitkan kisah tersebut dengan maksud dan tujuan dari kisah-kisah dalam al-Qur'an itu sendiri. Dalam hal ini, Khalafullah mencontohkan al-Razi sebagai mufassir yang menggunakan dua pendekatan ini dan mengutip pendapatnya dalam Tafsīr al-Kabīr ketika menjelaskan ayat:

نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ

> "Kami menceritakan kepadamu kisah yang paling baik dengan mewahyukan al-Qur'an ini kepadamu, dan sesungguhnya kamu sebelum (Kami mewahyukan)-nya adalah termasuk orang-orang yang belum mengetahui"[80]

[79] Ibid., 100.
[80] Qs. Yūsuf [12]: 3. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 340.

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 menjelaskan ayat tersebut, al-Rāzī menyatakan bahwa *al-qasạ̣* berarti mengikutinya, karena makna kisah secara bahasa adalah pengikutan. Al-Rāzī memperkuat pendapatnya dengan Qs. al-Qaṣaṣ [28]:11 yang artinya: "Dan berkatalah ibu Musa kepada saudara Musa yang perempuan, ikutilah dia" jadi maksudnya ikutilah jejak dia. Lalu pada Qs. al-Kahfi [18]: 64 yang artinya "Lalu keduanya kembali, mengikuti jejak mereka semula". Sehingga arti kata qaṣaṣan adalah mengikuti. Maka arti kata *al-qaṣṣa* disebut juga dengan hikayat atau cerita. Sikap al-Razi ini menurut Khalafullah menunjukkan bahwa ia berusaha menggabungkan makna etimologis dan terminologis sastra. [81] Pada bagian lain, ketika menafsirkan Qs. Ali 'Imrān [3]: 62, al-Rāzī bahwa kisah-kisah dalam ayat tersebut adalah sekumpulan cerita yang mengandung suatu pelajaran yang menunjukkan manusia kepada agama dan kebenaran dan dapat mendorongnya berbuat kebaikan. Hal ini diartikan oleh Khalafullah bahwa pemahaman al-Razi tentang qasạ̣ dalam ayat tersebut adalah penjelasan keagamaan, dan menurutnya secara tidak langsung telah masuk ke dalam lapangan sastra atau setidaknya mendekatinya. Lalu kesimpulan yang diambil Khalafullah bahwa penjelasan tersebut menunjukkan bahwa kisah-kisah agama juga merupakan bagian dari kisah-kisah sastra.[82]

Dengan demikian, makna kisah apabila telah masuk ke ranah kesusastraan menjadi sesuatu yang lebih penting dari sekadar menceritakan sebuah berita atau

---

[81] Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra dan Moralitas dalam Kisah-kisah dalam al-Qur'an*, 100; Al-Fakhr Rāzī (al), *al-Tafsīr al-Kabīr* (Teheran: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, n.d.), II/181.

[82] Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra dan Moralitas dalam Kisah-kisah dalam al-Qur'an*, 101; Rāzī (al), *al-Tafsīr al-Kabīr*, II/703.

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

kejadian saja. Kisah sebagai satu karya sastra merupakan hasil imajinasi sang pengisah atas suatu kejadian tertentu yang dialami oleh seorang tokoh –baik dikenal atau pun tokoh yang tak dikenal – atau kejadian yang belum pernah terjadi. Atau, keduanya –tokoh dan kejadian – dikenal, tapi dibungkus dalam bingkai sastra, sehingga tidak semua kejadian diceritakan secara utuh. Bahkan bisa jadi dalam cerita tersebut adalah kejadian nyata, namun ada kejadian atau tokoh khayalan yang ditambahkan sendiri oleh sang pengisah, sehingga terkesan menjadi sebuah kisah fiktif saja.[83]

Dalam wacana kesusastraan tujuan kisah adalah memberi pengaruh kejiwaan kepada orang yang mendengar atau membacanya. Selain itu, kisah sastra dalam kondisi tertentu dapat dijadikan instrumen propaganda untuk mempengaruhi alur pemikiran pembaca atau pendengarnya.[84]

Kemudian Khalafullah mencoba mengkaitkan kisah-kisah dalam al-Qur'an dalam kajian sastra. Ini ia lakukan bukan tanpa landasan, ia terlebih dahulu mempertanyakan apakah terdapat dimensi-dimensi sastra pada kisah-kisah dalam al-Qur'an? Apakah kisah-kisah dalam al-Qur'an memiliki kesamaan maksud dan tujuan sebagaimana yang berlaku dalam wacana kesusastraan?

Sebagai kisah sastra, Khalafullah mengelompokkan kisah-kisah dalam al-Qur'an dalam tiga kelompok kisah sebagaiman biasa terdapat dalam wacana sastra yakni:

---

[83] Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra dan Moralitas dalam Kisah-kisah dalam al-Qur'an*, 101.
[84] 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

1) Kisah sejarah (*al-qaṣaṣ al-tārikhiyyah*), yakni kisah yang berkisar tentang tokoh-tokoh sejarah, seperti para nabi dan rasul dan beberapa kisah yang diyakini orang-orang terdahulu sebagai sebuah realitas sejarah. Dalam konteks ini, Khalafullah memposisikan model sejarah ini sebagai kejadian yang benarbenar terjadi. Khalafullah mendudukan kisah ini sebagai realitas sejarah. Dari sini, kita akan mengetahui bagaimana cara al-Qur'an memformat kejadian sejarah, bagaimana mendeskripsikan tokoh-tokohnya. Output yang diharapkan adalah pembaca akan mengetahui tujuan dari kisah tersebut, apakah untuk memberi pelajaran atau sebagai petunjuk atau memberitakan sebuah realitas sejarah.[85]

   Contoh dari model ini adalah kisah tentang Kaum 'Ād dalam Qs. al-Qamar [54]: 18-21.[86] Khalafullah mencermati ayat ini dengan mengutarakan bahwa unsur-unsur penting dalam kajian sejarah diabaikan di ayat ini. Tidak disebutkan bagaimana kondisi sosio-historis masyarakat 'Ād sebelum malapetaka itu datang? Bagaimana keadaan rumah-rumah mereka? Ayat tersebut juga tidak menceritakan bagaimana hubungan antara Nabi Hūd dan kaum 'Ād tersebut? Al-Qur'an justru memunculkan ungkapan yang indah.

---

[85] Ibid., 102.

[86] كَذَّبَتْ عَادٌ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ ١٨ إِنَّآ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُّسْتَمِرٍّ ١٩ تَنزِعُ ٱلنَّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنقَعِرٍ ٢٠ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ ٢١

18. Kaum 'Aad pun mendustakan (pula). Maka alangkah dahsyatnya azab-Ku dan ancaman-ancaman-Ku.
19. Sesungguhnya Kami telah menghembuskan kepada mereka angin yang sangat kencang pada hari nahas yang terus menerus,
20. yang menggelimpangkan manusia seakan-akan mereka pokok korma yang tumbang.
21. Maka alangkah dahsyatnya azab-Ku dan ancaman-ancaman-Ku.

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

Pilihan kata *rīḥan* (angin), misalnya diiringi dengan kata *ṣarṣāran* (yang kencang), kata nas-in (hari yang naas) diberi kata sifat mustamirrin (yang terus menerus). Terlebih lagi, ungkapan tentang kekuatan angin yang mampu memporak-porandakan manusia seolah-olah mereka itu hanya pohon kurma yang tumbang.

Tujuan dari model pengisahan seperti ini, menurut Khalafullah, adalah agar menumbuhkan rasa takut pada para pengikut Nabi Muhammad kala itu. Mengingatkan bahwa azab Allah sangat pedih, dan mereka fokus atas informasi tersebut. Jadi esensi dari pengisahan di atas adalah agar perasaan takut kepada Allah tersebut betul-betul mengakar dalam jiwa dan hati setiap manusia. Khalafullah menyimpulkan bahwa tujuan al-Qur'an dalam menceritakan kejadian tersebut adalah agar penduduk Mekkah merenungi sikap mereka terhadap Nabi Muhammad SAW dan al-Qur'an, dan juga sekaligus memberikan peringatan dan menakut-nakuti mereka dari azab-Nya. Di akhir penjelasannya, Khalafullah mengatakan bahwa model dari kisah ini adalah kisah sastra historis. Artinya, materinya diambil dari kejadian-kejadian sejarah yang nyata, namun ditampilkan dalam gaya deskripsi sastra yang sarat dengan sentuhan-sentuhan jiwa untuk menerangkan makna-makna tertentu dengan tetap mempertahankan substansi dari esensi pengisahan.[87]

Melalui kisah tersebut dan beberapa kisah lainnya,[88] Khalafullah menyimpulkan bahwa deskripsi kisah-kisah sejarah bukanlah deskripsi sejarah

[87] Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra dan Moralitas dalam Kisah-kisah dalam al-Qur'an*, 102–104.

[88] Misalnya kisah Nabi Lut dan kaumnya dalam Qs. al-Hijr (15): 61-75 dan Qs. Hūd (11): 77-83.

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 harus berkesesuaian dengan realitas sejarah dan logika. Deskripsi ini justru bersifat deskripsi sastra yang lebih mengedepankan kuatnya pengaruh kisah dalam jiwa seseorang.[89]

2) Kisah perumpamaan (*al-qaṣaṣ al-mathaliyyah*) yakni kisah yang menurut orang terdahulu kejadiannya dimaksudkan untuk menerangkan atau memperjelas suatu hal atau nilai-nilai. Peristiwanya bisa saja bukan merupakan realitas sejarah dan boleh berupa cerita fiktif (tidak benar-benar terjadi) dalam batasan orang-orang terdahulu. Salah satu contoh yang diberikan Khalafullah adalah kisah orang yang keluar dari kampung halamannya karena takut mati yakni dalam Qs. al-Baqarah [2]: 243

۞أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَٰرِهِمۡ وَهُمۡ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلۡمَوۡتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُواْ ثُمَّ أَحۡيَٰهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضۡلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشۡكُرُونَ

> "Apakah kamu tidak memperhatikan orang-orang yang keluar dari kampung halaman mereka, sedang mereka beribu-ribu (jumlahnya) karena takut mati; maka Allah berfirman kepada mereka. "Matilah kamu, kemudian Allah menghidupkan mereka. Sesungguhnya Allah mempunyai karunia terhadap manusia tetapi kebanyakan manusia tidak bersyukur."[90]

Sebagian penafsir klasik banyak yang merujuk pada satu riwayat yang diceritakan kepada mereka oleh Ibn Katsir yang mengatakan bahwa ayat di atas bukanlah satu kisah nyata, akan tetapi hanyalah satu permisalan. Riwayat itu berbunyi, "Dari Ibnu Juraij dan Atha, 'Sesungguhnya hal itu adalah permisalan"[91]

---

[89] Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra dan Moralitas dalam Kisah-kisah dalam al-Qur'an*, 110.

[90] Qs. Al-Baqarah [2]: 243. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 55.

[91] Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra dan Moralitas dalam Kisah-kisah dalam al-Qur'an*, 133.

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) Kisah legenda atau mitos, (*al-qaṣaṣ al-usṭūriyyah*) yakni kisah yang didasarkan atas suatu *asātir* atau mitos. Pada umumnya, kisah semacam ini bertujuan untuk memperkuat satu pemikiran atau menafsirkan suatu problem pemikiran, atau menguraikan sesuatu persoalan yang sukar diterima akal. Khalafullah mempertegas bahwa unsur mitos dalam kisah ini bukanlah sebagai tujuan dari kisah, tetapi lebih berfungsi sebagai instrument kisah untuk menarik pendengar atau pembacanya.[92]

Terkait persoalan keberadaan kisah mitos dalam al-Qur'an, Khalafullah menguraikan pendapatnya dengan memunculkan beberapa ayat yang memuat kata-kata mitos/*asātir*, yakni surah al-An'am̄ [6]: 25, al-Anfāl [8]: 31-32, al-Naḥl [16]: 24, al-Mu'minūn [23]: 83-84, al-Furqan̄ [25]: 5-6, al-Naml [27]:67-68, al-Aḥqāf [46]: 17, al-Qalam [68]: 10-15, al-Muṭaffifin [83]: 10-13. Lalu Khalafullah menjelaskan bahwa pertama, ayat-ayat ini adalah termasuk dalam kategori ayat-ayat Makiyyah walaupun ada di antaranya disebutkan turun di Madinah (Madaniyyah) seperti surah al-Anfāl. Dari fakta bahwa ayat-ayat ini adalah ayat-ayat Makiyyah maka unsur-unsur mitos ini banyak dikatakan oleh penduduk Makkah termasuk di dalamnya kaum musyrikin, dan ini tidak terjadi di Madinah setelah hijrahnya Nabi. Kedua, ucapan tentang mitos ini adalah mayoritas berasal dari orang-orang yang mengingkari hari kiamat atau hari kebangkitan (al-Mu'minūn [23]: 83-84, al-Naml [27]:67-68, al-Ahqāf [46]: 17, al-Muṭaffifin [83]: 10-13). Ketiga, dapat dipahami bahwa orang-orang musyrik benar-benar meyakini apa yang mereka katakan dan betapa kuat kecurigaan

[92] Ibid., 101.

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. Keempat, al-Qur'an sendiri belum menegaskan penolakan dirinya akan keberadaan mitos tersebut. Al-Qur'an mengingkari keberadaan mitos tersebut bila dijadikan bukti atau alasan untuk mengatakan al-Qur'an sebagai hasil ciptaan Muhammad dan bukan dari Allah (al-Furqān [25]: 5-6).

Dalam mengkaji tentang kisah-kisah dalam al-Qur'an, Khalafullah mendudukkan kisah-kisah tersebut dalam bingkai seni dan sastra kontemporer. Ia berusaha menerapkan "metode seni susastra" kepada teks-teks al-Qur'an. Menurutnya, kisah-kisah yang berhubungan dengan Nabi-nabi sebelum Nabi Muhammad bisa jadi tidak benar bila dilihat dari aspek sejarah. Hal ini tidak akan membahayakan absolusitas kebenaran al-Qur'an sebab tugas al-Qur'an adalah memberi petunjuk kepada manusia menuju jalan yang lurus, dan tidak merinci unsur sejarah.[93] Dengan menempatkan kisah ini dalam bingkai sastra, fakta sejarah bukanlah suatu yang penting. Jadi al-Qur'an tidak terikat dengan aturan yang mengharuskan kesesuaian dengan fakta sejarah. Keterikatan dan ketundukan kisah ini pada fakta sejarah akan menjadikan pembonsaian nilai seni atau sastra.[94]

Sementara terkait dengan persoalan tentang kebenaran kisah-kisah dalam al-Qur'an, disinggung Khalafullah di bagian pendahuluan bukunya, ketika mengutip pendapat al-Rāzī tentang definisi kisah yang merujuk kepada Qs. Ali Imrān [3]:62.

إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّ

[93] Fahmi Salim, *Kritik terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal* (Jakarta: Perspektif, 2010), 107.
[94] 'Abd al-Karīm Khaṭīb (al), *Al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī fī Mantūqihi wa-Mafhūmihi* (al-Qāhirah: Dār al-Ma'arifah, 1964), 277.

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

"Sesungguhnya ini adalah kisah yang benar"[95]

Dalam penjelasannya, al-Rāzī mengartikan makna *al-ḥaqq* dari dengan mengatakan bahwa *qasaṣ* adalah sekumpulan frase yang mengandung pesan-pesan agama dan menunjukkan kepada *al-ḥaqq* dan dapat membujuk pendengarnya untuk mencari kebahagiaan. *Al-ḥaqq* adalah tanda-tanda kebesaran Allah untuk menunjukkan keesaan, keadilan, dan kenabian Muhammad. Al-Qur'an setiap kali menceritakan sebuah kisah selalu berdasarkan prinsip bahwa kisah dikatakan sebagai *ḥaqq* karena dia mampu menjelaskan dan meyakinkan kebenaran itu. Khalafullah menegaskan bahwa *ḥaqq* disini atau kebenaran ini bukanlah kisah tersebut suatu kejadian nyata atau pernah terjadi, sebagaimana kisah *aṣḥāb al- kahfi* misalnya, al-Qur'an tidak menunjukkan sedikitpun dalam cerita dalam kisah ini adalah realitas sejarah. Dalam *asbāb al-nuzūl* diceritakan bahwa ayat kisah tersebut turun karena adanya pertanyaan dari orang-orang musyrik Makkah kepada Nabi Muhammad untuk menguji kebenaran kenabiannya. Disebutkan pula bahwa ketika orang-orang musyrik kembali dari Madinah, mereka sudah mendapatkan sebuah ukuran yang menurut keyakinannya dapat menentukan kebenaran kenabian dan kerasulan Muhammad. Ukuran tersebut adalah kisah *aṣḥāb al-kahfi* versi Yahudi, artinya jika nabi Muhammad dapat menjawab pertanyaan mereka tentang *aṣḥāb al-kahfi* menurut versi mereka, maka mereka meyakini validitas kenabian Muhammad.

Mengapa al-Qur'an terkesan ragu dalam menjawab jumlah pemuda yang tergabung dalam *aṣḥāb al-kahfi*? Al-Qur'an mengatakan bahwa di antara ketiga

[95] Qs. Ali Imrān [3]:62. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 81.

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 keempat pemuda itu adalah anjing, kelima dan keenam itu juga anjing. Kenapa tidak disebutkan saja dengan jelas jumlah mereka sebenarnya? Mengapa al-Qur'an tidak menyebutkan jumlah tahunnya secara pasti? Kenapa justru al-Qur'an mengatakan mereka tinggal dalam gua tiga ratus dan ditambah sembilan tahun lagi". Kemudian disusul dengan "Katakanlah Allah lebih mengetahui berapa lamanya mereka tinggal (di gua) itu!". Pernyataan Khalafullah adalah predikat *al-ḥaqq* dalam cerita ini bukanlah terletak pada kebenaran kisah tersebut sebagai sebuah kisah nyata. Namun karena kisah tersebut dapat menjadi mediator al-Qur'an untuk menjelaskan pesan kebenaran yang dibawa Muhammad.[96] Kemudian, lanjut Khalafullah, saat ini tidak menutup kemungkinan adanya riset-riset untuk mengungkap kebenaran dari fakta sejarah. Namun tak ada konsekuensi teologis apa pun, jika hasil riset itu ternyata berbeda atau bahkan bertentangan dengan maksud dari al-Qur'an. Karena tujuan dari adanya kisah itu sendiri adalah untuk memberi nasihat dan pelajaran bagi umat yang beriman.[97]

Ketidaksetujuan Khalafullah terhadap cara pandang kisah dalam al-Qur'an dengan pendekatan sejarah diungkapkannya dengan adanya tafsir-tafsir baik klasik maupun modern yang terkesan memaksakan pemahaman kisah-kisah tersebut dengan mengajukan cerita dan dongeng israilliyat dan juga dengan hipotesa-hipotesa sejarah (dengan mengkaji waktu, tempat, tokoh yang terlibat).[98] Jadi,

---

[96] Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra dan Moralitas dalam Kisah-kisah dalam al-Qur'an*, 7.
[97] Ibid., 275–276.
[98] Ibid., 57.

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

Khalafullah menyimpulkan bahwa tidak perlu ada kesesuaian dan kebenaran historis dalam kisah-kisah al-Quran.

4. Paradigma Ilmiah

Aliran ini menerapkan satu atau beberapa pendekatan ilmiah secara interdisipliner dan multidisipliner dengan menjadikan kisah dalam al-Qur'an sebagai objek telaahnya untuk tujuan-tujuan tertentu, misalnya psikologi, pendidikan dan atau filsafat sejarah. Pendekatan ilmiah yang dimaksudkan di sini adalah penggunaan beberapa temuan arkeologis yang relevan dengan kisah al-Qur'an sebagai bukti kebenaran kisah al-Qur'an. Karena kisah al-Qur'an berkaitan dengan sejarah, umumnya interaksi dialogis antara kisah al-Quran dan sains dilihat dari kajian arkeologis. Meskipun demikian, hanya segelintir dari temuan arkeologis yang dapat dijadikan sebagai penjelasan kisah al-Qur'an itu. Sementara pendekatan filsafat sejarah misalnya, dalam paradigma ini adalah untuk menjawab kekurangan dalam penggunaan pendekatan ilmiah yang berbasis temuan arkeologis tersebut. Dalam filsafat sejarah sendiri setidaknya ada dua aliran yang berkembang, yakni filsafat sejarah kritis dan filsafat sejarah spekulatif. Singkatnya, paradigma ilmiah-filsafat sejarah ini menegaskan kebenaran faktual-historis kisah-kisah dalam al-Qur'an dengan tidak lagi hanya berdasarkan keimanan melainkan dengan pendekatan ilmiah-filsafat sejarah sehingga dapat dicerna dan diterima oleh masyarakata kontemporer dewasa ini. Di Indonesia, pendekatan ilmiah dalam memahami kisah-kisah al-Qur'an telah digagas oleh kementerian Agama RI melalui Lajnah Pentashihan al-Qur'an dengan salah satu serial tafsir ilmi-nya

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 tajuk “Kisah Para Nabi Pra-Ibrahim Dalam Perspektif al-Qur‘an Dan Sains”. Sementara salah satu pemikir kontemporer pendukung paradigma ini adalah Muḥammad Shaḥrūr yang melakukan kajian terhadap kisah-kisah dalam al-Qur’an dengan pendekatan filsafat sejarah dalam bukunya *al-Qaṣaṣ al-Qur’ānī: Qirā’ah Mu’aṣirah*, serta al-Tahāmī Naqrah dengan pendekatan psikologi dalam disertasinya yang berjudul *Sīkulūjiyyah al-Qiṣṣah fi al-Qur’ān* yang dipublikasikan pada tahun 1971 di Tunisia. Berikut penulis sajikan gambaran umum pandangan al-Tahāmī tentang kisah-kisah dalam al-Qur’an sebagai representasi dari paradigma ilmiah.

Kisah-kisah yang dihadirkan dalam al-Qur’an tidak terlepas dari kebenaran, karena dibangun berdasarkan fakta-fakta yang tetap dan terbebas dari kepalsuan, karena tidak ada pintu masuk untuk imajinasi atau ilusi kepadanya. Kebenaran tersebut adakalanya dari aspek fakta sejarah dan penggambaran personifikasi yang berhubungan dengan realitas, ataupun kebenaran obyektif dalam aspek tipologi manusia dalam hakekatnya, atau peristiwa-peristiwa yang meskipun tidak terjadi tetapi berada dalam jangkauan kuasa peristiwa tersebut untuk terjadi, atau terjadinya peristiwa tersebut di setiap zaman. Dengan demikian, menurut al-TahāmīNaqrah, apabila memuat kebenaran faktual maka kisah tersebut adalah kisah kesejarahan (*al-qaṣaṣ al-tārikhī*), apabila memuat kebenaran obyektif, maka kisah-kisah tersebut adalah kisah-kisah perumpamaan (*al-qaṣaṣ al-tamthīlī*).[99]

[99] Al-Tahāmī Naqrah, *Sīkulūjiyyah al-Qiṣṣah fi al-Qur’ān* (Tunis: al-Shirkah al-Tūnisiyyah li al-Tauzī’, 1971), 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

Ringkasnya, kisah-kisah dalam al-Qur'an adalah "benar" baik dilihat dari sisi kebenaran faktual maupun kebenaran obyektif.

a. Kisah-kisah kesejarahan (*al-qaṣaṣ al-tārikhī*)

Kisah-kisah kesejarahan, salah satu contohnya adalah kisah *aṣḥab al-qaryah*. Kebanyakan mufassir, seperti Ibn 'Abbās dan al-Nasafī, menyebut qaryah tersebut adalah Antiokhia, di mana penduduknya adalah para penyembah berhala. Kemudian ʿĪsā mengutus tiga orang beriman kepada mereka untuk mendakwahkan agama, dan melarang mereka dari mensekutukan Allah. Para penduduk pun mengurung dan menyiksa mereka, dan bahkan mengancam untuk membunuh mereka. Akhirnya datang seorang lelaki dari ujung kota untuk membela para utusan. Meskipun lelaki tersebut sudah berupaya membela, mereka tidak menghiraukan dan justru membunuhnya. Akhirnya Allah mengazab mereka karena kedurhakaannya mendustakan para utusan.[100] Kisah tersebut dikisahkan al-Qur'an sebagaimana berikut:

وَٱضۡرِبۡ لَهُم مَّثَلًا أَصۡحَٰبَ ٱلۡقَرۡيَةِ إِذۡ جَآءَهَا ٱلۡمُرۡسَلُونَ إِذۡ أَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡهِمُ ٱثۡنَيۡنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزۡنَا بِثَالِثٖ فَقَالُوٓاْ إِنَّآ إِلَيۡكُم مُّرۡسَلُونَ قَالُواْ مَآ أَنتُمۡ إِلَّا بَشَرٞ مِّثۡلُنَا وَمَآ أَنزَلَ ٱلرَّحۡمَٰنُ مِن شَيۡءٍ إِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا تَكۡذِبُونَ قَالُواْ رَبُّنَا يَعۡلَمُ إِنَّآ إِلَيۡكُمۡ لَمُرۡسَلُونَ وَمَا عَلَيۡنَآ إِلَّا ٱلۡبَلَٰغُ ٱلۡمُبِينُ قَالُوٓاْ إِنَّا تَطَيَّرۡنَا بِكُمۡۖ لَئِن لَّمۡ تَنتَهُواْ لَنَرۡجُمَنَّكُمۡ وَلَيَمَسَّنَّكُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٞ قَالُواْ طَٰٓئِرُكُم مَّعَكُمۡۚ أَئِن ذُكِّرۡتُمۡۚ بَلۡ أَنتُمۡ قَوۡمٞ مُّسۡرِفُونَ وَجَآءَ مِنۡ أَقۡصَا ٱلۡمَدِينَةِ رَجُلٞ يَسۡعَىٰ قَالَ يَٰقَوۡمِ ٱتَّبِعُواْ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ٱتَّبِعُواْ مَن لَّا يَسۡـَٔلُكُمۡ أَجۡرٗا وَهُم مُّهۡتَدُونَ وَمَا لِيَ لَآ أَعۡبُدُ ٱلَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ءَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً إِن يُرِدۡنِ ٱلرَّحۡمَٰنُ بِضُرّٖ لَّا تُغۡنِ عَنِّي شَفَٰعَتُهُمۡ

[100] Ibid., 156–157.

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

شَيۡءٍ إِنۡ هِيَ إِلَّا صَيۡحَةٗ وَٰحِدَةٗ فَإِذَا هُمۡ خَٰمِدُونَ ٢٩ يَٰحَسۡرَةً عَلَى ٱلۡعِبَادِۚ مَا يَأۡتِيهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسۡتَهۡزِءُونَ ٣٠ أَلَمۡ يَرَوۡاْ كَمۡ أَهۡلَكۡنَا قَبۡلَهُم مِّنَ ٱلۡقُرُونِ أَنَّهُمۡ إِلَيۡهِمۡ لَا يَرۡجِعُونَ ٣١ وَإِن كُلّٞ لَّمَّا جَمِيعٞ لَّدَيۡنَا مُحۡضَرُونَ ٣٢ وَءَايَةٞ لَّهُمُ ٱلۡأَرۡضُ ٱلۡمَيۡتَةُ أَحۡيَيۡنَٰهَا وَأَخۡرَجۡنَا مِنۡهَا حَبّٗا فَمِنۡهُ يَأۡكُلُونَ ٣٣ وَجَعَلۡنَا فِيهَا جَنَّٰتٖ مِّن نَّخِيلٖ وَأَعۡنَٰبٖ وَفَجَّرۡنَا فِيهَا مِنَ ٱلۡعُيُونِ ٣٤ لِيَأۡكُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦ وَمَا عَمِلَتۡهُ أَيۡدِيهِمۡۖ أَفَلَا يَشۡكُرُونَ ٣٥ سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡأَزۡوَٰجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلۡأَرۡضُ وَمِنۡ أَنفُسِهِمۡ وَمِمَّا لَا يَعۡلَمُونَ ٣٦ وَءَايَةٞ لَّهُمُ ٱلَّيۡلُ نَسۡلَخُ مِنۡهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظۡلِمُونَ ٣٧ وَٱلشَّمۡسُ تَجۡرِي لِمُسۡتَقَرّٖ لَّهَاۚ ذَٰلِكَ تَقۡدِيرُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ ٣٨ وَٱلۡقَمَرَ قَدَّرۡنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلۡعُرۡجُونِ ٱلۡقَدِيمِ ٣٩ لَا ٱلشَّمۡسُ يَنۢبَغِي لَهَآ أَن تُدۡرِكَ ٱلۡقَمَرَ وَلَا ٱلَّيۡلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِۚ وَكُلّٞ فِي فَلَكٖ يَسۡبَحُونَ ٤٠ وَءَايَةٞ لَّهُمۡ أَنَّا حَمَلۡنَا ذُرِّيَّتَهُمۡ فِي ٱلۡفُلۡكِ ٱلۡمَشۡحُونِ ٤١ وَخَلَقۡنَا لَهُم مِّن مِّثۡلِهِۦ مَا يَرۡكَبُونَ ٤٢ وَإِن نَّشَأۡ نُغۡرِقۡهُمۡ فَلَا صَرِيخَ لَهُمۡ وَلَا هُمۡ يُنقَذُونَ ٤٣ إِلَّا رَحۡمَةٗ مِّنَّا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٖ ٤٤ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّقُواْ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيكُمۡ وَمَا خَلۡفَكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ ٤٥ وَمَا تَأۡتِيهِم مِّنۡ ءَايَةٖ مِّنۡ ءَايَٰتِ رَبِّهِمۡ إِلَّا كَانُواْ عَنۡهَا مُعۡرِضِينَ ٤٦ وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ قَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنُطۡعِمُ مَن لَّوۡ يَشَآءُ ٱللَّهُ أَطۡعَمَهُۥٓ إِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ ٤٧ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا ٱلۡوَعۡدُ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ٤٨ مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيۡحَةٗ وَٰحِدَةٗ تَأۡخُذُهُمۡ وَهُمۡ يَخِصِّمُونَ ٤٩ فَلَا يَسۡتَطِيعُونَ تَوۡصِيَةٗ وَلَآ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِمۡ يَرۡجِعُونَ ٥٠ وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلۡأَجۡدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ يَنسِلُونَ ٥١ قَالُواْ يَٰوَيۡلَنَا مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرۡقَدِنَا هَٰذَاۖ مَا وَعَدَ ٱلرَّحۡمَٰنُ وَصَدَقَ ٱلۡمُرۡسَلُونَ ٥٢ إِن كَانَتۡ إِلَّا صَيۡحَةٗ وَٰحِدَةٗ فَإِذَا هُمۡ جَمِيعٞ لَّدَيۡنَا مُحۡضَرُونَ ٥٣ فَٱلۡيَوۡمَ لَا تُظۡلَمُ نَفۡسٞ شَيۡـٔٗا وَلَا تُجۡزَوۡنَ إِلَّا مَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ٥٤ إِنَّ أَصۡحَٰبَ ٱلۡجَنَّةِ ٱلۡيَوۡمَ فِي شُغُلٖ فَٰكِهُونَ ٥٥ هُمۡ وَأَزۡوَٰجُهُمۡ فِي ظِلَٰلٍ عَلَى ٱلۡأَرَآئِكِ مُتَّكِـُٔونَ ٥٦ لَهُمۡ فِيهَا فَٰكِهَةٞ وَلَهُم مَّا يَدَّعُونَ ٥٧ سَلَٰمٞ قَوۡلٗا مِّن رَّبّٖ رَّحِيمٖ ٥٨ وَٱمۡتَٰزُواْ ٱلۡيَوۡمَ أَيُّهَا ٱلۡمُجۡرِمُونَ ٥٩ أَلَمۡ أَعۡهَدۡ إِلَيۡكُمۡ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعۡبُدُواْ ٱلشَّيۡطَٰنَۖ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٞ ٦٠ وَأَنِ ٱعۡبُدُونِي هَٰذَا صِرَٰطٞ مُّسۡتَقِيمٞ ٦١ وَلَقَدۡ أَضَلَّ مِنكُمۡ جِبِلّٗا كَثِيرًاۖ أَفَلَمۡ تَكُونُواْ تَعۡقِلُونَ ٦٢ هَٰذِهِ جَهَنَّمُ ٱلَّتِي كُنتُمۡ تُوعَدُونَ ٦٣ ٱصۡلَوۡهَا ٱلۡيَوۡمَ بِمَا كُنتُمۡ تَكۡفُرُونَ ٦٤ ٱلۡيَوۡمَ نَخۡتِمُ عَلَىٰٓ أَفۡوَٰهِهِمۡ وَتُكَلِّمُنَآ أَيۡدِيهِمۡ وَتَشۡهَدُ أَرۡجُلُهُم بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ ٦٥ وَلَوۡ نَشَآءُ لَطَمَسۡنَا عَلَىٰٓ أَعۡيُنِهِمۡ فَٱسۡتَبَقُواْ ٱلصِّرَٰطَ فَأَنَّىٰ يُبۡصِرُونَ ٦٦ وَلَوۡ نَشَآءُ لَمَسَخۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ مَكَانَتِهِمۡ فَمَا ٱسۡتَطَٰعُواْ مُضِيّٗا وَلَا يَرۡجِعُونَ ٦٧ وَمَن نُّعَمِّرۡهُ نُنَكِّسۡهُ فِي ٱلۡخَلۡقِۖ أَفَلَا يَعۡقِلُونَ ٦٨ وَمَا عَلَّمۡنَٰهُ ٱلشِّعۡرَ وَمَا يَنۢبَغِي لَهُۥٓۚ إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرٞ وَقُرۡءَانٞ مُّبِينٞ ٦٩ لِّيُنذِرَ مَن كَانَ حَيّٗا وَيَحِقَّ ٱلۡقَوۡلُ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ ٧٠ أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّا خَلَقۡنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتۡ أَيۡدِينَآ أَنۡعَٰمٗا فَهُمۡ لَهَا مَٰلِكُونَ ٧١ وَذَلَّلۡنَٰهَا لَهُمۡ فَمِنۡهَا رَكُوبُهُمۡ وَمِنۡهَا يَأۡكُلُونَ ٧٢ وَلَهُمۡ فِيهَا مَنَٰفِعُ وَمَشَارِبُۖ أَفَلَا يَشۡكُرُونَ ٧٣ وَٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ ءَالِهَةٗ لَّعَلَّهُمۡ يُنصَرُونَ ٧٤ لَا يَسۡتَطِيعُونَ نَصۡرَهُمۡ وَهُمۡ لَهُمۡ جُندٞ مُّحۡضَرُونَ ٧٥ فَلَا يَحۡزُنكَ قَوۡلُهُمۡۘ إِنَّا نَعۡلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعۡلِنُونَ ٧٦ أَوَلَمۡ يَرَ ٱلۡإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقۡنَٰهُ مِن نُّطۡفَةٖ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٞ مُّبِينٞ ٧٧ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلٗا وَنَسِيَ خَلۡقَهُۥۖ قَالَ مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ ٧٨ قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلۡقٍ عَلِيمٌ ٧٩ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلۡأَخۡضَرِ نَارٗا فَإِذَآ أَنتُم مِّنۡهُ تُوقِدُونَ ٨٠ أَوَلَيۡسَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخۡلُقَ مِثۡلَهُمۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلۡخَلَّٰقُ ٱلۡعَلِيمُ ٨١ إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ٨٢ فَسُبۡحَٰنَ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيۡءٖ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ٨٣

13. Dan buatlah bagi mereka suatu perumpamaan, yaitu penduduk suatu negeri ketika utusan-utusan datang kepada mereka.
14. (yaitu) ketika Kami mengutus kepada mereka dua orang utusan, lalu mereka mendustakan keduanya; kemudian Kami kuatkan dengan (utusan) yang ketiga, maka ketiga utusan itu berkata: "Sesungguhnya kami adalah orang-orang di utus kepadamu".
15. Mereka menjawab: "Kamu tidak lain hanyalah manusia seperti kami dan Allah Yang Maha Pemurah tidak menurunkan sesuatupun, kamu tidak lain hanyalah pendusta belaka".
16. Mereka berkata: "Tuhan kami mengetahui bahwa sesungguhnya kami adalah orang yang diutus kepada kamu".
17. Dan kewajiban kami tidak lain hanyalah menyampaikan (perintah Allah) dengan jelas".
18. Mereka menjawab: "Sesungguhnya kami bernasib malang karena kamu, sesungguhnya jika kamu tidak berhenti (menyeru kami), niscaya kami akan merajam kamu dan kamu pasti akan mendapat siksa yang pedih dari kami".
19. Utusan-utusan itu berkata: "Kemalangan kamu adalah karena kamu sendiri. Apakah jika kamu diberi peringatan (kamu bernasib malang)? Sebenarnya kamu adalah kaum yang melampui batas".
20. Dan datanglah dari ujung kota, seorang laki-laki dengan bergegas-gegas ia berkata: "Hai kaumku, ikutilah utusan-utusan itu".
21. Ikutilah orang yang tiada minta balasan kepadamu; dan mereka adalah orang-orang yang mendapat petunjuk.
22. Mengapa aku tidak menyembah (Tuhan) yang telah menciptakanku dan yang hanya kepada-Nya-lah kamu (semua) akan dikembalikan?
23. Mengapa aku akan menyembah tuhan-tuhan selain-Nya jika (Allah) Yang Maha Pemurah menghendaki kemudharatan terhadapku, niscaya syafa'at mereka tidak memberi manfaat sedikitpun bagi diriku dan mereka tidak (pula) dapat menyelamatkanku?
24. Sesungguhnya aku kalau begitu pasti berada dalam kesesatan yang nyata.
25. Sesungguhnya aku telah beriman kepada Tuhanmu; maka dengarkanlah (pengakuan keimanan)ku.
26. Dikatakan (kepadanya): "Masuklah ke surga". Ia berkata: "Alangkah baiknya sekiranya kamumku mengetahui.
27. Apa yang menyebabkan Tuhanku memberi ampun kepadaku dan menjadikan aku termasuk orang-orang yang dimuliakan".[101]

[101] Qs. Yasin [36]: 13-27. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 697–699.

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

Allah menggunakan kisah-kisah kesejarahan tersebut sebagai perumpaan kepada kaum musyrik Makkah yang mendustakan Rasulullah saw. untuk memperingatkan mereka atas azab yang akan ditimpakan kepada mereka sebagaimana telah ditimpakan kepada *aṣḥab al-qaryah* karena telah membunuh para utusan yang mengajak mereka untuk taat kepada para rasul. Allah murka karenanya, dan menyegerakan balasan kepada mereka:[102]

۞وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَىٰ قَوۡمِهِۦ مِنۢ بَعۡدِهِۦ مِن جُندٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا كُنَّا مُنزِلِينَ إِن كَانَتۡ إِلَّا صَيۡحَةٗ وَٰحِدَةٗ فَإِذَا هُمۡ خَٰمِدُونَ

28. Dan kami tidak menurunkan kepada kaumnya sesudah dia (meninggal) suatu pasukanpun dari langit dan tidak layak Kami menurunkannya.
29. Tidak ada siksaan atas mereka melainkan satu teriakan suara saja; maka tiba-tiba mereka semuanya mati.[103]

b. Kisah perumpamaan (*al-qaṣaṣ al-tamthīlī*)

Sebagaimana disebutkan sebelumnya, bahwa kebenaran atas apa yang dikisahkan al-Qur'an adalah perkara yang tak layak diperselisihkan bagi orang-orang yang beriman, baik kisah-kisah tersebut bersumber dari peristiwa sejarah ataupun realitas kehidupan, dalam artian kisah tersebut merupakan perumpamaan dari model kehidupan dan bahwa manusia selamanya memperbaharui peristiwa tersebut walaupun dalam bentuk/representasi yang berbeda. Kisah-kisah dalam al-Qur'an lebih banyak memuat kisah-kisah kesejarahan dengan kebenaran realisnya, daripada kisah-kisah perumpamaan dengan kebenaran obyektifnya. Namun,

[102] Naqrah, *Sīkulūjiyyah al-Qiṣṣah fi al-Qur'ān*, 159.
[103] Qs. Yasin [36]: 28-29. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 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

sebagian orang menafikan keberadaanya dan menganggapnya tidak lebih dari sekedar hayalan, sementara hayalan bertolakbelakang dengan hakikat.[104]

Adapun kebenaran kisah-kisah perumpamaan dapat dilihat dari dua aspek: obyektif dan seni. Dari sisi obyektifitas, maka dalam perumpamaan tokoh tidak disebutkan secara jelas nama-namanya dalam realitas sejarah, namun keberadaan perumpamaan mereka dimungkinkan dalam realitas kehidupan. Sementara dari sisi seni (*artistic*), penggambaran tokoh dilakukan melalui dialektika yang menggambarkan kehidupan, dan ketepatan dalam menyampaikan dan mengungkapkan perasaannya, dan inilah fungsi seni.[105]

Salah satu contoh kisah perumpamaan adalah firman Allah:

وَإِذَآ أَذَقۡنَا ٱلنَّاسَ رَحۡمَةٗ مِّنۢ بَعۡدِ ضَرَّآءَ مَسَّتۡهُمۡ إِذَا لَهُم مَّكۡرٞ فِيٓ ءَايَاتِنَاۚ قُلِ ٱللَّهُ أَسۡرَعُ مَكۡرًاۚ إِنَّ رُسُلَنَا يَكۡتُبُونَ مَا تَمۡكُرُونَ هُوَ ٱلَّذِي يُسَيِّرُكُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِۖ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمۡ فِي ٱلۡفُلۡكِ وَجَرَيۡنَ بِهِم بِرِيحٖ طَيِّبَةٖ وَفَرِحُواْ بِهَا جَآءَتۡهَا رِيحٌ عَاصِفٞ وَجَآءَهُمُ ٱلۡمَوۡجُ مِن كُلِّ مَكَانٖ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ أُحِيطَ بِهِمۡ دَعَوُاْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ لَئِنۡ أَنجَيۡتَنَا مِنۡ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ فَلَمَّآ أَنجَىٰهُمۡ إِذَا هُمۡ يَبۡغُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّۗ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّمَا بَغۡيُكُمۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡۖ مَّتَٰعَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ ثُمَّ إِلَيۡنَا مَرۡجِعُكُمۡ فَنُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ

21. Dan apabila Kami merasakan kepada manusia suatu rahmat, sesudah (datangnya) bahaya menimpa mereka, tiba-tiba mereka mempunyai tipu daya dalam (menentang) tanda-tanda kekuasaan Kami. Katakanlah: "Allah lebih cepat pembalasannya (atas tipu daya itu)". Sesungguhnya malaikat-malaikat Kami menuliskan tipu dayamu.
22. Dialah Tuhan yang menjadikan kamu dapat berjalan di daratan, (berlayar) di lautan. Sehingga apabila kamu berada di dalam bahtera, dan meluncurlah bahtera itu membawa orang-orang yang ada di dalamnya dengan tiupan angin yang baik, dan mereka bergembira karenanya,

[104] Naqrah, *Sīkulūjiyyah al-Qiṣṣah fi al-Qur'ān*, 245.
[105] Ibid., 247–248.

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

datanglah angin badai, dan (apabila) gelombang dari segenap penjuru menimpanya, dan mereka yakin bahwa mereka telah terkepung (bahaya), maka mereka berdoa kepada Allah dengan mengikhlaskan ketaatan kepada-Nya semata-mata. (Mereka berkata): "Sesungguhnya jika Engkau menyelamatkan kami dari bahaya ini, pastilah kami akan termasuk orang-orang yang bersyukur".

23. Maka tatkala Allah menyelamatkan mereka, tiba-tiba mereka membuat kezaliman di muka bumi tanpa (alasan) yang benar. Hai manusia, sesungguhnya (bencana) kezalimanmu akan menimpa dirimu sendiri; (hasil kezalimanmu) itu hanyalah kenikmatan hidup duniawi, kemudian kepada Kami-lah kembalimu, lalu Kami kabarkan kepadamu apa yang telah kamu kerjakan.

Konteks ayat-ayat tersebut menggambarkan uslub kisah tentang hakikat manusia yang tidak berubah semenjak awal penciptaan, meskipun penampakan kehidupannya telah berubah. Yakni bahwa manusia mudah lupa, tidak mengingat Allah terkecuali dalam kesulitan, tidak menghargai petunjuk, tidak menampakkan diri kecuali dalam keadaan sulit, nyaman dalam kondisi aman, terkadang lupa, terkadang membangkang. Model manusia seperti itu banyak ditemui di setiap zaman, perumpamaannya seperti yang dilakukan kaumnya Fir'aun terhadap Musa. Ketika diazab mereka memohon pertolongan, ketika mendapatkan rahmat mereka melakukan tipu daya terhadap ayat-ayat Allah, dan kembali kepada kondisi sebagaimana mereka sebelumnya.[106]

وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيۡهِمُ ٱلرِّجۡزُ قَالُواْ يَٰمُوسَى ٱدۡعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِندَكَۖ لَئِن كَشَفۡتَ عَنَّا ٱلرِّجۡزَ لَنُؤۡمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرۡسِلَنَّ مَعَكَ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ فَلَمَّا كَشَفۡنَا عَنۡهُمُ ٱلرِّجۡزَ إِلَىٰٓ أَجَلٍ هُم بَٰلِغُوهُ إِذَا هُمۡ يَنكُثُونَ

[106] Ibid., 248–249.

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

134. Dan ketika mereka ditimpa azab (yang telah diterangkan itu) merekapun berkata: "Hai Musa, mohonkanlah untuk kami kepada Tuhamnu dengan (perantaraan) kenabian yang diketahui Allah ada pada sisimu. Sesungguhnya jika kamu dapat menghilangkan azab itu dan pada kami, pasti kami akan beriman kepadamu dan akan kami biarkan Bani Israil pergi bersamamu".
135. Maka setelah Kami hilangkan azab itu dari mereka hingga batas waktu yang mereka sampai kepadanya, tiba-tiba mereka mengingkarinya.

Dengan demikian, secara tegas al-Tahāmī menolak keberadaan kisah-kisah mitos/legenda (*asātīr*) dalam al-Qur'an, bertolak belakang dengan pendapat Khalafullah. Logikanya, menurut al-Tahāmī, meskipun al-Qur'an sendiri tidak menyatakan penegasian keberadaan *asātīr* didalamnya, namun keinginan untuk mengingkari keberadaan *asātīr* tersebut menunjukkah bahwa kisah tersebut dari Muhammad saw., bukan dari Allah.[107] Sebagaimana dinyatakan sendiri oleh Khalafullah: "Dan jika ini terbukti, maka kita tidak malu dengan mengatakan bahwa al-Qur'an mengandung *asātīr*. Karena di dalamnya kami tidak mengucapkan pernyataan yang bertentangan dengan teks al-Qur'an."[108]

C. Filsafat Sejarah

1. Pengertian Sejarah

Sejarah memiliki arti yang sama dengan 'history' yang berasal dari bahasa Yunani (*Greek*) 'histor' yang berarti *learned* (berilmu atau berpengetahuan), dapat juga berasal dari bahasa latin 'historia' yang berarti penyelidikan, pengetahuan,

[107] Naqrah, *Sīkulūjiyyah al-Qiṣṣah fi al-Qur'ān*, 161.
[108] 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

catatan perjalanan. Sejarah memiliki makna ganda, yaitu tentang peristiwa atau kejadian dan catatan tentang peristiwa atau kejadian di masa lampau.[109] Dalam hal ini, Ibn Khaldun melihat dua sisi dalam bangunan sejarah, yaitu sisi luar dan sisi dalam. Dari sisi luar, sejarah tak lebih dari rekaman siklus periode dan kekuasaan masa lampau, tetapi jika dilihat secara lebih mendalam, sejarah merupakan penalaran kritis (*naẓar*) dan usaha cermat untuk mencari kebenaran. Sejarah merupakan penjelasan cerdas tentang sebab-sebab dan asal-usul segala sesuatu. Ia merupakan pengetahuan mendalam tentang bagaimana dan mengapa suatu peristiwa itu terjadi. Definisi sejarah tentang demikian membawa Khaldun untuk berpendapat bahwa sejarah itu berakar dalam filsafat (hikmah). Oleh karenanya, Ia pantas dipandang sebagai bagian dari filsafat itu sendiri.[110]

Sejarah berasal dari bahasa Arab "*shajarah*" berarti pohon. Kata ini memberikan gambaran mengenai pengertian ilmu sejarah secara analogis karena memberikan persepsi tentang pertumbuhan peradaban manusia yang mirip dengan "pohon" tumbuh dari biji yang kecil menjadi pohon rindang dan berkesinambungan. Karenanya, untuk dapat menangkap pelajaran atau pesan-pesan sejarah di dalamnya diperlukan kemampuan untuk menarik pesan-pesan yang tersirat sebagai ibarat atau *ibrah* di dalamnya.[111] Sedangkan menurut Kuntowijoyo, sejarah adalah rekonstruksi masa lalu. Tetapi jangan dibayangkan sebagai membangun masa lalu

[109] M. Masturi, *Pendekatan Agama dalam Filsafat Sejarah* (Yogyakarta: Nur Cahaya, 1982), 14.
[110] Moeflih Hasbullah dan Dedi Supriyadi, *Filsafat Sejarah* (Bandung: Pustaka Setia, 2012), 256.
[111] Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah* (Bandung: Mizan, 1995), 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

untuk kepentingan masa lalu sendiri, itu antikuarianisme dan bukan sejarah. Dengan bahasa sederhana, ia mengibaratkan dengan bermain-main batang korek yang terserak-serak tidak jelas, kemudian menyusunnya jadi petak-petakan, orang-orangan, rumah-rumahan, dan sebagainya. Ada definisi sejarah yang tautologis yang mengatakan bahwa sejarah ialah apa yang dikerjakan sejarawan. Tautologi ini menegaskan bahwa sejarawan mempunyai kebebasan dalam rekonstruksi. Yang mengikat sejarawan adalah hanyalah "batang korek" yang berupa fakta sejarah. Jadi yang direkonstruksi sejarah ialah apa yang sudah dipikirkan, dikatakan, dikerjakan, dirasakan, dan dialami oleh orang. Sejarawan dapat menulis apa saja, asalkan memenuhi syarat untuk disebut sejarah.[112]

2. Filsafat Sejarah dan Alirannya

Sementara sejarah dalam kerangka filosofis adalah sejarah dalam pengertian filsafat sejarah. Filsafat sejarah mengandung dua spesialisasi. *Pertama,* sejarah yang berusaha untuk memastikan suatu tujuan umum yang mengurus dan menguasai semua kejadian dan seluruh jalannya sejarah. Usaha ini sudah dijalankan berab-adabad sebelumnya. *Kedua,* sejarah bertujuan untuk menguji serta menghargai metode ilmu sejarah dan kepastian dari kesimpulan-kesimpulannya.

Dalam kajian kekinian, filsafat sejarah menjadi suatu tema yang mengandung dua segi berbeda dari kajian tentang sejarah. Segi yang pertama berkenaan dengan kajian metodelogi penelitian ilmu ini dari tujuan filosofis.

[112] Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah* (Yogyakarta: Bentang Pustaka, 1995), 17.

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

Ringkasnya, dalam segi ini terkandung pengujian kritis atas metode sejarawan. Pengujian yang kritis ini termasuk dalam bidang kegiatan analitis dari filsafat, yakni kegiatan yang mewarnai pemikiran filosofis pada zaman modern dengan cara khususnya, di mana si pemikir menaruh perhatian untuk menganalisis apa yang bisa disebut dengan sarana-sarana intelektual manusia. Ia mempelajari tabiat pemikiran, hukum-hukum logika, keserasian, dan hubungan antara pikiran-pikiran manusia dengan kenyataan, tabiat, realitas, dan kelayakan metode yang dipergunakan dalam mengantarkan pada pengetahuan yang benar.

Dari segi yang lain, filsafat sejarah berupaya menemukan komposisi setiap ilmu pengetahuan dan pengalaman umum manusia. Di sini, perhatian lebih diarahkan pada kesimpulan dan bukannya pada penelitian tentang metode atau sarana-sarana yang digunakan seperti yang digunakan dalam metode analitis filsafat. Dalam kegiatan konstruktif, filosof sejarah bisa mencari pendapat yang paling komprehensif yang bisa menjelaskan tentang makna hidup dan tujuannya.[113]

Menurut Patrick Gardiner, filsafat sejarah menunjuk kepada jenis penyelidikan yang secara tradisional dipakai untuk menunjukkan usaha memberikan tafsiran atau keterangan yang luas mengenai seluruh proses sejarah. Filsafat sejarah dalam arti ini secara khas menurutnya, bercirikan dengan pertanyaan seperti apa arti sejarah itu? Selain Patrick Gardiner teori seperti ini dianut pula misalnya oleh Herder, Hegel, A. Comte, Karl Marx, Arnold Toynbee di

[113] Effat Sharqawi (al), *Filsafat Kebudayaan Islam*, trans. Ahmad Rofi' Usmani (Bandung: Pustaka, 1986), 114–115.

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

abad 20 dan Pitirim Sorokim.[114] Sementara itu, Dilthey dan Beneditto menjelaskan bahwa filsafat sejarah harus bertujuan menentukan apa yang telah terjadi di masa lalu dan mengapa terjadi. Ini tidak bisa tidak akan melibatkan suatu perumusan pikiran atas peristiwa-peristiwa dalam dirinya sendiri guna menghasilkan tafsiran-tafsiran ilmiah. Dengan kategorisasi tersebut akan didapatkan sejarah yang dapat dihidupkan kembali dan dikonsepsikan secara benar.[115] George Zaidan, tokoh sejarah pada kesusastraan Arab dan telah menulis puluhan buku tentang peristiwa besar keislaman, dalam mengemukakan kejadian sejarah lebih memilih disiplin ilmu ini sebagai alatnya. Karena ia merupakan cara yang sebaik-baiknya untuk menelaah sejarah. Karena pentingnya itulah, maka al-Qur'an memakainya untuk menerangkan orang-orang yang hidup pada masa sebelumnya.[116] Muhammad Khalafullah yang lebih spesifik mengkaji kisah-kisah dalam al-Qur'an menyatakan bahwa kisah-kisah dalam al-Qur'an bersifat sejarah, karena bahannya merupakan peristiwa-peristiwa sejarah dan karena itu membutuhkan logika fikiran. Selain bersifat sejarah ia juga bersifat kesusastraan. Untuk bagian ini perasaanlah yang harus dikedepankan agar bisa mempunyai kesan kuat pada jiwa dan mampu menggugah perasaan halus.

Beberapa pandangan di atas memperlihatkan bahwa penelaahan terhadap peristiwa-peristiwa sejarah, khususnya yang ada dalam al-Qur'an sangat penting

---

[114] Taufik Abdullah, *Ilmu Sejarah dan Historiografi* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1985), 123.
[115] Ibid.
[116] Maḥmūd Ḥamīd Shaukat, *Al-Fann al-Qashshiy fī al-Adab al-Mishriy al-Ḥadīth* (Kairo: Dār al-Fikr, 1956), 143.

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

dilakukan untuk menemukan makna terdalam dari ungkapan ayat-ayat al-Qur'an yang terkait dengan peristiwa tersebut.

Kemudian terkait dengan aliran filsafat sejarah, berdasar uraian tersebut di atas, setidaknya dapat diambil kesimpulan atas dua bentuk filsafat sejarah, yakni:[117]

a. Logika sejarah atau filsafat sejarah kritis atau disebut juga metodologi searah ialah merupakan bagian dari pengamatan sejarah yang menekankan pada studi mengenai :
   1) Hubungan antara ilmu sejarah dengan ilmu-ilmu yang lain.
   2) Mempelajari kebenaran dari fakta dan data sejarah.[118]
   3) Mencoba menemukan sejarah seobjektif mungkin dengan mengadakan penelitian-penelitian.[119]
   4) Mencoba memberi eksplanasi dan interpretasi terhadap kejadian atau peristiwa sejarah.[120]

---

[117] Muhammad Mastury, "Filsafat Sejarah," *al-Jami'ah*, no. 30 (2008): 60–62.

[118] Prinsip dari kegiatan ini ialah untuk mencari authentisitas dari fakta dan data yang diperoleh untuk penyusunan sejarah. Menimbulkan pengkajian terhadap sumber sejarah dan bersifat analitis. Melahirkan langkah-langkah yang bersifat kritis untuk menghasilkan data/fakta yang valid dan reliable. Terkadang terdapat fakta/data valid tetapi tidak sampai ke derajat reliable. Kritik itu ialah kritik intern dan kritik ekstern. Sumber primir adalah kesaksian daripada seseorang yang melihat dengan mata kepala sendiri atau kesaksian lain yang juga secara langsung berhubungan dengan kejadian sejarah (seperti typerecorder, photo dan lain-lainnya). Sumber seconder adalah pernyataan dari orang lain yang tidak langsung melihat sendiri, orang tersebut tidak hadlir dalam peristiwa tersebut.

[119] Dalam melaksanakan penelitian ada berbagai hal yang harus diketahui, pemahaman tentang sistem, metode penelitian sejarah. Pengetahuan tentang teori-teori sejarah, serta kemampuan untuk mengadakan' interpretasi terhadap fakta sejarah.

[120] Interpretasi timbul sebagai hasil pemahaman terhadap fakta sejarah. Sejarawan selain bertugas mengumpulkan fakta juga bertugas menginterpretasikan fakta. Ada bermmacam bentuk interpretasi, antara lain:

1. Interpretasi verbal; memahami dokumen sejarah dengan melihat kata demi kata dan kelompok kata-kata untuk diinterpretasikan, artinya mengambil inti sari yang terkandung di dalamnya.

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. Metafisika sejarah atau sejarah spekulatif ialah ilmu yang rnernlajari latar belakang sejarah, dasar-dasar hukumnya, arti dan makna serta motivasinya di dalam sejarah.

Selanjutnya, filsafat sejarah spekulatif, pada dasarnya merupakan suatu perenungan filsafati mengenai tabiat atau sifat-sifat gerak sejarah, sehingga diketahui srtruktur-dalam yang terkandung dalam proses gerak sejarah dalam keseluruhannya. Menurut Ankersmit, pada umumnya terdapat tiga hal yang menjadi kajian filsafat sejarah spekulatif, yaitu pola gerak sejarah, motor yang menggerakkan proses sejarah, dan tujuan gerak sejarah.[121] Melalui tiga hal ini, sistem-sistem sejarah spekulatif tidak hanya berbeda dengan pengkajian sejarah "biasa" karena secara khusus meneropong masa depan, juga, dalam pengungkapannya mengenai masa silam, cara kerja seorang filsuf sejarah spekulatif berbeda dengan cara kerja seorang peneliti sejarah yang "biasa". Apa yang ditemukan dan diungkapkan oleh seorang peneliti sejarah "biasa", bagi seorang filsof sejarah spekulatif baru merupakan titik permulaan. Bila seorang filsuf sejarah spekulatif sudah maklum bagaimana proses sejarah terjadi (di sini seorang peneliti sejarah "biasa" berhenti), maka ia ingin menemukan suatu arti

2. Interpretasi teknis; menginterpretasikan sejarah dengan melihat maksud dan tujuan dari pengarang sejarah sebagai sumber formal (sumber tulisan/ lisan yang disampaikan oleh pengarang sejarah dengan sadar dan maksud tertentu).
3. lnterpretasi psychologis; penelaahan lingkungan/background; pengaruh sosial, intelektual.
4. Interpretasi faktual; menerangkan data yang kita ambil dari suatu dokument itu cukup penting atau tidak.

[121] F.R. Ankersmit, *Refleksi tentang Sejarah; Pendapat-pendapat Modern tentang Filsafat Sejarah*, trans. Dick Hartoko (Jakarta: Gramedia, 1987), 17.

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 kecenderungan lebih dalam di dalam proses ini. Selanjutnya, Filsafat Sejarah Kontemplatif pun menaruh perhatian terhadap pembahasan untuk membatasi pola-pola gerak yang diikuti sejarah dalam perjalanannya dan meneliti tentang faktor-faktor yang membuat timbulnya suatu pola tertentu dalam gerak sejarah. Langkah ini mereka lakukan lewat penyingkapan hukum-hukum umum yang mendominasi gerak itu, di samping perhatian para pengkaji itu untuk menemukan makna gerak itu. Terkadang ada yang berpendapat bahwa makna gerak itu berkembang ke arah kebebasan, keadilan, perealisasian kehendak Tuhan, kemajuan ke arah penegakan kehendak manusia, dan sebagainya.

a. Pola Gerak Sejarah

1) Gerak sejarah siklus (melingkar)

Pada zaman Yunani ada anggapan bahwa gerak sejarah merupakan gerak lingkar. Negeri dan kebudayaan timbul dan tenggelam dalam urutan ulang yang sama. Seperti halnya tanaman, negeri dan kebudayaan itu tumbuh, berkembang, tua dan mati. Tumbuh lagi tanaman lain, berkembang, menjadi tua, mati lagi dan seterusnya. Kerajaan tumbuh, berkembang dan lenyap untuk digantikan oleh kerajaan baru. Pepatah "Sejarah berulang kembali" berlaku disini dan dianut sampai dengan abad-abad pertengahan.[122]

[122] Sidi Gazalba, *Pengantar Sejarah Sebagai Ilmu* (Jakarta: Bhratara Karya Aksara, 1981), 70. Herodotus sebagai salah satu tokoh filsafat pada Zaman Yunani Klasik telah mencoba untuk menyusun gagasan spekulatif mengenai gerak sejarah, dalam pemikirannya Herodotus mengatakan bahwa kehidupan itu sama seperti roda yang berputar. Terkadang diatas dan terkadang berada dibawah, konsep/teori ini di latar belakangi oleh pemikiran kosmos sentris. Pemikiran Herodotus ini adalah bentuk perkembangan pemikiran pada saat zaman Yunani Klasik, karena sebelum Herodotus

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) Gerak Sejarah Linier atau Garis Lurus.

Teori ini berpendapat bahwa sejarah adalah suatu peristiwa yang bermula dari suatu titik permulaan menuju suatu titik akhir yang menjadi tujuannya. Dalam gerak sejarah ini juga berpendapat bahwa Tuhan ataupun nasib adalah satu-satunya yang dapat membentuk sejarah. Tuhan, *fatum* (nasib), dan Dewa hanya dianggap sebagai perantara dari sebuah kejadian sejarah. Pemikiran ini muncul pada Abad Pertengahan, tokoh yang menggagas pemikiran ini adalah St. Augustinus yang menyatakan bahwa sejarah merupakan sejarah keselamatan, mempunyai unsur sejarah profan sebagai suatu pertentangan universal antara Kerajaan Tuhan dan Kerajaan Dunia. Selain St Augustinus, terdapat tokoh lain yaitu Ibn Khaldūn (1332-1406) yang juga menggagas konsep gerak sejarah linier.[123]

sudah ada pemikir yang terlebih dahulu menggagas gerak melingkar ini. Seperti Plato dan Aristoteles, namun dalam gerak siklus ini Aristoteles tidak terlalu menekankan mengenai gerak sejarah ini karena Aristoteles hanya mengatakan bahwa sebuah suatu rezim/kepemimpinan yang tentu akan berganti. Sementara itu pemikiran pada Zaman Yunani Klasik mengatakan bahwa sejarah tidak bersifat profan, sekuler, tetapi sejarah bersifat siklus, sehingga dapat disimpulkan bahwa pemikiran bangsa Yunani Klasik adalah manusia harus tunduk terhadap nasib. Menurut George Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), para tokoh pemikir Zaman Yunani Klasik adalah sejarawan asli, karena para tokoh pemikir pada saat ini menghasilkan pemikiran yang banyak digunakan oleh sejarawan modern. G.W.F. Hegel, *Filsafat Sejarah*, trans. Cuk Ananta Wijaya (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 331–352.

[123] R. Moh. Ali, *Pengantar Ilmu Sejarah Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2012), 86–88. Walaupun diantara keduanya memiliki gagasan yang sama, bukan berarti dari keduanya tidak memiliki perbedaan, karena seperti yang telah diterangkan bahwa latar belakang pandangan hidup menjadi hal yang sangat penting bagi seseorang untuk mengemukakan pandangannya. Berbeda dengan St. Augustinus yang mengatakan bahwa manusia hanya bisa pasrah karena semuanya telah diatur oleh Tuhan atau takdir, Ibn Khaldun beranggapan bahwa manusia harus berusaha untuk merubah nasibnya sendiri demikian pula masyarakatnya.

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) Gerak Sejarah Spiral

Gerak sejarah spiral ini menyatakan bahwa akan ada pengulangan sejarah kembali, namun dalam kembalinya sejarah tersebut tidak sama sepenuhnya, sehingga disebutlah gerak sejarah spiral. Gerak sejarah spiral dapat dianggap sebagai sintesa dari gerak lingkar dan proses saling hubung antara pendapat sejarah berulang lagi dan sejarah berlaku sekali. Giambattista Vico, pengagas gerak sejarah spiral ini, menyatukan ulangan dengan urutan atau ulangan dengan perkembangan[124]

b. Arah Gerak Sejarah

1) Gerak Sejarah Maju

Teori kemajuan ini dideskripsikan sebagai suatu proses akumulatif sepanjang masa. Oleh karena itu orang-orang zaman modern, dengan sarana dan ilmu pengetahuan yang mereka miliki, lebih maju ketimbang orang-orang zaman dahulu di bidang ilmu pengetahuan dan industri. Oleh karena itu kekaguman tidak logis terhadap orang-orang dahulu tidak mempunyai landasan, dan kekaguman itu menurut mereka merupakan batu penghalang jalan kemajuan manusia. Dengan pandangan yang demikian ini, kemajuan adalah filsafat optimistis yang memandang kesempurnaan manusia sebagai hal yang tidak terbatas dan sejarah manusia bergerak maju di mana pengetahuan manusia menjadi semakin berkembang dan sedikit demi sedikit semakin mendekati

[124] Gazalba, *Pengantar Sejarah Sebagai Ilmu*, 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

tujuan akhir masyarakat manusia, yaitu terealisasinya kebebasan, kesempurnaan, dan penguasaan sepenuhnya atas alam.[125]

2) Gerak Sejarah Mundur

Jika sebelumnya beberapa ahli ada yang menganut ide gerak maju kemanusiaan ke depan, sebaliknya ada pula para ahli yang menyatakan bahwa kemanusiaan bergerak mundur. Namun ide gerak mundur historis ini tidak diperbincangkan banyak filosof, tidak seperti halnya dalam kalangan awam yang di setiap masa kita masih tetap mendengarkan dari mereka keluhan terhadap zaman dan kerinduan terhadap masa lalu, dengan kebaikan, kejayaan, dan keutamaan yang dimilikinya. Pesimisme historis yang demikian ini timbul, kadang-kadang, dari perasaan manusia yang merasakan kebrutalan masanya dan runtuhnya nilai-nilai estetis dan etis dalam kalangan banyak orang. Di antara faktor-faktor yang menyebabkan terjadinya keadaan yang demikian itu adalah terjadinya peperangan yang menghancurkan, sirnanya harapan atas perdamaian dan perealisasian kemakmuran yang selalu berulang, dan sikap para tokoh agama terhadap kritik sosial atas etika masa yang sedang berlangsung.[126]

Walaupun terjadi kemajuan berbagai sistem sosial yang bisa diamati, beberapa pemikir sering menyatakan ketidakmampuan kemanusiaan untuk mencapai kemajuan yang riil. Misalnya saja ujar Goethe: *"Kini manusia menjadi lebih cerdas dan sadar, namun ia tidak menjadi lebih berbahagia dan bermoral".* Sementara Georges Sorel menentang para filosof kemajuan dan para

[125] Hasbullah dan Supriyadi, *Filsafat Sejarah*, 60.
[126] Ibid., 62.

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

penyusun teori-teori perkembangan sosial politik dan memandang para tokoh yang searah dengan Fovilles sebagai para penipu yang berkelebihan, sewaktu mereka menyatakan bahwa menyadari terjadinya peningkatan perasaan kehormatan manusiawi, kebebasan, dan individualitas dalam kalangan masyarakat dengan maju dan tersebarluasnya demokrasi.[127]

3) Gerak Sejarah Daur Kultural

Teori daur kultural adalah salah satu teori para pengasas filsafat kontemplatif sejarah, dimana konsepsi mereka tentang gerak sejarah biasanya tidak lepas dari upaya untuk menyingkapkan pola dan watak ritmenya. Di samping kelompok-kelompok yang menganut ide gerak sejarah yang maju ke depan atau mundur ke belakang, seperti telah diuraikan di muka, ada kelompok yang menyatakan bahwa sejarah mempunyai daur kultural yang mengulang kembali dirinya sendiri dalam satu bentuk atau lainnya. Ibn Khaldūn, Vico, Spengler, dan Toynbee dipandang sebagai para tokoh teori ini, meskipun sesama mereka tidak seiring pendapat mengenai rinci-rinci teori ini dan dimensi-dimensi sosial, historis, dan filosofisnya.[128]

c. Gerak Sejarah Menurut Hukum Fatum

Dalam pemikiran Yunani, pada dasarnya alam raya sama dengan alam kecil yaitu manusia, *macro-cosmos* sama dengan *micro-cosmos*. *Cosmos* menunjukkan bahwa alam itu teratur dan didalam itu hukum-alam berkuasa. *Cosmos* bukan *chaos* atau kekacauan. Hukum apakah yang berlaku dalam *macro*

[127] Ibid., 63.
[128] Ibid., 65–66.

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 *microcosmos*? Alam raya dan alam manusia dikuasai oleh nasib *(qadar)* yaitu suatu kekuatan gaib yang menguasai *macrocosmos-microcosmos*. Perjalanan hidup alam semesta ditentukan oleh nasib; perjalanan matahari, bulan, bintang, manusia dan sebagainya tidak dapat menyimpang dari jalan yang sudah ditentukan oleh nasib. Hukum alam yang menjadi dasar bagi segala hukum *cosmos* ialah hukum lingkaran atau hukum *cyclus* (siklus). Setiap kejadian, setiap peristiwa akan terjadi lagi, terulang lagi.[129]

Hukum siklus itu di Indonesia disebut *cakra-manggilingan*, yaitu cakram berputar. Arti *cakra-menggillingan* ialah bahwa manusia tidak dapat melepaskan diri dari cakram itu dan bahwa segala kejadian peristwa berlangsung dengan pasti. Cakram adalah lambang dari nasib *(qadar)* yang berputar terus serba abadi tanpa henti putusnya. Manusia terpaku pikat erat cakram, hidup bergerak naik turun seirama dengan gerak irama cakram di jagat raya. Nasib (*qadar*) adalah kekuatan tunggal yang menentukan gerak sejarah; manusia hanya menjalani dan menjalankan *qadar*-nya. Maka oleh sebab itu manusia Yunani hidup dengan bebas, tidak memikirkan sesuatu. Dengan kata lain, segala sesuatu berjalan sendirinya.[130]

Zaman lampau telah terjadi menurut kodrat alam, terlaksana menurut *qadar*. Zaman yang akan datang akan terjadi seperti telah dikodratkan; manusia tidak dapat mengubah *qadar* itu. *Qadar*, nasib atau fatum bagi alam Yunani kekuatan tunggal yang tak dikenal dan tak perlu dikenal. Penggerak *cosmos*

[129] Ali, *Pengantar Ilmu Sejarah Indonesia*, 83.
[130] Ali, *Pengantar Ilmu Sejarah Indonesia*.

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 pemberiannya dengan gembira: *amor fati*. Oleh sebab itu, cerita sejarah dari masa itu melukiskan kejadian peristiwa dengan rasa gembira dan menyerah kepada *qadar*.[131]

Selanjutnya, mengenai motor penggerak sejarah, al-Khudhari menyebutkan bahwa para pemikir berbeda pendapat mengenai faktor utama yang mengendalikan perjalanan sejarah. Dalam hal ini ia mencatat ada tiga pendapat, yaitu:[132]

1. Allah-lah faktor satu-satunya yang mengendalikan perjalanan sejarah.
2. Tokoh-tokoh yang pahlawanlah yang membuat dan menggerakkan sejarah.
3. Faktor ekonomi.

Berikutnya, muncul pertanyaan lanjutan, apakah sejarah atau kondisi-kondisi historis merupakan realitas objektif yang mandiri dari akal manusia, dari konsepsinya, dari tindakan-tindakannya? Ataukah ada suatu determinisme sejarah yang paripurna dan memaksakan dirinya dari luar terhadap manusa dan manusia ini sendiri tidak mampu mengubahnya? Ataukah manusialah yang membuat sejarah dan mengendalikan perjalanannya? Kaum materialis mempercayai pendapat pertama. Mereka merujukkan segala perubahan historis pada kondisi-kondisi ekonomis dan bentuk serta sarana produksi dalam masyarakat. Lebih jauh lagi mereka menyatakan tentang adanya determinisme

[131] Ibid.
[132] Zaenab Khudhari (al), *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun* (Bandung: Pustaka, 1987), 54.

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

historis. Pendapat yang kedua dipegangi para filosof idealis yang menolak determinisme sejarah dan menyatakan bahwa manusialah yang menggerakkan sejarah.

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 LATAR BELAKANG PEMIKIRANNYA

A. Biografi Muḥammad Shaḥrūr

Muḥammad Shahrūr dilahirkan di Damaskus, Syiria pada tanggal 11 April 1938 dengan nama lengkap Muhammad Shaḥrūr Ibn Daib Ibn Daib Shaḥrūr, dari seorang ayah bernama Daib ibn Daib Shaḥrūr dan Ibu bernama Ṣiddīqah Bint Saleh Filyun.[1] Dalam perjalanan hidupnya, Shahrūr dianugerahi lima orang anak yaitu Thariq (hasil pernikahannya dengan Rihab), al-Lais (hasil pernikahannya dengan Olga), Rima (hasil pernikahannya dengan Luis), sedangkan yang dua lagi adalah Basil dan Mashun (hasil pernikahannya dengan 'Azīzah). Shaḥrūr memiliki dua orang cucu bernama Muḥammad dan Kinan.[2]

Pendidikan tingkat *ibtida*' dan *i*'*dad*-nya dimulai dari Madrasah Damaskus. Sementara pendidikan tingkat *tsanawiyah*-nya diperoleh dari Madrasah Abdurrahman al-Kawakibi Damaskus, sebuah madrasah yang namanya diambil dari nama seorang penulis Arab terkenal yang hidup pada 1849-1903 dan gigih menyerukan perlawanan bangsa Arab atas bangsa Turki yang korup.[3] Shaḥrūr lulus dari Madrasah tersebut pada 1957.

[1] Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 92.

[2] Perhatian dan kasih sayang Shaḥrūr terhadap keluarganya yang begitu besar terlihat dengan selalu disebutkannya nama-nama mereka dalam persembahan karya-karyanya. Selain itu, juga terlihat dalam penyelenggaraan pernikahan anak perempuannya, Rima, yang dirayakan dengan mengundang para tokoh-tokoh agama dan bahkan tokoh politik dari partai Baath, partai paling berpengaruh di Syiria

[3] Ira M. Lapidus, *Sejarah Umat Islam III* (Jakarta: Raja Grafindo, 1999), 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

Peristiwa penting yang akhirnya mengubah kehidupan Shaḥrūr terjadi pada Maret 1958, tepat pada usianya ke-19. Pada saat itu, Shaḥrūr berangkat ke Uni Soviet[4] untuk belajar di *Faculty of Engineering, Moscow Engineering Institute.* Saat itu ia tinggal di Saratow dekat Moskow. Enam tahun kemudian (1964), ia mendapatkan gelar diploma di bidang teknik sipil dari Fakultas tersebut, setelah lulus diploma Shaḥrūr kembali ke Syria untuk mempersiapkan kariernya di Damaskus. Pada 1965, ia diterima sebagai pengajar di Universitas Damakus dengan berbekal ijaza diplomaya. Pada 1967, Shaḥrūr sebenarnya ingin melakukan penelitian (*research*) ke *Imperial College Landon.* Akan tetapi, pada tahun itu pecah perang antara Syria dan Israel yang menyebabkan putusnya diplomatik antara Inggris dan Syria, maka pada 1969 pihak Universitas akhirnya mengirim Shaḥrūr belajar ke *National University of Irland, University collage Dublin* di Republik Irlandia untuk mengambil program Magister dan Doktor dalam bidang teknik sipil dengan spesialisasi mekanika tanah dan teknik bangunan (*Soil mechanics and foundation*). Gelar M.Sc dalam bidang mekanika tanah dan teknik bangunan dia peroleh pada 1969 dari Universitas tersebut. Sementara gelar doktornya diperoleh pada 1972, dari Universitas yang sama. Setelah menyelesaikan studinya di Irlandia,

[4] Di negara inilah, Shaḥrūr mulai mengenal dan mengagumi pemikiran Marxisme, walaupun ia tidak pernah mendeklarasikan dirinya sebagai salah satu dari penganut paham tersebut. Lihat Akh. Fauzi Aseri, M. Zainal Abidin, dan Wardani, "Kesinambungan dan Perubahan dalam Pemikiran Tentang Asbâb Al-Nuzûl Kontemporer," *Tashwir* 2, no. 3 (2014): 16. 6

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 tahun itu juga Shaḥrūr kembali ke fakultas teknik Sipil Universitas Damaskus.[5]

Di samping posisinya sebagai dosen, sebenarnya Shaḥrūr juga menjadi konsultan teknik. Pada tahun 1982-1983, ia dikirim pihak Universitas untuk menjadi staf ahli pada al-Saud Consult, Saudi Arabia. Selain itu, bersama beberapa rekannya di fakultas, Shaḥrūr membuka biro konsultan teknik (*an engineering consultancy* / *dār al-Istishārāt al-handasiyah*) di Damaskus.

Meski disiplin utama keilmuannya pada bidang teknik namun itu tidak menghalanginya untuk mendalami disiplin yang lain semisal filsafat. Ini terjadi, terutama setelah pertemuannya dengan Ja'far Dek al-Bāb,[6] rekan sealmamater di Syiria dan teman se-profesi di Universitas Damaskus. Kontak nya itu, telah memberi kesan yang cukup berarti dalam pemikirannya, yang kemudian tertuang dalam karya monumentalnya, yaitu *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*.[7]

---

[5] Untuk penjelasan lebih lengkap mengenai biografi Muhammad Shaḥrūr dapat ditelusuri dalam situs resmi yaitu www.shahrour.org

[6] Ja'far Dekk al-Bāb adalah seorang guru besar bidang ilmu bahasa. Mereka bertemu ketika sama-sama menyelesaikan studi di Universitas Moskow antara tahun 1958-1964. Setelah itu mereka berpisah karena Shaḥrūr melanjutkan studinya di Irland National University Dublin-Irlandia. Sementara Ja'far menyelesaikan studinya hingga doktoral di Universitas Moskow dan selesai pada tahun 1973 dengan judul disertasi "al-Khashaish al-Banawiyah al-'Arabiyah fi Dhaw' al-Dirasah al-Lisaniyah al-Hadisah". Pada tahun 1980, kedua teman lama ini bertemu kembali dan terjadilah perbincangan yang sangat berkesan bagi keduanya. Ja'far melihat bahwa Shaḥrūr memiliki perhatian yang begitu kuat terhadap bahasa, filsafat, dan Alquran. Kemudian Ja'far menyarankan agar Shaḥrūr membaca disertasinya dan semenjak itu pula hubungan keilmuan antara keduanya semakin intensif sehingga menghasilkan buku. Lihat Muḥammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa-al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah* (Damaskus: Al-Ahālī, 1994), 46–47.

[7] Kecerdasan ini ia warisi dari keluarga ayahnya yang cinta ilmu. Menurut pengakuan Shaḥrūr sendiri bahwa ayahnya adalah murid dekat Syaikh Nashir al-Din al-Albani. Setiap kali al-Albani berkunjung ke Damaskus, maka ayahnya menjemputnya dan mengajaknya menginap dirumah mereka. Namun walaupun demikian, hal tersebut tidak mempengaruhi pemikirannya. Bahkan lebih berani lagi, bahwa Shaḥrūr mengatakan tidak akan tunduk di bawah pendapat siapa pun sekaligus

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 diakuinya, buku tersebut disusun selama kurang lebih dua puluh tahun, tepatnya mulai tahun 1970-1990. Menurutnya ada tiga tahapan yang dilaluinya dalam penyusunan karyanya tersebut, yakni: Pertama, 1970-1980. Masa ini di awali ketika berada di Universitas Dublin. Masa ini merupakan masa pengkajian (*muraja'ah*) serta peletakan dasar awal metodologi pemahaman al-Dhikr, al-Kitāb, al-Risālah, dan al-Nubuwwah dan sejumlah kata kunci lainnya.

Kedua, 1980-1986. Masa ini merupakan masa yang penting dalam pembentukan "kesadaran linguistik"nya dalam pembacaan kitab suci. Pada masa ini ia berjumpa dengan teman se-almamaternya, Ja'far Dek al-Bab yang menekuni ilmu linguistik di Universitas Moskow. Melalui Dek al-Bab itulah, Shaḥrūr banyak diperkenalkan dengan pemikiran linguistik Arab semisal al-Farrā', Abū Alī al-Fārisī, Ibn Jinni, serta al-Jurjānī. Melalui tokoh-tokoh tersebut, Shaḥrūr memperoleh tesis tentang tidak adanya sinonimitis (*'adamu al-tarāduf*) dalam bahasa. Sejak tahun 1984 Shaḥrūr mulai menulis pikiran-pikiran penting yang diambil dari ayat-ayat yang tertuang dalam kitab suci. Melalui diskusi bersama Dek al-Bāb, Shaḥrūr berhasil mengumpulkan hasil pikirannya yang masih terpisah-pisah.

Ketiga, 1986-1990. Shaḥrūr mulai mengumpulkan hasil pemikirannya yang masih berserakan. Hingga tahun 1987, Shaḥrūr telah berhasil merangkumkan

---

ia adalah Imam Syafi'I atau Ibn 'Abbas. Pernyataan ini disampaikan Shaḥrūr dalam suatu wawancara yang berjudul "lā aqbal al-julūs 'indā aqdam Ibn 'Abbās wa al-Shāfi'ī", lihat dalam www.shahrour.com, diakses tanggal 18-08-2019

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

bagian pertama yang berisi gagasan-gagasan dasarnya. Segera setelah itu, bersama Dek al—Bab Shaḥrūr menyusun "hukum dialektika" (*qawānīn al-jadal al-'ām*) yang dibahas bagian kedua buku tersebut. Pada tahun 1994 al-Ahali Publishing House kembali menerbitkan karya kedua Shaḥrūr, yaitu "Dirāsāt al-Islāmiyat al-Mu'aṣirah fī al-Daulah wa al-Mujtama'". Buku ini secara spesifik menguraikan tema-tema sosial politik yang terkait dalam persoalan warga negara (*civil*) maupun negara (*state*) secara konsisten, Shaḥrūr menguraikan tema-tema tersebut dengan senantiasa terikat pada tawaran rumusan teoritis sebagaimana termaktub dalam buku pertamanya.

Dalam studi keislaman, Shaḥrūr belajar secara otodidak. Ia tidak memiliki pengalaman pelatihan resmi atau memperoleh sertifikat dalam ilmu-ilmu keislaman. Inilah yang sering dijadikan kesempatan bagi musuh-musuhnya untuk menyerang dan mengkritik Shaḥrūr sebagai orang yang tidak memiliki kewenangan dalam wilayah studi keislaman. Oleh karena Shaḥrūr dianggap sebagai orang asing dalam wilayah ilmu-ilmu keislaman maka kesempatan untuk tampil dalam mimbar-mimbar agama, pengajian di masjid-masjid, jurnal Islam, atau program televisi menjadi sangat terbatas. Akibatnya Shaḥrūr hanya dihadapkan pada satu pilihan, yakni menulis buku untuk menyosialisasikan gagasan-gagasannya dan kadangkala untuk membela diri dari para penyerangnya. Baru akhir-akhir ini menggunakan keping *compact disc* sebagai media baru untuk menyebarkan gagasan-gagasannya. Shaḥrūr tergolong pemikir yang gigih. Secara sendirian ia harus menghadapi

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

berbagai kecaman dan ancaman yang ditujukan pada dirinya karena ide-idenya yang sangat berani. Saat ini ia tengah menjadi objek kritikan di dunia Arab. Sekitar 15 buku ditulis untuk menyerang pemikirannya, antara lain *Naḥw Fiqh Jadīd, Mujarrad Tanjīm,* dan *Taḥāfut al-Qirā'ah al-Mu'āṣirah.*

Dalam berbagai kesempatan Shaḥrūr dituduh oleh para Syaikh dan Ulama sebagai orang murtad, kafir, setan, komunis, pencipta agama baru, dan berbagai macam tuduhan buruk lainnya. Bahkan ia pernah dituduh sebagai musuh Islam dan agen barat serta seorang zionis. Teror semacam itu diikuti dengan adanya larangan secara resmi beredarnya buku-buku Shaḥrūr dari berbagai pemerintah timur tengah, seperti Saudi Arabia, Mesir, Qatar dan Uni Emirat Arab, terutama buku kedua dan ketiga. Oleh karena itu tidak memiliki lembaga pendukung baik jaringan yang berbasis akademik maupun lembaga yang berpendidikan Islam maka Shaḥrūr praktis harus berjuang sendirian dalam menghadapi semua tuduhan.

Terlepas dari pro dan kontra tentang ide dan gagasan Shaḥrūr yang kontrovesional, ia telah menjadi tokoh yang fenomenal. Pemikirannya yang liberal, kritis, dan inovatif telah mengantarkan dirinya sebagai seorang tokoh yang pantas diperhitungkan di dunia muslim kontemporer. Selain itu ia juga memiliki konsepsi yang realistis dalam persoalan akidah, politik dan tata sosial ke masyarakat Islam modern.[8]

[8] Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern* (Yogyakarta: LKiS Printing Cemerlang, 2010), 32–36.

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. Karya Tulis Muhammad Shaḥrūr

Terlepas dari kontroversi atas pemikirannya, Shaḥrūr adalah sosok ilmuan yang sangat produktif dalam menerbitkan dan mempublikasikan karya-karyanya. Di antara karya-karya tersebut adalah:

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

Dalam buku ini Shaḥrūr membicarakan hasil temuan yang sama sekali baru tentang konsep-konsep dasar agama, seperti perbedaan antara *al-kitāb al-Qur'ān* dan *al-Dhikr*, perbedaan antara *nubuwwah* dan *risālah*, perbedaan antara *al-inzāl, al-tanzīl, mu'jizat al-Qur'ān,* dan *al-ta'wīl*. Selain itu dalam kitab pertama ini juga dibahas konsepsi-konsepsi batu tentang *umm al-kitāb, sunnah,* dan fiqh dengan dilengkapi dengan contoh-contoh fiqh baru tentang persoalan perempuan dalam Islam. Selain itu, Shaḥrūr juga menyajikan hasil kajiannya atas tema-tema yang menarik perhatian, seperti kosep syahwat manusia dan kisah-kisah para nabi dalam al-Qur'an. Buku setebal 819 halaman ini termasuk pengantar dan juga tulisan Ja'far Dik al-Bāb di bagian akhir buku yang berjudul *Asrār al-Lisān al-Arabī* [9] setebal 80 halaman telah membuat buku *al-Kitāb wa al-Qur'ān* ini tidak hanya berat untuk dibawa dan dibaca, tetapi juga mahal harganya.[10]

2. *Al-Dawlah wa al-Mujtama'*

Kitab ini adalah karya Shaḥrūr untuk yang ke sekian kalinya setelah *al-Kitāb wa al-Qur'ān* hadir di kalangan akademisi khususnya. Setelah buku yang

[9] Shaḥrūr, *al-Kitāb wa-al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, 741.
[10] Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, 38–39. 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

pertamanya itu, Shaḥrūr melanjutkan dengan melanjutkan menulis tentang sistem negara Islam yang dihimpunya di dalam buku yang kedua ini. Dari judulnya yang berarti "Negara dan Masyarakat" yang dikemasnya dalam kajian keislaman dengan konsep kontemporer.

Bukunya yang kedua ini terbit pada tahun 1994 dan diterbitkan oleh percetakan al-Ahāli. Buku tersebut berisi 375 halaman dan memiliki sembilan pembahasan mengenai negara dan masyarakat. Perspektif Shaḥrūr dalam kitab ini menekankan pada aspek historis yang menjadi acuannya dalam merangkai susunan kalimat dalam bukunya yang kedua ini. Hal ini disebutkannya dalam bukunya pada pembahasan *al-Ummah dan al-Qaumiyyah*.[11]

Setidaknya ada sembilan bahasan dalam buku ini, antara lain tentang al-*Usrah* (keluarga), *al-Ummah* (ummat), *al-Qaumiyyah* (masyarakat), *al-Shu'āb* (bangsa-bangsa), *al-Thaurah* (jejak ummat terdahulu), *al-Ḥurriyyah wa al-Dimuqratiyyat wa al-Shūrā* (kemerdekaan, demokrasi dan *shūrā*), *al-Daulah* (negara), *al-Istibdād wa Natā'ijuh* (tirani dan hasilnya), dan *al-Jihād* (jihad).

Tema-tema yang menjadi rangkaian buku keduanya ini adalah lebih banyak berbicara masalah hukum tata negara Islam. Yang secara otomatis informasi mengenai tatanegara didapatinya di dalam al-Qur'an adalah salah satu misinya pada

[11] Dalam dua pembahsan ini, Shaḥrūr banyak menyentuh tentang sejarah ummat terdahulu, apakah itu kisah tentang para nabi dan kaum-kaumnya atau kisah tentang ummat-ummat terdahulu. Muḥammad Shaḥrūr, *Dirāsāt Islāmīyah Mu'āṣirah fī al-Dawlah wa al-Mujtama'* (Damaskus: Al-Ahālī, 1996).

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

bukunya yang pertama yaitu menggunakan konsep kontemporer dalam penelitian isi kandungan al-Qur'an.

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

Buku ini diselesaikan Shaḥrūr pada tahun 1996 dengan judul "al-Islām wa al-Īmān; Manẓūmah al-Qiyām" yang berarti "Islam dan Iman; sebuah peraturan." Karya Shaḥrūr yang ke tiga ini berisikan 405 halaman, diterbitkan oleh penerbit al-Ahāli dan terdiri dari lima pembahasan utama; yakni *al-Īmān wa al-Islām, Manẓūmāt al-Qayyīm, al-'Ibād wa al-'Ābid, al-Shahādah wa al-Shāhid, al-Abwān wa al-Wildān, al-Dhanb wa al-Sayyi'ah,* dan tentang *al-Islām wa al-Siyāsah.*

Dalam buku ini Shaḥrūr mencoba mengkaji ulang konsep-konsep dasar Islam seperti rukun Iman. Ia melakukan pelacakan terhadap semua ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan konsep dasar di atas. Dan ia menemukan perbedaan konsep lain yang berdeda dengan rumusan ulama terdahulu. Hal ini yang menjadi kajian buku ini adalah hubungan anak dengan orang tua, dan terakhir Islam dan politik.[12]

4. *Tajfīf Manabi' al-Irhab*

Buku ini dirampungkan Shaḥrūr pada tahun 2008, buku ini terdiri dari 305 halaman, dan terdiri dari 7 pasal, di mana setiap pasal terdiri lagi dari beberapa sub bab. Buku ini terinspirasi dari tragedi 11 September yang mengguncang Amerika

[12] Muḥammad Shaḥrūr, *al-Islām wa-al-Īmān : Manẓūmāt al-Qiyām* (Damaskus: al-Ahālī, 1996), 24–25.

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

Serikat sebagai ulah dari para terorisme. Oleh karena itu Shaḥrūr menjelaskan makna *al-Jihād* dan *al-Qitāl* pada bukunya ini. Ketujuh pasal tersebut adalah: *al-Manhaj al-Matba' li al-Fahm al-Tanzīl al-Ḥakīm, Musṭalaḥāt al-Tanzīl al-Ḥakīm. al-Jihād wa al-Qitāl, al-Amr bi al-Ma'rūf wa al-Nahy 'an al-Munkar al-Wala' wa al-Bara', al-Riddah, Maqāṣid al-Sharī'ah*. Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Ingris dengan judul "Draining the Sources of Tyranny and Terrorism in the Islamic Culture."

5. ***Naḥw al-Uṣūl al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi : Fiqh al-Mar'ah (al-Waṣiyah, al-Irth, al-Qawamah, al-Ta'dīdiyah, al-Libās)***

Buku ini dicetak oleh al-Ahali li at-Taba 'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi', pada tahun 2000, dengan jumlah halaman 385, di Beirut Libanon. Buku ini terdiri dari 6 pasal. Pasal pertama yaitu *al-Kainūnah wa al-Sairūrah wa al-Ṣairūrah, Allah al-Kainūnah wa al-Sairūrah wa al-Ṣairūrah, al-Kainūnah wa al-Sairūrah wa al-Ṣairūrah fī al-Mujtama' al-Insāniyah, al-Kainūnah al-Ṣairūrah fī al-Ta'amil ma'a al-Tanzīl al-Ḥakīm, Kaif Nafham al-Sunnah al-Nabawiyah, al-Mujtama 'al-Insāny wa al-Musawamah, Qaul fī 'Ilm Asbab al-Nuzūl, al-Bi'thah al-Muḥammadiyah ḥattā al-Takamul al-Fiqh al-Islāmy al-Tārikhy, Mujibat al-Qirā'ah al-Mu'āṣirah, Hawasyi Faṣl al-Awwal.*

Kemudian pada pasal kedua yaitu *al-Sunnah al-Nabawiyah wa Tarikhiyah, Khaṣā'iṣ al-Sunnah al-Nabawiyah, Naḥw al-Asas al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmy, 'Audah Ila Shurā wa al-Dimuqritiyah, Hawasyi Faṣl al-Thānī.* Kemudian masuk

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

pasal ketiga yaitu *al-Wasīʻah wa al-Irs, al-Amthilah al-Taṭbīqiyah*. Kemudian masuk pasal keempat yaitu *al-Taʻdīdiyah al-Jauziyah*. Pasal kelima yaitu *al-Qawamah*. Pasal keenam yaitu *al-Libās, Hawasyi Faṣl al-Sādis*. Buku ini mencoba menjelaskan pemikirannya secara rinci seputar wasiat, warisan, kepemimpinan, poligami dan pakaian. Di dalam buku ini Shaḥrūr mencoba membangun paradigma baru dalam memahami fiqh yaitu dengan teori limitnya (*ḥudūd*). Buku ini cenderung mendobrak pendapat para ulama klasik yang masih mengakar dalam tradisi keilmuan umat Islam. Metodologi fiqh barunya ini muncul karena didasari bahwa Rasulullah itu diutus sebagai rahmat bagi seluruh alam dan risalah yang dibawa sesuai dengan masa dan tempat.

6. ***Umm al-Kitāb wa Tafṣīluhā (Qirāʻah Muʼāṣirah li al-Ḥakīmiyah al-Insāniyah Taḥāfut al-Fuqahāʻ wa al-Maʻsūmīn***

Buku ini pertama kali diterbitkan pada tahun 2015 oleh Dār al-Shāqy. Secara content, buku ini terdiri dari 3 pasal. Pasal pertama yaitu Ishkaliyāt al-Natījah ʻan Mafhūm al-Muḥkam wa al-Mutashābihāt fi Manẓūmah al-Turāth, pasal ini memuat 2 bab, yaitu *Masʼalah al-Aḥruf al-Sabʻah wa ʻAmāliyah Jamʻ al-Tanzīl al-Ḥakīm fī ʻAhd ʻUthmān Ibn ʻAffān, dan ʻIlm al-Muḥkam wa al-Mutashābihāt fi Manẓūmah al-Turāthiyah.* Kemudian pasal kedua *al-Manhaj al-Muʻāṣirah li al-Tafṣīl al-Tanzīl al-Ḥakīm, pasal ini terdiri dari 3 bab yaitu Daur al-Tanzīl al-Ḥakīm fi al-Tatwīr al-Lughah al-ʻArabiyah, Tafṣīl al-Kitāb, Taʼwīl wa al-Ijtihād fi al-Qirāʻah al-Muʻāṣirah*. Sementara pasal ketiga yaitu al-Muḥkam wa Tafṣīluh,

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

pasal ini terdiri dari 5 bab yaitu *al-Āyah al-Tafṣīl Ṭāʻah Allah wa ar-Rasūl, al-Āyah al-Tafṣīl al-ʻIbādah, al-Āyah al-Tafṣīl al-Muḥarramāt, al-Āyah al-Tafṣīl al-Awāmir bi al-Maʻrūf wa al-Nahy ʻan al-Munkar, al-Āyah al-Tafṣīl al-Takālif*.

7. *Al-Dīn wa al-Sulṭah: Qirāʻah Muʻāṣirah li al-Ḥakīmiyah*

Pertama kali buku ini diterbitkan oleh Dār al-Sāqy pada tahun 2014, terdiri dari 482 halaman. Dalam buku ini terdapat 2 bab, dimana pada bab 1 terdiri dari 3 pasal, dan bab 2 ada 2 pasal. Bab pertama buku ini berbicara tentang al-Ḥakīmiyah, kemudian dibagi kepada 3 pasal, pasal pertama tentang Taruhāt al-Ḥakīmiyah fī al-Qarn al-ʻIshrīn: ʻArad wa Taḥlīl, pasal kedua tentang *Khaṣāiṣ al-Risālah al-Muḥammadiyah Muqāranah bi al-Sharāʻiʻ al-Sābiqah*, dan pasal ketiga tentang *Qirāʻah Muʻāṣirah li al-Ḥakīmiyah.* Sementara bab 2 berbicara tentang *al-Dīn wa al-Sulṭah,* yang terdiri dari 3 pasal; J*adaliyah al-Dīn wa al-Sulṭah, al-Tughyān, dan al-Daulah al-Madaniyah*.

8. *Al-Islām: al-Aṣl wa al-Sūrah*

Buku ini dicetak oleh al-Maktabah al-Fikr al-Jadid pada tahun 2014 dengan tebal 263 halaman. Buku mencoba untuk menerangkan bagaimana sejarah terbentuknya al-Daulah al-Islamiyah pada masa Rasul dan bagaimana politik Islam serta tentang poligami. Buku terdiri dari beberapa bab dimulai dari bab *al-Harakah al-Islamiyah, al-Garb wa al-Islam, al-Qawamah, al-Islam wa al-Iman dan al-Irhab wa al-Harb al-Mustalahat*.

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. *Dalīl al-Qira'ah li al-Tanzīl al-Ḥakīm (al-Manhaj wa al-Musṭalaḥāt)*

Buku ini adalah salah satu buku terbaru Shaḥrūr, dimana buku ini dicetak dan diterbitkan pada tahun 2016 M, dengan tebal buku 116 halaman oleh penerbit Dar as-Syaqy. Buku ini menerangkan tentang dalil-dalil bagaimana Shaḥrūr menamakan al-Qur'an dengan *al-Tanzīl al-Ḥakīm* bukan al-Qur'an atau nama lain daripada al-Qur'an yang masyhur di kalangan ulama. Buku ini memberikan bukti-bukti kongkrit atas penamaan tersebut.

10. *Al-Sunnah al-Rasūliyah wa al-Sunnah al-Nabawiyah*

Buku ini adalah yang menjadi rujukan utama dalam penelitian pustaka ini, karena buku yang menjadi titik poin pemikiran Shaḥrūr dalam bidang hadis. Buku dicetak oleh Dār al-Saqy pada tahun 2012 M, Beirut Libanon dengan tebal 230 lembar. Buku ini terdiri dari 4 pasal, setiap pasal terdiri juga dari beberapa bab. Pasal pertama yaitu *al-Naqd al-Mu'āsir li al-Mafhūm al-Sunnah al-Turāthy*. Pasal pertama ini terdiri dari 4 bab yaitu *al-Naqd al-Tanzīl al-Ḥakīm li al-Sūrah al-Rasūl, Khaṭa' Mafhūm Imām al-Shāfi'ī li al-Sunnah, fī Sha'n Mafhūm 'Adalah al-Ṣahābah, Mauqi' al-Aḥādīth al-Gaibiyah bi al-Nisbah ilā al-Dairah al-Ma'rifiyah.*

Pasal kedua yaitu *Qirā'ah Mu'āṣirah li al-Sunnah*, yang terdiri dari beberapa bab yaitu *Khaṣāiṣ al-Risālah al-Muhammadiyah, al-Mafhūm al-Mu'āṣirah li al-Sunnah, al-Ṭā'ah al-Lazimiyah fi Haq al-Rasūl*. Kemudian masuk pasal ketiga yaitu *al-Sunnah al-Rasūliyah fi al-Sha'ā'ir wa al-Qayyim wa Naẓariyah al-Ḥudūd*. Pasal ini terdiri dari poin-poin yaitu *al-Sunnah al-Rasūliyah*

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

fī al-Sha'ā'ir, al-Sunnah al-Rasūliyah fī al-Qayyim wa al-Makārim al-Akhlāq, al-Sunnah al-Rasūliyah fi al-Tashrī'. Selanjutnya masuk pada pasal keempat yaitu *al-Sunnah al-Nabawiyah bain al-Qaṣaṣ al-Muḥammady wa al-Ijtihādy fī al-Sulṭah.* Pasal ini terdiri dari 3 poin penting yaitu *al-Sunnah al-Nabawiyah fī al-Qaṣaṣ al-Muḥammady, al-Ijtihad fī al-Sunnah al-Nabawiyah,* dan *Qamūs al-Thaurah al-Nabawiyah.*

11. *Al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī : Qirā'ah Mu'āṣirah*

Buku ini ditulis Shaḥrūr pada tahun 2010. Buku ini direncanakan dalam empat jilid. Jilid pertama berbicara tentang pengantar kisah dan pembacaannya secara kontemporer dengan pendekatan filsafat sejarah, dilanjutkan dengan kisah Ādam, buku kedua berisi tentang kisah Nūḥ hingga Yūsuf, buku ketiga berisi tentang kisah Mūsā hingga al-Masīḥ, sedangkan buku keempat secara khusus mengulas tentang *al-Qaṣaṣ al-Muḥammadī.*[13] Namun hingga akhir hayatnya, buku ini hanya terbit sampai jilid kedua saja.

Dari sekian banyak karya tulis Muḥammad Shaḥrūr yang peneliti paparkan dalam tulisan ini, yang menjadi fokus utama penelitian adalah terhadap kitab yang disebutkan terakhir ini, yaitu *al-Qaṣaṣ al-Qur'ān: qirā'ah mu'aṣirah*. Yakni terkait pembacaan Shaḥrūr terhadap kisah-kisah dalam al-Qur'an dengan perspektif baru, perspektif filsafat sejarah.

[13] Shaḥrūr, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah*, I/16.

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. Pandangan Ulama Terhadap Muhammad Shaḥrūr

Hadirnya berbagai tulisan Muḥammad Shaḥrūr ke tengah-tengah dunia akademisi zaman ini menyebabkan banyak komentar berupa kritikan dan pujian yang menghujani karya-karya Shaḥrūr. Terkait dengan karya Shaḥrūr yang menjadi fokus penelitian pada tulisan ini, yaitu *al-Qaṣaṣ al-Qur'ān: qirā'ah mu'aṣirah*, sejauh referensi yang penulis dapatkan belum ada secara khusus mengkritik tulisan ini. Namun untuk karya-jarya Shaḥrūr yang sebelumnya, seperti al-Kitāb wa al-Qur'ān, yang di dalamnya juga memuat penjelasan tentang as-sunnah juga menuai banyak komentar positif dan negatif.

Di antara komentar positif adalah sebagaimana pernyataan Wael Hallaq pandangan-pandangan Shaḥrūr lebih meyakinkan daripada ulama lainnya. Alasannya adalah Shaḥrūr menawarkan tulisaannya dengan metodologi yang kuat dan logis. Oleh karena itu semestinya metodologi seperti ini diterapkan dalam sistem pemikiran Islam karena bersesuaian dengan konteks sosial.[14]

Selain komentar positif di atas, terdapat pula karya-karya yang mengaguminya dari pada sarjana Barat atau Islamolog seperti Peter Clark, dalam bukunya "Review Article: The Shaḥrūr Phenomenon A Liberal Islamic Voice From Syiria". Charles Kurzman dalam bukunya yang berjudul "Islamic Liberalism Strikes Back" dan "Inside The Islamic Reformation". Andreas Christmann yang menulis dalam sebuah buku berjudul "The Form is Permanent, but The Content

[14] Wael B. Hallaq, *A History Of Islamic Legal Theories : an Introduction to Sunni Usul Fiqh,* Terj. E. Kusnadiningrat, dkk (Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 2000), h. 363-377

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

Moves : The Qur'anic Text an Its Interpretation In Mohamad Shahror's al-Kitab wa Al-Qur'an.

Adapun komentar kritik terhadap karya-karya Shaḥrūr adalah Shaikh Sa'īd Ramaḍan al-Būṭi menulis di dalam sebuah jurnal Timur Tengah yang bernama Nahj al-Islam menulis gugatannya dengan judul "al-Khilāfiyah al-Yahūdiyah li Shi'ari Qirā'ah Mu'āṣirah". Shauqi Abū Khalīl menulis sebuah tulisan dengan judul "Tanfiẓan li Waṣiyati al-Shahyuniyah" artinya perpanjangan tangan zionis. Salim al-Jabi yang menulis tesis yang berjudul "al-Qira'ah al-Mu'āṣirah li al-Duktūr Shaḥrūr: Mujarrad Tanjīm" (3 jilid terbit tahun 1991). Muhammad Ṭāhir al-Shawwāf dalam tulisannya "Taḥāfut al-Qirā'ah al-Mu'āshirah" (terbit tahun 1993). Mahir al-Munjid juga menorehkan sebuah tulisan dengan judul "Munāqashāt al-Ishkalīyah al-Manhajiyah fī al-Kitāb wa al-Qur'ān". Di samping itu, tulisan yang juga ikut andil menolak gagasan Muhammad Shaḥrūr, "Baiḍāt al-Diki; Naqd Lughawī li Kitāb "al-Kitāb wa al-Qur'ān" karya Yūsuf al-Shaidawi.[15]

D. Prinsip-prinsip Pembacaan al-Qu'an: *Qirā'ah Mu'āṣirah*

Sebagaimana para pembaharu muslim Arab lainnya, Shaḥrūr pun sepakat bahwa kemajuan ilmu pengetahuan menjadikan setiap generasi muslim pada situasi yang lebih memungkinkan memahami al-Quran bagi kepentingan mereka dari pada para pendahulu. Di balik kesepahamannya tersebut, ada satu hal yang membedakan

[15] Ardiansyah, "Konsep As-Sunnah Dalam Perspektif Muḥammad Shaḥrūr," *MIQOT* XXXIII (2019): 6–7.

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 dengan yang lainnya, yakni bahwa baginya tidak perlu memperhatikan konteks penerimaan dan pengumpulan wahyu pertama, karena justru teks tumbuh berkembang sepanjang waktu bersama setiap interaksi berikutnya dengan komunitas para mufassir. Baginya yang terpenting adalah konteks politik dan intelektual yang menjadi ruang hidup ummat[16] Namun, Shaḥrūr tidak begitu saja melepaskan semua batasan dan rambu dalam menafsirkan karena dia masih bahkan sangat teguh dalam penafsirannya kepada kekuatan teks al-Quran yang tidak digoyahkan pemaknaanya oleh konteks turunnya ayat dengan kata lain tidak ada kontekstualisasi baik bagi teks, penerimaannya maupun penyusunannya, hal inilah menjadikannya unik dari pada pendapat ilmuan lainnya.

Ketika al-Qur'an diperuntukkan bagi seluruh umat manusia dan diturunkan untuk dapat dipahami secara keseluruhan, sementara Rasulullullah telah menyampaikan al-Qur'an sesuai fungsinya dan memberikan dasar-dasar untuk memahami dan tidak menakwilkannya, maka dalam membangun kesadaran dan membangkitkan keaktifan masyarakat muslim modern, Shaḥrūr menggambarkan seolah-olah Nabi baru saja wafat, dan seolah-olah generasi sekarang adalah generasi setelahnya yang memiliki tugas untuk menterjemahkan pesan-pesan Allah yang telah disampaikan oleh Nabi Saw.

Ada dua pendekatan yang ditawarkan Shaḥrūr dalam menterjemahkan pesan-pesan Allah tersebut, yaitu: mengungkap hubungan antara sebuah teks

[16] Shaḥrūr, *al-Kitāb wa-al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, 11.

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

tertentu dengan teks lainnya yang diistilahkan dengan *manhaj al-tartīl* dan pendekatan limit atau batasan terkait dengan hukum yang selanjutnya disebut dengan (*naẓariyāt al-hudūd*) atau dikenal juga dengan teori limit yang merupakan kontribusi Shaḥrūr yang orisinil yang dipakai untuk merespon problem kekinian.

Ada beberapa kontribusi teori limit dalam pembacaan maupun rekonstruksi yurispudensi Islam, antara lain: membuka jalan terhadap ayat-ayat hukum yang selama ini dipahami secara statis untuk dapat diinterpretasikan secara baru dan Shaḥrūr mampu menjelaskannya secara metodologis dan mengaplikasikannya dalam penafsirannya, melalui pendekatan matematis. Kontribusi berikutnya adalah menjaga sakralitas teks, tanpa harus kehilangan kreativitasnya dalam melakukan ijtihad untuk membuka kemungkinan interpretasi, sepanjang masih berada dalam wilayah batas-batas hukum Allah (*ḥudūdullāh*).[17]

Asumsi dasar dari teori ini adalah bahwa Tuhanlah yang menentukan batasbatasan (limit) pelaksanaan syariat Islam. Teori limit ini ia rumuskan dengan meletakkan dua istlah dari al-Kitab yakni *Istiqāmah* dan *Ḥanīfiyah*. Dua konsep tersebut dipahami secara diakletis meskipun keduanya mempunyai makna berbeda, bahkan bertentangan. *Istiqāmah* dipahami sebagai kesungguhan untuk tetap berada dalam jalan yang lurus. Sementara *ḥanīfiyah* dipahami sebagai penyimpangan dari jalan yang lurus.[18]

---

[17] Muḥammad Shaḥrūr, *Epistemologi Qurani: Tafsir Kontemporer Ayat-ayat al-Quran Berbasis Materialisme-Dialektika-Historis*, trans. M. Firdaus (Bandung: Marjan, 2015), 187.

[18] M. Alim Khoiri, *Fiqih Busana : Telaah Kritis Pemikiran Muhammad Syahrur* (Yogyakarta: Kalimedia, 2016), 7.

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

Ada enam model yang dikemukakan Shaḥrūr dalam menjelaskan persoalan teori limitnya ini, yaitu:

1. *Ḥālah ḥadd al-a'lā*, yaitu posisi batas maksimal.

   Halat hadd al-a'lā, ini hanya memiliki batas maksimal saja sehingga penetapan hukumnya tidak boleh melebihi batas tersebut, tetapi boleh di bawahnya atau tetap berada pada garis batas maksimal yang telah ditentukan oleh Allah sebagaimana dalam Qs. al-Maidah : 38

   وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ 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. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.[19]

   Dalam pandangan Shaḥrūr, berdasarkan teori hudūd, potong tangan merupakan batas hukuman maksimal. Dengan demikian, seorang hakim tidak boleh menetapkan hukuman kepada pencuri melebihi batas maksimal yang telah ditentukan Allah tersebut. Akan tetapi, dia boleh menetapkan hukuman yang lebih rendah dari potong tangan sesuai dengan situasi dan kondisi objektif.[20]

2. *Ḥālah hadd al-adnā*, yakni posisi batas minimal.

[19] Qs. al-Maidah [5] : 38, Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 161.
[20] Shaḥrūr, *al-Kitāb wa-al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, 455–457.

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 posisi ini, suatu keputusan hukum boleh dilakukan di atas batas minimal yang telah ditentukan dalam Aal-Qur'an atau tepat berada pada batas minimal yang telah ditetapkan seperti aurat perempuan (Qs. An-Nur : 31)[21]

وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُو۟لِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ ۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ۚ وَتُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

> Katakanlah kepada wanita yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung kedadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara lelaki mereka, atau putera-putera saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita Islam, atau budak-budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung.[22]

3. *Ḥālah hadd al-a'lā wa al-adnā ma'an*, yaitu posisi batas maksimal dan minimal ada secara bersamaan.

[21] Ibid., 453–455.
[22] Qs. An-Nur [24]: 31, Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 540.

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 batas maksimal dan batas minimal sekaligus sehingga penetapan hukum dapat dilakukan di antara kedua batas tersebut. Contohnya ayat tentang poligami[23]

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟

> Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.[24]

Batas minimal seorang laki-laki dalam menikahi wanita adalah satu karena tidak mungkin seseorang menikahi wanita hanya separuhnya saja. Sedangkan batas maksimalnya adalah empat sebagaimana yang terdapat dalam ayat. Inilah batasbatas yang ditentukan oleh Allah dalam masalah poligami. Jika seseorang melarang poligami dan hanya membolehkan monogami, maka ia telah berhenti pada batas minimal yang ditentukan oleh Allah dengan tidak melampauinya. Sebaliknya, jika ia membolehkan poligami hingga empat, maka ia telah bergerak dari batas minimal ke batas maksimal.[25]

---

[23] Shaḥrūr, *al-Kitāb wa-al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, 457–462.

[24] Qs. An-Nisa [4] : 3, Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 111.

[25] Moh. Khasan, *Rekonstruksi Fiqh Perempuan; Telaah terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur* (Semarang: AKFI media, n.d.), 90–91.

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. *Ḥālah al-Mustaqīm* (posisi lurus).

Pada kondisi ini, ayat *ḥudūd* tidak punya batas minimal maupun maksimal sehingga tidak ada alternatif hasil dari penerapan hukumannya selain yang disebutkan dalam ayat. Oleh karena itu, hukum tidak berubah meskipun zaman berubah. Contoh dari ayat hukuman bagi pelaku zina . Berdasarkan ketentuan ini maka pelaku zina laki-laki bujang dan perempuan perawan dicambuk seratus kali.

ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ

> Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus dali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman.[26]

Menurut Shaḥrūr, dalam kasus zina tidak ada pilihan lain bagi kita kecuali harus menerapkan hukuman cambuk, sebab dalam ayat tersebut ditegaskan (janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk menjalankan agama Allah).[27]

5. *Ḥālah al-ḥadd al-a'lā dūna al-mamas bi al-ḥadd al-adnā abadan*, yakni posisi batas maksimal tanpa menyentuh garis batas minimal sama sekali.

---

[26] Qs. An-Nur [24]: 2, Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 535.
[27] Shaḥrūr, *al-Kitāb wa-al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, 463.

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

Jika diaplikasikan dalam ayat hudud maka contohnya adalah fenomena hubungan laki-laki dan perempuan. Hubungan tersebut berawal dari hubungan biasa, tanpa melibatkan hubungan fisik, kemudian meningkat perlahan-lahan pada hubungan fisik, sampai mendekati garis lurus, yaitu batas perzinaan. Oleh karena itu, al-Qur'an menggunakan redaksi *wa lā taqrab al-zinā*. Ini memberikan isyarat bahwa mendekati perbuatan zina jika diteruskan akan menjerumuskan seseorang ke dalam perbuatan zina yang dilarang Allah.[28]

6. *Ḥalah ḥadd al'alā mūjab mughlaq la yajuz tajāwuzuhu wa al-ḥādd al-adnā salib yajuz tajāwuzuhu* (posisi batas maksimal bersifat positif dan tidak boleh dilampaui dan batas minimal bersifat negatif dan boleh dilampaui).

Aplikasi posisi dalam ayat hukum dapat dilihat pada masalah riba sebagai batas maksimal positif yang tidak boleh dilanggar dan zakat sebagai batas minimal negatif yang boleh dilampaui. Ketentuan ini mengandung arti bahwa riba yang berlipat ganda tidak boleh dilampaui, sedangkan zakat di atas 2,5 % sebagai batas minimal boleh dilampaui.[29]

E. Tipologi/ Posisi Pemikiran Muhammad Shaḥrūr

Posisi pemikiran Shaḥrūr dalam wacana pemikiran Islam tidak terlepas dari konstelasi pemikiran Arab Islam kontemporer secara umum terutama dalam kaitannya dengan masalah modernisasi. Menurut Shaḥrūr, Ḥasan Ḥanafī dan

[28] Ibid., 464.
[29] 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

Muḥammad ‘Imārah. Pemikiran Islam Arab Kontemporer dapat dipetakan dalam tiga kelompok aliran; konservatif, progresif dan reformis-moderat.[30]

Aliran konservatif atau aliran tradisional-konservatif atau literalis skripturalis. Aliran ini berpegang ketat secara literal terhadap warisan pemikiran masa lalu (*turāth*) dalam rangka menjaga keutuhan karakter dan identitas nasional mereka. Aliran ini mengajak untuk kembali pada perilaku ulama salaf, yaitu mereka yang hidup dalam tiga generasi pertama yakni para sahabat, *tabi'in*,dan *atba'ut tabi'in.* Dalam pandangan mereka, apa yang baik dimasa Nabi Muhammad yakni abad VII M juga baik untuk siapapun mereka yang beriman di zaman kapanpun. Ciri lain dari aliran ini adalah bahwa argumentasi harus jelas diambil dari al-Qur'an dan hadits serta penggunaan rasio harus sesuai dengan al-Qur'an dan teks hadits yang sahih.[31] Dengan kata lain, cara berpikir mereka sangat deduktif dan *bayani.*[32]

Aliran konservatif tersebut merupakan perpanjangan dari pemikiran tokoh-tokoh sebelumnya di era klasik, seperti Daud al-Ẓāhirī dan Ahmad Ibn Ḥanbal. Pemikiran mereka ini kemudian dilanjutkan oleh Ibn Taymiah, Muhammad Ibn Abd al-Wahhab, Abū al-A'lā al-Maudūdi, Sayyid Quṭb, dan para penentang

[30] Muḥammad Shaḥrūr, "The Divine Text Pluralisme in Muslim Society," diakses Agustus 12, 2020, http:/www.moslem.org/shahroor.htm.

[31] Abdul Munʿim Hifni (al), *Mawsūʿah al-Furuq wa al-Jamāʿah wa al-Madzāhib al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār Rashād, 1993), 246.

[32] Karenanya, al-Jabiri menyebut nalar ini (nalar Arab, pen.) adalah nalar bayānī. Akal dan rasio berfungsi sebagai pendukung, dan bilapun ada upaya untuk melakukan rasionalisasi maka hal itu hanya sebagai legitimasi (al-burhān li nushrati al-bayān). Lihat Muḥammad ʿĀbid Jābirī (al), *Bunyah al-ʻAql al-ʻArabī; Dirāsah Tahlīliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah li Tsaqāfah al-Arabiyyah* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʻArabīyah, 1991), 13–39.

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 Shaḥrūr sekarang, seperti Salīm al-Jābī, Yūsuf al-Shaydawi dan lainnya.[33]

Adapun aliran kedua, yakni aliran progresif bertolak belakang dengan aliran konservatif. Aliran ini menyerukan sekularisme, modernisme dan menolak semua warisan Islam, termasuk al-Qur'an sebagai tradisi yang diwarisi yang dinilai sebagai 'narkotik' bagi pendapat umum.[34] Karakteristik lain dari aliran ini adalah sikapnya yang taklid terhadap Barat. Menurut aliran ini, Barat bisa maju setelah mereka menggantikan kekuasaan agama dengan rasio dan hal itu juga harus diterapkan di dunia Islam jika tidak ingin tertinggal. Kaum Marxis-Komunis dan beberapa kaum Nasionalis Arab adalah para pelopor dari aliran ini. Aliran ini melakukan pemisahan agama dan negara karena menurut mereka tidak ada konsep kenegaraan di dalam Islam, karena Islam adalah konsep masa lampau. Sekularisme adalah alternatif peradaban. Tokoh-tokoh Arab yang menganut aliran ini diantaranya Ṭāhā Ḥusain, Kemal Attaturk, 'Alī Abd al-Rāziq, Adonis, dan lainnya.

Sementara aliran ketiga, yakni aliran reformis-moderat, mencoba mendialogkan dua aliran sebelumnya yang saling berdiametral. Aliran pertama cenderung anti kemodernan dan bersikap tekstualis-literalis, sementara aliran kedua cenderung sekuler dan berkiblat pada Barat. Aliran ketiga ini justru mengajak umat Islam untuk kembali kepada al-Qur'an dan menerima modernitas sejauh ia

---

[33] Mahir Munajjid, *al-Isykaliyya al-Manhajiyya fi "Al-Kitab wa al-Qur'an"* (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), 160–161.

[34] Shaḥrūr, "The Divine Text Pluralisme in Muslim Society."

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

membawa kemaslahatan bagi umat. Adapun cara yang ditempuh untuk kembali pada al-Qur'an adalah dengan pembacaan secara kontekstual dan berorientasi pada masa depan.[35]

Berpijak pada tiga tipologi di atas, maka Shaḥrūr berada dalam posisi aliran ketiga yakni reformis-moderat. Menurut Shaḥrūr, kembali kepada al-Qur'an artinya menjadikan al-Qur'an sebagai *basic*-moral-teologis dalam menyelesaikan problem kehidupan umat manusia dengan cara melakukan pembacaan atas Kitab Suci secara kontemporer, yakni pembacaan dilakukan dengan mempertimbangkan konteks kekinian.[36]

Shaḥrūr mengkritik keras pandangan atau cara berpikir aliran tradisionalis-konservatif dan progresif-sekularis. Menurut Shaḥrūr aliran tradisionalis-konservatif yang literalis-fundamentalis[37] telah melakukan beberapa kesalahan, diantaranya: *pertama*, mereka telah merubah pesan Islam yang universal menjadi pesan yang sempit dan bersifat lokal-temporal. *Kedua*, mereka telah melakukan sakralisasi terhadap warisan penafsiran masa lalu (*turath*), padahal itu semua hanya interpretasi manusia belaka. Akibatnya, pesan al-Qur'an yang orisinal dan universal menjadi tertutup oleh 'logosentris' sehingga kebudayaan Islam pun akhirnya menjadi 'membatu'.[38]

---

[35] Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 113.
[36] Ibid.
[37] Shaḥrūr, *al-Kitāb wa-al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, 33–34.
[38] Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 114.

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 pandangan Shaḥrūr, ada kesalahan pandangan aliran progresif-sekularis, di antaranya: *pertama,* mereka menganggap al-Qur'an sebagai "narkotik" seperti halnya kaum Komunis yang menganggap agama adalah candu masyarakat. Faktanya mereka gagal memenuhi janjinya menyediakan modernitas bagi masyarakat. *Kedua,* mereka telah melakukan hegemoni dan menghalangi ekspresi publik tentang pluralisme. Menurut Shaḥrūr, langkah yang tepat yang harus diambil umat Islam dalam menghadapi modernitas adalah kembali kepada al-Qur'an dengan melakukan pembacaan terhadap kitab suci secara kontekstual. Menurutnya, al-Qur'an akan senantiasa relevan untuk setiap zaman dan tempat jika dibaca secara kreatif dan kontekstual.[39]

Dalam bingkai pembacaan (pemahaman) terhadap al-Qur'an, Shaḥrūr membaca dan memahami dengan menggunakan perangkat hermeneutika. Hermeneutika berkaitan dengan aspek metodologi dan teori interpretasi tekstual yang terkait dengan sruktur triadik yakni teks, penafsir dan audiens. Menurut M. Nur Ichwan dalam kajiannya tentang peta hermenutika tradisional al-Qur'an, yaitu hermenutika tradisional dan kontemporer. Perbedaan ini didadasarkan pada kriteria metodologisnya, khususnya sistematisasi tiga unsur pokok hermeneutika tersebut bukan atas dasar kronologi kesejarahannya.[40]

---

[39] Ibid.

[40] Ahmad Zaki Mubarok, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik: Dalam Tafsir al-Qur"an Kontemporer "ala" Muhammad Shaḥrūr* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007), 178.

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

Menurut Nur Ichwan, dalam hermeneutika tradisional, struktur triadik ini belum merupakan keterkaitan secara sistematik. Hal ini baru terjadi pada hermeneutika kontemporer. Penafsiran secara riwayat *(bi al-riwayah*) sebagaimana dikenal dalam ulum al-Qur'an mengabaikan aspek penafsir dan audiens, karena mengabaikan akal dan perkembangan masyarakat (audiens); sedangkan penafsiran *bi al-dirayah* klasik, mengabaikan aspek audiens dan terkadang aspek teks karena menekankan pada akal murni. Namun demikian, bukan berarti tidak bisa direkonstruksi dari kedua metode klasik itu. Dari sinilah sebenarnya hermenutika al-Qur'an kontemporer menemukan akar tradisional epistemologinya.[41]

Berdasarkan hasil kajian M. Nur Ichwan, hermeneutika al-Qur'an kontemporer dapat dipetakan ke dalam dua aliran utama, yakni aliran *objektivitas* dan aliran *subjektivitas.* Dalam aliran objektifitas konteks penafsir dan audiens terserap dalam teks (al-Qur'an); sedangkan dalam aliran subjektivitas teks al-Qur'an terserap dalam konteks di mana ia ditafsirkan. Aliran objektivitas diwakili oleh Fazlur Rahman dengan hermeneutika neo-modernis al-Qur'annya, sedangkan aliran subjektivitas diantaranya terderivasi kedalam beberapa model hermenutika, misalnya, hermeneutika sosial al-Qur'an oleh Hasan Hanafi, Hermenutika al-Qur'an untuk pembebasan oleh Maulana Farid Essack dan Hermeneutika Feminis al-Qur'an oleh Amina Wadud Muhsin.[42]

[41] Ibid.
[42] 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

Berdasarkan pemetaan hermenutika al-Qur'an tersebut, dapat dipastikan bahwa Muhammad Shaḥrūr termasuk dalam kategori hermeneutika al-Qur'an kontemporer, dengan fakta bahwa Shaḥrūr telah meletakkan dasar-dasar epistemologi hermenutikanya secara sistematis dan hingga kini terus berusaha menyempurnakannya. Pembacaan kontemporer Shaḥrūr mengaplikasikan pendekatan yang obyektif pada satu sisi dan sekaligus subjektif pada sisi yang lain. Obyek teks yang berbeda, oleh Shaḥrūr didekati dengan metodologi yang berbeda pula. Dalam hal ini, Shaḥrūr memegang aksioma bahwa "obyeklah yang menentukan pilihan terhadap metode bukan sebaliknya".[43]

Perlu untuk dipahami bahwa Shaḥrūr membagi tema kitab suci ke dalam tiga bagian besar, yaitu: kategori ayat *muḥkamāt,* ayat *mutashābihāt,* dan ayat *lā muḥkam wa lā mutashābih.* Kategorisasi ini merupakan identifikasi objek kajian secara detil. Dari aspek ini Shaḥrūr berusaha konsisten dengan prosedur metode ilmiah, yaitu menentukan obyek kajian, batasan wilayahnya, dan karakternya masing-masing. Identifikasi objek kajian secara jelas digunakan untuk menentukan pendekatan dan metode analisis yang akan digunakan dalam penelitian. Shaḥrūr kemudian menegaskan bahwa untuk memahami ayat *muḥkamāt,* mekanisme yang digunakan adalah ijtihad dengan kerangka teori batas (*naẓariyāt al-hudūd*). Aktivitas ini oleh Shaḥrūr disebut dengan *tafsīr.* Sedangkan untuk memahami ayat *mutashābihāt* khususnya al-Qur'an, mekanisme metodologi yang digunakan adalah

[43] Ibid., 179.

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

ta'wīl. Kategorisasi ini ditentukan berdasarkan tema yang terkandung dalam masing-masing ayat, *muḥkamāt* untuk tema-tema hukum (*al-aḥkām*) yang beradapada wilayah *risālah (message),* dan bersifat subjektif, sedangkan *mutashābihāt* untuk tema-tema ilmiah (*al-'ulūm*) yang beradapada wilayah *nubuwwah (propechy)* dan bersifat obyektif.[44]

Berdasarkan posisi pemikiran Shaḥrūr dalam wacana pemikiran Islam tersebut, menurut penulis hal itu mempengaruhi penafsiran Shaḥrūr tentang konsep Ihsan. Konsep Ihsan menurut Shaḥrūr mengandung pesan Islam yang universal bukan merupakan pesan yang sempit seperti yang dijelaskan dalam warisan penafsiran terdahulu (*turāth*). Tidak bisa dipungkiri bahwa Shaḥrūr beraliran reformis-moderat karena tetap mendasarkan pada al-Qur'an dan Sunnah, namun Shaḥrūr menggunakan analisis kontemporer dalam pembacaannya. Shaḥrūr menggunakan hermeneutika al-Qur'an kontemporer dan pendekatan subyektif untuk memahami term al-Furqān yang merupakan isi dalam pembahasan konsep Ihsan. Sehingga menurut subjektivitas Shaḥrūr, Iḥsan adalah rukun Islam yang ketiga, titik temu agama-agama samawi dan merupakan moral universal yang seharusnya dijadikan acuan bagi kehidupan manusia di dunia.

Sementara terkait pemikiran atau pembacaannya terhadap kisah-kisah dalam al-Qur'an, mengikuti tipologi yang disampaikan Quraish Shihab bahwa setidaknya terdapat dua sikap para cendikiawan menyangkut kisah dalam al-

[44] Ibid., 180.

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

Qur'an. *Pertama*, memahami semua peristiwa dalam kisah-kisah dalam al-Qur'an adalah benar-benar terjadi di dunia nyata. *Kedua*, mereka yang menyatakan bahwa sebagian dari kisah-kisah tersebut hanyalah simbolik saja. Peristiwa yang diceritakan tidak pernah terjadi di dunia nyata, namun kandungannya adalah benar.[45] Secara sepintas, Shaḥrūr yang melakukan pembacaan terhadap kisah-kisah dalam al-Qur'an dengan pendekatan filsafat sejarah—sebagaimana diuraikan dalam bagian berikutnya dalam penelitian ini, yang tentu saja berkonsekuensi pada asumsi bahwa kisah-kisah dalam al-Qur'an adalah fakta sejarah. Dengan demikian, maka posisi Shaḥrūr dalam hal ini adalah tergabung dalam kelompok pertama, yakni memahami semua peristiwa dalam kisah-kisah dalam al-Qur'an adalah benar-benar terjadi di dunia nyata.

[45] Shihab, *Kaidah Tafsir : Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*, 326.

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

PEMBACAAN MUḤAMMAD SHAḤRŪR TENTANG KISAH-KISAH DALAM AL-QUR'AN

A. Konsep al-Qur'an

Sebelum melangkah kepada pembahasan lebih lanjut terkait tawaran pembacaan kontemporer terhadap kisah-kisah dalam al-Qur'an, adalah keniscayaan untuk mengurai kembali pemikiran atau konsepsi Shaḥrūr atas al-Qur'an. Karena, bagaimanapun juga, istilah-istilah yang umumnya dianggap sinonim terkait al-Qur'an, namun tidak oleh Shaḥrūr, kembali muncul dalam *qirā'ah mu'āṣirah*-nya Shaḥrūr terhadap ayat-ayat kisah dalam al-Qur'an. Dengan demikian, penulis mengawali kajian pada bab ini dengan pembahasan atas konsepsi Shaḥrūr terhadap al-Qur'an.

Secara umum, al-Qur'an dipahami sebagai "Kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw., melalui perantaraan Jibril selama kurang lebih dua puluh tiga tahun, ditulis dalam mushaf-mushaf, disampaikan secara mutawatir dan diawali surat al-Fātiḥah dan diakhiri surat al-Nās dan bernilai ibadah."[1] Dan menurut para ulama, penyebutan al-Qur'an dengan nama apapun akan tetap mempunyai satu makna, dan hanya berimplikasi pada ciri-ciri dan sifat yang

[1] Ṣubḥī Ṣāliḥ, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, 1997), 21.

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

dimiliki al-Qur'an.[2] Hal ini berbeda dengan pendapat Shaḥrūr. Baginya, istilah al-Qur`ān, al-Kitāb, al-Furqān, al-Dhikr, dan istilah lainnya memiliki arti dan impliasi yang berbeda. Konsep Shaḥrūr ini, sebagai permulaan, dapat ditelusuri ketika Shaḥrūr menamakan Muṣḥaf Uthmānī dengan *al-Kitab* dalam bentuk *ma'rifat*. al-Kitāb jika ditulis menggunakan atribut *lām ta'rīf*, berarti "kumpulan dari berbagai topik yang diwahyukan Allah kepada Muhammad dalam bentuk teks (nash), dimana topik-topik tersebut tersusun dalam sekelompok ayat dari awal surah al-Fatihah hingga akhir surah al-Nās.[3] Sebaliknya, jika kata *kitāb* dalam bentuk nakiroh, ditulis tanpa menggunakan atribut *lam ta'rif*, berarti hanya menyakup satu tema, seperti dalam ayat tertulis "kitāban mutashabbihan"[4] yakni sekumpulan ayat-ayat mutasyabih, bukan seluruh ayat-ayat al-Qur'an, atau ayat yang berbunyi "kitāban mu'ajjalan",[5] berarti tema yang hanya berkaitan dengan kematian.[6] Dasar Shaḥrūr ketika membedakan terma al-Qur'an dengan al- Kitāb, adalah الٓرٓۚ تِلۡكَ

[2] Misalnya, penamaan al-Qur'an dengan al-Furqan yang menunjukan bahwa fungsi al-Qur'an adalah pembeda antara yang benar dan yang salah, yang kafir dan yang muslim, yang mukmin dan yang munafiq seperti yang tertera pada surah al-Furqān:1. Lihat Badr al-Din Muḥammad bin 'Abdullāh Zarkashī (al), *Al-Burhān fi Ulūm al-Qur'ān*, I (Kairo: Maktabah Dār al-Turāth, n.d.), 280. Demikian juga untuk nama "al-Kitāb", menurut al-Jābirī bahwa "nama al-kitab disebutkan untuk al-Qur'an karena pensifatan al-Kitab ini bertujuan untuk merubah masyarakat arab sebagai masyarakat ummi yang tidak memiliki kitab menuju masyarakat yang memiliki kitab. Pada saat yang sama, hal ini juga merupakan sebuah batas monopoli para penganut Yahudi dan Nasrani yang memiliki label ahl kitab". Lihat Jābirī (al), *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm; al-Juz' al-Awwal fī al-Ta'rīf bi al-Qur'ān*, 160. Sementara menurut al-Zarkashī al-kitab dimaknai sebagai "kumpulan huruf-huruf yang memuat banyak hal (kisah, berita, hukum, dan lainnya)", lihat Zarkashī (al), *Al-Burhān fi Ulūm al-Qur'ān*, 280. Tetapi tetap bermuara pada satu kesepakatan bahwa semua nama-nama itu untuk merujuk kepada al-Qur'an itu sendiri.

[3] Shaḥrūr, *al-Kitāb wa-al-Qur'ān, Qirā'ah Mu'āṣirah*, 54.

[4] Qs. al-Zumar [39]: 23. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 739.

[5] (Qs. Ali 'Imrān [3]: 145. Ibid., 96.

[6] Shaḥrūr, *al-Kitāb wa-al-Qur'ān, Qirā'ah Mu'āṣirah*, 53.

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

ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ وَقُرۡءَانٖ مُّبِينٖ.[7] Kata al-Qur'an pada ayat itu di-aṭaf-kan dengan *al-Kitāb*, sementara menurut kaidah bahasa, *'aṭaf* memiliki fungsi ganda; Pertama, *li al-taghayyar* yakni menunjukan antara *ma'ṭūf* dengan *ma'ṭūf 'alaih* ada perbedaan; Kedua, *'aṭaf al-khaṣṣ 'alā al-'amm*. Artinya apa yang disebutkan secara khusus itu penting dan merupakan bagian dari yang umum. Ini menunjukkan adanya variabel antara satu sama lain, atau untuk menunjukkan yang khusus atau yang umum. Sementara menurut Shaḥrūr, dalam ayat tersebut huruf *'aṭaf* yang pertama berfungsi sebagai (*li al-taghayyur*) berarti *al-Qur'ān* dan *al-Kitāb* merupakan dua substansi yang berbeda, sedangkan huruf aṭaf yang kedua berarti *al-Qur'ān* merupakan salah satu dari *al-kitāb*.[8] Lebih lanjut Shaḥrūr menyatakan bahwa *al-Qur'ān* hanya merupakan bagian dari *Muṣḥaf*,[9] yang merupakan kumpulan sistem peraturan obyektif bagi eksistensi dan realitas perilaku dan peristiwa-peristiwa kemanusiaan.[10] Karenanya, penyebutan *al-Qur'ān* dalam surah al-Baqarah:185 diikuti dengan fungsinya sebagai petunjuk bagi manusia شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٖ مِّنَ ٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡفُرۡقَانِ.[11] Berbeda dengan penyebutan al-Kitāb dalam surah al-Baqarah: 2, ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى

[7] Qs. Al-Hijr [15]: 1. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 382.
[8] Shaḥrūr, *al-Kitāb wa-al-Qur'ān, Qirā'ah Mu'āṣirah*, 58.
[9] Ibid., 56–57.
[10] Ibid., 62.
[11] Qs. Al-Baqarah [2]: 185, Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 40.

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

لِّلْمُتَّقِينَ,[12] petunjuk bagi orang yang bertaqwa karena *al-Kitāb* mengandung ketentuan hukum beribadah, mu'amalah dan hukum.[13]

Selanjutnya, Shaḥrūr memilah lagi *al-Kitāb* berdasarkan jenis ayatnya menjadi tiga bagian: Pertama, *al-Āyāt Muḥkamāt*, yakni ayat-ayat yang menandai risalah Muhammad saw., atau juga disebut *umm al-kitāb*, dari sini kemudian Shaḥrūr memunculkan teori batasnya (*naẓariyat al-hudūd*).[14] Kedua, *al-Āyāt al-Mutashābihāt*, yakni ayat-ayat akidah, ayat-ayat ini juga disebut *al-Qur'ān wa Sab' al-Mathānī* yang dapat dikaji melalui mekanisme takwil, karena sesuai dengan sifat ilmu pengetahuan yang relatif.[15] Ketiga, *al-Āyāt lā muḥkamāt wa lā mutashābihāt* merupakan kategori ayat yang tidak *muḥkamāt* juga tidak *mutashābihāt* atau disebut dengan istilah Tafṣīl al-Kitāb. klasifikasi tersebut berdasarkan pada Qs. Āli 'Imrān: 7:[16]

هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۘ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ

> Dialah yang menurunkan al-Kitāb (al-Qur'an) kepada kamu. Di antara (isi)nya ada ayat-ayat yang muḥkamāt, itulah pokok-pokok isi al-Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutashābihāt. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebahagian ayat-ayat yang mutashābihāt daripadanya untuk menimbulkan fitnah untuk

[12] Qs. Al-Baqarah [2]: 2, Ibid., 4.
[13] Shaḥrūr, *al-Kitāb wa-al-Qur'ān, Qirā'ah Mu'āṣirah*, 58.
[14] Ibid., 54–55, 116.
[15] Ibid., 56.
[16] Ibid., 113–122.

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

> mencari-cari ta'wilnya, padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutashābihāt, semuanya itu dari sisi Tuhan kami". Dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal.[17]

Sementara untuk kategori ketiga, sebagai *al-Āyāt lā muḥkamāt wa lā mutashābihāt* yang kemudian disebut juga dengan *tafṣīl al-kitāb*, berdasarkan pada Qs. Yūnus: 37:[18] وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ.[19] Shaḥrūr menyatakan bahwa ayat tersebut mengandung pengertian bahwa al-Qur'an adalah realitas obyektif yang pena'wilannya secara sempurna hanya dapat dilakukan oleh satu pihak saja, yaitu Allah. Bahkan, berdasarkan pandangan ini, ia juga mengatakan bahwa Nabi Muhammad saw. tidak mengetahui ta'wil al-Qur'an secara sempurna dan keseluruhan beserta segala detilitas dan perinciannya. Karena jika dia mengetahuinya secara sempurna, maka dia menjadi sekutu Allah dalam hal kemutlakan pengetahuan.[20] Selanjutnya, berdasar ayat di atas pula, Shaḥrūr membagi ayat dalam kategori kenabian dan kerasulan. Ayat dalam kategori kenabian terdapat pada ayat *mutashābih* dan ayat *lā muḥkam wa lā mutashābih*. Sementara ayat mutashābih juga dibagi menjadi dua; al-Qur'ān al-'Aẓīm dan Sab' al-Mathānī. Dari sisi kandungannya berisi tentang ayat informasi baik tentang akidah, kisah, dan pengetahuan ilmiah sehingga tidak dapat dirubah dan berada di

[17] Qs. Āli Imrān [3]: 7, Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 72.
[18] Shaḥrūr, *al-Kitāb wa-al-Qur'ān, Qirā'ah Mu'āṣirah*, 122.
[19] Qs. Yūnus [10]: 37, Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 304.
[20] Muḥammad Shaḥrūr, *Dasar dan Prinsip Hermeneutika Al-Quran Kontemporer*, trans. Sahiron Samsudin (Yogyakarta: Penerbit elSAQ Press, 2004), 252.

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

luar lingkup ikhtiar manusia yang kemudian disebut dengan qadar. Sedangkan ayat yang masuk kateori kerasulan merupakan kumpulan yang berisi pengetahuan-pengetahuan objektif yang berada di luar kesadaran manusia, yang berfungsi untuk menjelaskan hakikat wujud objektif tanpa subjektifitas manusia dan membedakan antara hak dan batil seperti informasi kematian, hari kiamat, kebangkitan, surga dan neraka.[21] Lebih lanjut lagi bahwa ayat muhkam yang Shaḥrūr sebut sebagai *umm al-Kitab* ini termasuk ayat kerisalahan. Ayat muhkam terdiri atas ibadah, hukum, muamalah yang bersifat ḥudūd/limit atau memiliki variasi batasan dan tidak berbentuk legal-spesifik tekstual. Ayat-ayat yang terdapat dalam kitab al-risalah berfungsi membedakan antara yang halal dan haram, dan menurut Shaḥrūr tasyri' tersebut bisa berubah sesuai dengan perubahan kondisi zaman yang penting masih berada dalam wilayah batas-batas hukum Allah.[22] Diferensiasi yang dilakukan Shaḥrūr dalam pemilahan ayat–ayat *nubuwah*[23] dan *risālah*,[24] *muḥkamāt* dan *mutashābihāt*, berimbas pada keyakinannya atas kapasitas Nabi Muhammad. Dalam pandangan Shaḥrūr, kedudukan Nabi bukanlah sebagai penafsir mutlak Al-Qur'an, menurutnya Nabi hanya sebatas menafsirkan al-Qur'an pada masa awal

[21] Shaḥrūr, *al-Kitāb wa-al-Qur'ān, Qirā'ah Mu'āṣirah,* 55, 103.
[22] Ibid., 54–55.
[23] Nubuwah adalah sekumpulan pengetahuan tentang alam, sejarah dan hakikat wujud objektif, *Haqiqah al-Wujud al-Ma'nawi.* Lihat Ibid., 104–106.
[24] Risalah adalah kaedah-kaedah yang bertindak bagi manusia, baik berupa ibadah, muamalat dan akhlak, lihat Sahiron Samsudin, *Studi Al-Quran Kontemporer: Metode Intratekstualitas Muhammad Shaḥrūr dalam Penafsiran al-Quran* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 135–136. Menurut Shaḥrūr, risalah yang terdapat dalam *al-Kitāb* tersebut mengandung lima tema penting, yaitu *al-Ḥudūd, al-'Ibādah, al-Akhlāq, al-Ta'limāt* yang bersifat umum dan khusus, juga *al-Ta'limat* (ajaran-ajaran) yang bersifat berperingkat, lihat Shaḥrūr, *al-Kitāb wa-al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah,* 103–109.

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

dan bersifat relatif dan terbatas sesuai dengan kondisi saat itu. Selanjutnya umat Islam dituntut untuk mampu menafsirkan agar bersifat mudah dan aplikatif dengan pendekatan yang sesuai dengan zaman. Namun perlu diingat bahwa penafsiran tersebut tidak melampaui batasan-batasan yang telah ditetapkan Allah SWT. (*ḥudūd Allāh*).[25] Sedangkan *al-Dhikr* adalah sifat al-Qur'an dimana al-Qur'an berbentuk teks bahasa Arab, dasarnya tiga ayat Al-Qur'an yaitu Qs. al-Hijr: 6 dan 9: وَقَالُواْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلذِّكۡرُ إِنَّكَ لَمَجۡنُونٞ ٦ إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ٩ [26] dan Qs. Ṣād [38]:1[27] صٓۚ وَٱلۡقُرۡءَانِ ذِى ٱلذِّكۡرِ ١.[28]

Demikian, Shaḥrūr memaknai *al-dhikr* sebagai proses tranformasi al-Qu*r'an* dari tahapan pra linguistik menjadi lingustik, sebagaimana peristiwa turunya al-Qur'an yakni meggunakan bahasa Arab. Sebagai landasan difinisi *al-Dhikr* ini, Shaḥrūr merujuk pada Qs. Al-Anbiyā': 10.

لَقَدۡ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ كِتَٰبٗا فِيهِ ذِكۡرُكُمۡۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ٢٩

Kata *fīhi dhikrukum* menurut Shaḥrūr bahwa terdapat bentuk wahyu berbahasa Arab yang tersuarakan dalam media bahasa Arab murni.[30] Berdasarkan hal ini, *al-dhikr* dapat dipahami sebagai bentuk linguistik pada *al-Kitāb*.

---

[25] Shaḥrūr, *al-Kitāb wa-al-Qur'ān, Qirā'ah Mu'āṣirah*, 106.
[26] Qs. Al-Ḥijr [15]: 6, 9. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 382, 383.
[27] Shaḥrūr, *al-Kitāb wa-al-Qur'ān, Qirā'ah Mu'āṣirah*, 63.
[28] Qs. Ṣād [38]:1, Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 723.
[29] Qs. Al-Anbiyā' [21]: 10. Ibid., 488.
[30] Shaḥrūr, *Dasar dan Prinsip Hermeneutika Al-Quran Kontemporer*, 80.

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

Sementara *al-Furqān* adalah salah satu bagian dari *umm al-kitāb* dan disamakan dengan *the ten commandements* sebagai kualitas moral minimal yang harus dimiliki oleh setiap manusia berdasarkan surah al-An'ām: 151-153[31]

۞قُلۡ تَعَالَوۡاْ أَتۡلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمۡۖ أَلَّا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنٗاۖ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَوۡلَٰدَكُم مِّنۡ إِمۡلَٰقٖ نَّحۡنُ نَرۡزُقُكُمۡ وَإِيَّاهُمۡۖ وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَۖ وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۚ ذَٰلِكُمۡ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ وَلَا تَقۡرَبُواْ مَالَ ٱلۡيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ حَتَّىٰ يَبۡلُغَ أَشُدَّهُۥۚ وَأَوۡفُواْ ٱلۡكَيۡلَ وَٱلۡمِيزَانَ بِٱلۡقِسۡطِۖ لَا نُكَلِّفُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۖ وَإِذَا قُلۡتُمۡ فَٱعۡدِلُواْ وَلَوۡ كَانَ ذَا قُرۡبَىٰۖ وَبِعَهۡدِ ٱللَّهِ أَوۡفُواْۚ ذَٰلِكُمۡ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦۚ ذَٰلِكُمۡ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ

151. Katakanlah: "Marilah kubacakan apa yang diharamkan atas kamu oleh Tuhanmu yaitu: janganlah kamu mempersekutukan sesuatu dengan Dia, berbuat baiklah terhadap kedua orang ibu bapa, dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan, Kami akan memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka, dan janganlah kamu mendekati perbuatan-perbuatan yang keji, baik yang nampak di antaranya maupun yang tersembunyi, dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar". Demikian itu yang diperintahkan kepadamu supaya kamu memahami(nya).
152. Dan janganlah kamu dekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat, hingga sampai ia dewasa. Dan sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil. Kami tidak memikulkan beban kepada sesorang melainkan sekedar kesanggupannya. Dan apabila kamu berkata, maka hendaklah kamu berlaku adil, kendatipun ia adalah kerabat(mu), dan penuhilah janji Allah. Yang demikian itu diperintahkan Allah kepadamu agar kamu ingat.
153. dan bahwa (yang Kami perintahkan ini) adalah jalan-Ku yang lurus, maka ikutilah dia, dan janganlah kamu mengikuti jalan-jalan (yang lain),

[31] Shaḥrūr, *al-Kitāb wa-al-Qur'ān, Qirā'ah Mu'āṣirah*, 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

karena jalan-jalan itu mencerai beraikan kamu dari jalan-Nya. Yang demikian itu diperintahkan Allah agar kamu bertakwa.[32]

Selanjutnya *al-Furqān* yang sangat jelas terlihat dalam redaksi surah al-Baqarah ayat 185, di mana dalam ayat tersebut terdapat huruf *'aṭaf* diantara *al-Qur'ān* dan *al-Furqān*,[33] sebagaimana penjelasan sebelumnya tentang fungsi *'aṭaf* pada *al-Kitāb* dan *al-Qur'ān*, juga berimplikasi pada perbedaan *al-Qur'ān* dengan *al-Furqān*.

شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٖ مِّنَ ٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡفُرۡقَانِۚ ٣٤

Selain beberapa istilah tersebut di atas, ada beberapa istilah lain yang sering digunakan Shaḥrūr dalam kajiannya, dengan pemahaman yang tidak seperti keumumannya, antara lain: *Lawḥ Mahfūẓ* yang dipahami sebagai muatan hukum-hukum universal yang mengatur keberadaan dan ketepatan segala eksistensi, sejak permulaan penciptaan sehingga akhir kehidupan sampai pada pembalasan pahala di surga dan dosa di neraka.[35] *al-Kitāb al-Maknūn* sebagai rangkaian program yang membawa konsekuensi penerapan atau pengaplikasian hukum alam universal sebagai sebuah informasi.[36] *Imām Mubīn* sebagai muatan hukum-hukum praktikal yang berlaku pada fenomena alam dan tindakan manusia setelah tindakan tersebut terjadi.[37] Sementara dalam proses pewahyuan ada istilah inzāl dan tanzīl yang selalu digunakan Shaḥrūr. Menurutnya, *inzāl* adalah pemindahan maklumat dari

[32] Qs. Al-An'ām [6]: 151-153. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 210–211.
[33] Shaḥrūr, *al-Kitāb wa-al-Qur'ān, Qirā'ah Mu'āṣirah*, 57.
[34] Qs. Al-Baqarah [2]: 185. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 41.
[35] Shaḥrūr, *al-Kitāb wa-al-Qur'ān, Qirā'ah Mu'āṣirah*, 92.
[36] Ibid.
[37] 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

bentuk yang tidak dapat difahami oleh manusia kepada bentuk yang dapat difahami oleh manusia, sedangkan *tanzīl* adalah pemindahan maklumat yang berada di luar kesadaran manusia. [38]

B. Manusia dan Sejarah

Manusia dan sejarah memiliki suatu keterkaitan yang erat. Tanpa sejarah, patut dipertanyakan eksistensi manusia sebagai makhluk hidup yang tinggal dan menetap. Sebaliknya, tanpa manusia, sejarah pun menjadi kosong. Pernyataan tersebut didasari oleh konsep bahwa sejarah, yang didalamnya terdiri dari kejadian-kejadian, memilih manusia sebagai objeknya.

Dalam pandangan Shaḥrūr, peristiwa kemanusiaan (*al-aḥdāth al-insāny*) yang disebutkan dalam al-Qur'an adalah indikator yang harus dipelajari untuk memahami sejarah manusia, pergerakannya dan *sunnah*-nya, dan inilah yang disebut filsafat sejarah. Artinya, studi sejarah adalah studi tentang peristiwa pada waktu tertentu, dan ini adalah tugas para sejarawan, baik dalam pengembangan peristiwa sejarah sesuai dengan urutan waktu tertentu dengan kesimpulan dari sunnah yang memberi tahu mereka, jika mungkin.[39]

Dalam hal ini, lanjut Shaḥrūr, *al-tanzīl al-ḥakīm* menawarkan pendekatan filosofis dan antropologis untuk membaca *ṣairūrah* manusia dalam gerak sejarah,

---

[38] Ibid., 149.

[39] Shaḥrūr, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah*, I/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

dan dialektikanya dalam proses (*sairūrah*).[40] Demikian dapat dikatakan dengan "dialektika manusia dengan manusia sebagai hubungan yang disadari" dan dengan alam dalam pengetahuan, dan itu adalah dari sudut pandang *rubūbiyah* dan *ilāhiyah*. Oleh karena itu, Shaḥrūr melihat bahwa pemahaman tentang kisah-kisah harus terbuka pada pola-pola budaya kuno dan kekinian, dan bahwa manusia modern membaca kisah-kisah dalam al-Qur'an sesuai dengan langit-langit pengetahuannya dan berdasarkan pengetahuan dari berbagai topiknya. Kisah-kisah dalam al-Qur'an ini berisi kunci sejarah, yaitu (1) Proses humanisasi yang merupakan transmisi *bashar* kepada *insān* melalui proses peniupan *ruḥ*, yang disebutkan dalam kisah Adam dan munculnya konsep kebaikan dan kejahatan, dan (2) Perkembangan Islam sebagai agama.[41]

Kunci sejarah pertama, terkait proses humanisasi yang merupakan transmisi *bashar* kepada *insān*, dijelaskan Shaḥrūr dalam hubungannya dengan kisah Adam sebagai *insān* pertama, dan kisah Adam merupakan kisah pertama yang diangkat oleh Shaḥrūr dalam pembacaannya terhadap kisah-kisah dalam al-Qur'an. Dalam pengantarnya, Shaḥrūr menunjukkan bahwa kisah Adam adalah salah satu kisah

---

[40] *Sairūrah* merupakan derivasi dari kata *sāra* yang bermakna berjalan atau perjalanan sejarah atau kondisi berproses, sedangkan *ṣairūrah* merupakan derivasi dari kata *ṣāra* yang bermakna kondisi menjadi (*becoming*), sementara *kainūnah* adalah kondisi berada (*being*). Lihat Muḥammad Shaḥrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: al-Ahālī lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa al-Tawzī', 2000), 27.

[41] Shaḥrūr, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah*, I/14-15. Ada tiga aspek dalam perkembangan Islam sebagai agama, yakni (1) Akumulasi nilai-nilai dari Nuh ke Muhammad, (2) perkembangan legislasi (*sharī'āt*) dari Nuh ke Muhammad, dan dari perseorangan (*mushakhkhaṣ*) menuju abstraksi (*mujarad*), dan (3) munculnya ritual, sebagaimana adanya sholat untuk pertama kalinya pada masa Ibrahim dan berbeda menurut agama yang berbeda.

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

manusia tertua dan paling menakjubkan yang dikelilingi oleh serpihan legenda dan mitos yang luar biasa serta anomali-anomali, dan dari sinilah kesalahan dimulai, mulai inferioritas wanita serta perampasan kebebasan manusia, penghapusan akal, dan lain-lain.[42] Kisah Adam, sejatinya telah muncul dalam narasi sejarah dan interpretasi Islam klasik, dan hampir sepenuhnya identik dengan teks-teks Taurat dan Talmud. Keberadaan narasi yang identik dengan Taurat dan Talmud tersebut menunjukkan adanya penukilan periwayatan dari bani Israel (baca: kisah *isrā'iliyāt*) tanpa pengawasan atau penyaringan, logika riwayat mengalahkan atas kepercayaan, keislaman dan keimanan, dan logika *murājja'ah* serta pertimbangan ulang didasarkan pada prinsip kritik dan skeptisisme, untuk membuktikan yang benar dari yang salah, yang asli dari yang sisipan.[43] Konsekuensinya adalah terjadinya distorsi atas kisah-kisah dalam al-Qur'an, terutama pada taraf mengisi kekosongan cerita melalui teks-teks Israel, yang dilakukan dengan cara penyisipan serta "penambahan."[44]

Selanjutnya, menurut Muḥammad Shaḥrūr, bahwa *al-tanzīl al-ḥakīm* menyajikan kisah Adam melalui dua dimensi penting: *pertama*, terkait dengan penciptaan manusia dan pengembangan fisiologis dan mentalnya. Untuk memahami ini, ilmu yang akurat, terutama arkeologi, antropologi dan fisiologi, harus turun tangan untuk menjelaskannya. Selama ini, dari aturan umum yang

[42] Ibid., I/227-228.
[43] Ibid., I/237.
[44] Ibid., I/60-61.

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

menjadi patokan Shaḥrūr adalah apa yang dicapai ilmu pengetahuan, maka wahyu tidak bertentangan dengannya, dan jika keberadaan kontradiksi itu jelas dan eksplisit perlu untuk bergegas ke interpretasi (penakwilan) teks.[45] Apalagi jika diperhitungkan bahwa proses ”interpretasi” sebagai penelitian dan tindak lanjut arkeologi, dan tidak hanya perenungan dan refleksi mental, tetapi juga merupakan proposisi sementara yang dibuat sampai berita diselesaikan.[46] *Kedua*, terkait dengan pemantauan fitur kognitif dan perkembangan sosial manusia, dari hewan mirip monyet / binatang buas menjadi manusia, sebagaimana diungkapkan *al-tanzīl al-ḥakīm* tentang Adam dalam transisi manusia dari tahap *bashar* menuju humanisasi. Ini dicapai melalui "meniupkan ruh," "pengajaran nama-nama," dan seterusnya. Penelitian investigasi tentang masalah ini didasarkan pada dimensi interpretatif filosofis, menurut metodologi analitis terhadap *al-waḥy al-munazzal*.[47]

Dengan demikian, perlu digarisbawahi bahwa pembacaan kisah Adam dalam perspektif Shahrūr adalah dalam bingkai “teori evolusi”. Sehingga, konsep penciptaan dalam *al-waḥy al-munazzal*, ketika berhubungan dengan Adam, tidak tiba-tiba di luar hukum keberadaan dan tidak ada proses evolusi, akan tetapi kesemuanya itu menyatu.[48] Konsep (*al-bashar*) mencerminkan bentuk fisik, hewan, dan fisiologis manusia; Artinya, hal itu menunjukkan tahap makhluk tak beradab

[45] Ibid., II/51. Metode pembacaan ataupun tafsir semacam ini sebenarnya bukan dilahirkan oleh periode kontemporer, melainkan telah ada dan berkembang pada sejarah pemikiran Islam.
[46] Ibid., I/230.
[47] Ibid., I/229-230.
[48] Ibid., I/268.

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 berjalan dengan empat kaki. Sementara konsep (*al-insān*), mencerminkan manusia yang humanis, sosial, beradab, dan semuanya dicapai setelah proses (peniupan *rūḥ*); dalam artian (*rūḥ* adalah rahasia humanisasi, dan bukan rahasia hidup). Adam melambangkan tahap peralihan antara *al-bashar* yang liar dan *al-insān* yang jinak. Demikian, Shaḥrūr menganggap bahwa teori evolusi Darwin lebih dekat dengan teks *al-waḥy al-munazzal* dan sains secara bersamaan, ketimbang keseluruhan riwayat-riwayat yang diambil dari naskah-naskah *isrā'īliyāt*. Namun, ada mata rantai yang hilang dalam teori Darwin, yakni seperti yang ditunjukkan Shaḥrūr adalah step/tahap (peniupan *rūḥ*).[49] Yang memperkuat pemahaman tersebut adalah ayat-ayat yang berhubungan dengan konsep penciptaan. Sebagaimana firman Allah*:* "*Mengapa kamu tidak takut akan kebesaran Allah?, Dan sungguh, Dia telah menciptakan kamu dalam beberapa tingkatan (kejadian),*[50] "*yang telah menciptakanmu lalu menyempurnakan kejadianmu dan menjadikan (susunan tubuh)mu seimbang, dalam bentuk apa saja yang dikehendaki, Dia menyusun tubuhmu,"*[51] "*Kawannya (yang beriman) berkata kepadanya sambil bercakap-cakap dengannya,* "*Apakah engkau ingkar kepada (Tuhan) yang menciptakan engkau dari tanah, kemudian dari setetes air mani, lalu Dia menjadikan engkau seorang laki-laki yang sempurna?*,[52] "*Maka apabila Aku telah menyempurnakan (kejadian)nya, dan Aku telah meniupkan roh (ciptaan)-Ku ke*

[49] Ibid., I/252-258.
[50] Qs. Nūḥ [71]: 3-4. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 968.
[51] Qs. Al-Infiṭār [82]: 7-8. Ibid., 1022.
[52] Qs. Al-Kahfi [18]: 37. Ibid., 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

dalamnya, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud,"[53] dan "*Dan sungguh, Kami telah menciptakan kamu, kemudian membentuk (tubuh)mu, kemudian Kami berfirman kepada para malaikat,* "*Bersujudlah kamu kepada Adam,*" *maka mereka pun sujud kecuali Iblis. Ia (Iblis) tidak termasuk mereka yang bersujud.*"[54]

Adam, dengan demikian dianggap sebagai "bapak manusia" (*abb al-insān*) sebagai manusia bijak dan berkesadaran, dan bukan "bapak manusia" (*wālid al-bashar*); dari situlah dimulai tahap manusiawi (*humanisasi*) dan masyarakat manusia serta lahirnya ilmu pengetahuan dan sains.[55]

Setelah "tahap humanisasi" dicapai dalam semua dimensinya, Adam dipilih sebagai pengganti (khilafah) di bumi. Pemilihan Adam sebagai pengganti tersebut menjadikannya sepenuhnya memenuhi syarat untuk mencapai tujuan, dan "ja'l", sebagaimana ditegaskan Muḥammad Shaḥrūr sebagai perubahan bentuk (*ṣairūrah*) pergerakan. Jika bukan karena proses penciptaan dan *al-ja'l*, suksesi (khilafah) tidak akan tercapai.[56] Dan untuk memahaminya, perlu memperhatikan firman Allah:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ٣٠

[53] Qs. Al-Ḥijr [15]: 29. Ibid., 385.
[54] Qs. Al-A'rāf [7]: 11. Ibid., 216.
[55] Shaḥrūr, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah*, I/271. Adam, menurut Shahrur bukanlah nabi, jika tidak maka bertentangan dengan firman Allah Qs. Al-Baqarah 213 (كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً), lihat Ibid., I/272.
[56] Shaḥrūr, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah*, I/275.

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

Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi". Mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui".[57]

وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۗ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلْعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ١٦٥

Dan Dialah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebahagian kamu atas sebahagian (yang lain) beberapa derajat, untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu amat cepat siksaan-Nya dan sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.[58]

أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ٦٢

Atau siapakah yang memperkenankan (doa) orang yang dalam kesulitan apabila ia berdoa kepada-Nya, dan yang menghilangkan kesusahan dan yang menjadikan kamu (manusia) sebagai khalifah di bumi? Apakah disamping Allah ada tuhan (yang lain)? Amat sedikitlah kamu mengingati(Nya).[59]

هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ فَمَن كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُۥ ۖ وَلَا يَزِيدُ ٱلْكَٰفِرِينَ كُفْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًا ۖ وَلَا يَزِيدُ ٱلْكَٰفِرِينَ كُفْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ ٣٩

Dialah yang menjadikan kamu khalifah-khalifah di muka bumi. Barangsiapa yang kafir, maka (akibat) kekafirannya menimpa dirinya sendiri. Dan kekafiran orang-orang yang kafir itu tidak lain hanyalah akan menambah kemurkaan pada sisi Tuhannya dan kekafiran orang-orang yang kafir itu tidak lain hanyalah akan menambah kerugian mereka belaka. [60]

---

[57] Qs. Al-Baqarah [2]: 30. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 9.
[58] Qs. Al-An'ām [6]: 165. Ibid., 213.
[59] Qs. Al-Naml [27]: 62. Ibid., 593.
[60] Qs. Al-Fāṭir [35]: 39. Ibid., 692.

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 ayat-ayat tersebut, kosakata *istikhlāf* berhubungan dengan *al-ja'l*, yang dalam ilmu dalalah (*semantic*) disebut sebagai kolokasi, dan *al-ja'l* adalah hasil 'menjadi' (*ṣairūrah, becoming*) pergerakan, dan perubahan dalam *ṣairūrah* ini tunduk pada dialektika hubungan antara kelangsungan hidup dan kebinasaan dalam kerangka hukum alam (*sunan al-kauniyah*).[61] Perbuatan Allah dalam hal ini adalah produk dari penciptaan (*al-khalq*), rekonsiliasi (*al-taswiyah*), dan pemilihan (a*l-iṣtifā'*), yang terletak pada *al-ja'l* yang diketahui dan dibuktikan oleh perkembangan ilmiah dan konstruksi pengetahuan. Adapun pembuatan manusia adalah jembatan yang dimasukinya melalui ilmu dan pengetahuannya atas materi yang tunduk pada hukum keberadaan untuk menjadikannya materi dan bentuk lain, dan kemudian memiliki fungsi lain.[62]

Dengan demikian, kisah Adam dalam al-Qur'an menunjukkan banyak dialektika yang mengatur keberadaan manusia secara umum, seperti: "dialektika pengetahuan dan kebebasan", "dialektika kesalehan dan amoralitas", "dialektika kepatuhan dan pembangkangan", "dialektika dari nilai-nilai dan ketidaktaatan," "Dialektika manusia dan Setan."[63] Selebihnya, kisah Adam melambangkan bahwa mandat Ilahi bagi manusia adalah perintah dan larangan pada awal mula keberadaan manusia "*mushakhṣan mujasadan*",[64] sebagaimana yang terlihat dalam firman

[61] Shaḥrūr, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah*, I/275.
[62] Ibid.
[63] Ibid., I/302.
[64] Ibid., I/223. II/11.

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: "... jangan kamu dekati pohon ini, nanti kamu termasuk orang-orang yang zalim!"[65]

Pada akhirnya menjadi jelas bahwa pemberlakuan Muḥammad Shaḥrūr atas beberapa dimensi dan fitur dari kisah Adam adalah untuk membebaskannya dari kungkungan logika-logika riwayah dan khabar, dan untuk menghubungkannya, atau katakanlah, kedepannya dengan logika hipotesis ilmiah kontemporer.

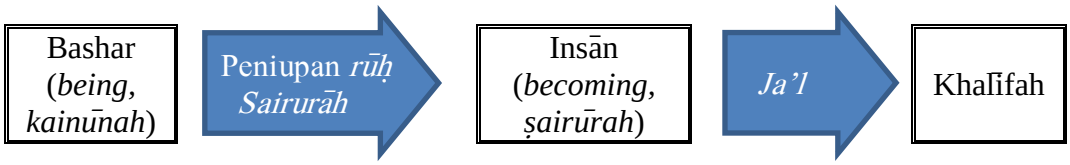
Pembacaan Shaḥrūr terhadap kisah Adam dalam kitannya dengan konsep manusia dalam al-Qur'an tersebut sepemahaman dengan Ali al-Shari'ati yang juga membagi manusia ke dalam dua kategori, yaitu *insan* dan *basyar*. Dalam pandangan Shariati, *basyar* adalah keberadaan manusia dalam tahap makhluk yang biasa (*being*), yang tak memiliki kemampuan berubah sebagaimana makhluk Tuhan yang lain.[66] *Basyar* dalam istilah al-Qur'an memiliki kesamaan arti dengan istilah *l'etre en soi* atau *being in self* (ada dalam diri) dalam filsafat eksistensialisme Jean Paul Sartre. *Being in self* adalah modus keberadaan manusia yang statis, pasif, netral (tidak afirmatif dan tidak juga negatif), dan tanpa tujuan.[67] Tahap inilah yang disebut Shaḥrūr sebagai *kainūnah*, *L'etre en soi* sebagaimana *basyar* adalah keberadaan manusia sebagai "seonggok" benda yang tak memiliki kesadaran dan kehendak bebas. Sementara *insān* adalah manusia dalam artian "menjadi" (*becoming*). Atau dengan kata lain *insan* adalah keberadaan manusia yang telah

[65] Qs. Al-Baqarah [2]: 35. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 10. dan Qs al-A'rāf [7]: 19. Ibid., 217.
[66] Ali Syari'ati, *Tugas Cendekiawan Muslim*, trans. Amin Rais (Jakarta: Rajawali, 1982), 31.
[67] Save M. Dagun, *Filsafat Eksistensialisme* (Jakarta: Rineka Cipa, 1990), 100.

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

diberikan daya oleh kekuatan Ruh Ilahi, sehingga mampu bergerak dinamis. Kondisi ini adalah *ṣairūrah* dalam bahasa Shaḥrūr, dan peniupan "ruh" adalah perjalanannya (*sairūrah*). Konsep *insan,* sebagaimana tersebut identik dengan konsep *l'etre pour soi* atau *being for self* (ada untuk diri). *L'etre pour soi* adalah modus keberadaan manusia yang berbeda dengan *l'etre en soi*. *L'etre pour soi* adalah modus keberadaan manusia yang memiliki kesadaran akan diri dan realitas disekitarnya dan kehendak bebas dalam menentukan pilihannya, sehingga manusia dapat melakukan gerak aktif dan dinamis sebagai makhluk yang "menjadi". Yang berbeda kemudian, antara konsep bashar dan insān yang ditawarkan Ali Shari'ati dan Shaḥrūr, adalah dalam dimensi pembacaannya. Shari'ati membaca konsep *bashar* dan *insān* dalam dimensi gerak sejarah, sehingga setiap manusia mengalami keberadaannya sebagai *bashar* dan berproses sampai pada tahap *insān*, dan dalam proses tersebut terdapat peran *ruḥ ilahy* yang mengantarkan manusia menjadi *insān kāmil*. Sementara Shaḥrūr membacanya dalam konsep penciptaan manusia, sehingga manusia secara umum sudah masuk dalam tahap *insān*. Peran *ruḥ* dalam konsep Shaḥrūr adalah yang menjadikan Adam sebagai *insān* dan menjadikannya berbeda dari *bashar*, sementara *ja'l* terjadi melalui pengajaran nama-nama dan lain sebagainya sehingga menjadikannya layak menjadi *khalīfah*. Proses penciptaan dalam konsepsi Shaḥrūr tersebut dapat digambarkan sebagaimana 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



C. Konsep Kisah-kisah dalam al-Qur'an

Kandungan al-Qur'an tentang sejarah atau kisah-kisah disebut dengan istilah *Qaṣaṣ al-Qur'ān*. Bahkan ayat-ayat yang berbicara tentang kisah jauh lebih banyak dibanding ayat-ayat yang berbicara tentang hukum. Hal ini memberikan isyarat bahwa al-Qur'an sangat perhatian terhadap masalah kisah, yang memang di dalamnya banyak mengandung pelajaran (*ibrah*).[68] Banyaknya ayat-ayat al-Qur'an yang berisi tentang kisah inilah yang kemudian menginspirasi Shaḥrūr untuk mencoba menginterpretasikannya lebih jauh dengan pembacaan *mu'āṣirah*-nya, dengan pendekatan filsafat sejarah. Sebelum sampai pada metodologi pembacaan yang ditawarkan Shaḥrūr, adalah lebih bijak untuk mencoba melihat kembali bagaimana Shaḥrūr memandang hakikat kisah-kisah dalam al-Qur'an itu sendiri.

Dalam hal ini, Shaḥrūr memulai dari kegelisahannya ketika hari ini banyak program-program televisi yang menampilkan kisah-kisah dalam al-Qur'an dengan penyampaian yang tidak pernah sepi dari unsur legenda dan tidak ada penawaran intelektual yang baru sama sekali. Ketika Shaḥrūr menegaskan, dalam pembahasannya yang telah lalu, bahwa kata al-Qur'an berasal dari *fi'l* "qarana" maka hal itu menunjukkan kumpulan peristiwa sejarah yang berada dari "imām al-mubīn" beserta peristiwa-peristiwa alam semesta dalam "lauḥ maḥfuẓ", yang

[68] Shaḥrūr, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah*, I/13.

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

berarti bahwa kisah dalam al-Qur'an merupakan salah satu dari dua tema dasar yang disebutkan dalam al-Qur'an, yakni "nubuwwah."[69] Sebagaimana firman Allah: نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ.[70]

Kemudian, persoalan yang muncul adalah bagaimana cara membaca kisah dalam al-Qur'an, seperti sejarawan atau filosof? Apabila seperti sejarawan, maka pembacaan kisah dimulai dari kisah Adam hingga Muhammad saw. secara utuh, artinya dalam rentangan waktu beribu-ribu tahun, dan tentunya tidak cukup dan tidak memadai untuk meliput sejarah sebagaimana sejarawan. Karenanya, Shaḥrūr mencoba menawarkan cara baca yang baru dalam memahami kisah dalam al-Qur'an. Dengan berlandaskan pada ayat: لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ.

Dari ayat tersebut, dapat dipahami bahwa Allah memilih peristiwa yang merupakan kunci perkembangan sejarah manusia yang dimulai dari Adam, di mana Dia menguraikan *sairūrah* dan *ṣairurah* akumulasi nilai dan legislasi (*tashrī'iy*), dan Dia menyebutnya istilah "pelajaran," dan pelajaran adalah apa yang harus melampaui penghalang dari satu tempat ke tempat lain, atau zaman ke zaman yang lain.[71]

---

[69] Ibid.
[70] Qs. Yūsuf [12]: 3. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 340.
[71] Shaḥrūr, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah*, I/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

Dalam pandangan Shaḥrūr, kisah-kisah dalam al-Qur'an yang terkandung dalam teks-teks *al-waḥy al-munazzal* bukanlah masalah historiografi peristiwa sejarah dan kegiatannya dalam hal visualisasi dan spesifisitas, dan bukan juga narasi fiktif yang dimaksudkan sebagai hiburan dan imajinasi, tetapi kisah-kisah dalam al-Qur'an secara umum merupakan konstruksi teoretis yang terintegrasi untuk menjelaskan pergerakan sejarah dan hukum umum yang mengatur fluktuasi-fluktuasinya. Alasannya adalah, menurut Shaḥrūr, karena kisah-kisah dalam al-Qur'an tidak menyebutkan fenomena sebagaimana yang terjadi dan bagaimana ia terjadi dengan sendirinya, tetapi ia menunjukkan judul simbolis yang mengekspresikan fenomena yang selalu dapat diperbarui.[72] Sebagaimana dicontohkan oleh Shaḥrūr tentang fenomena Fir'aun, kisah Fir'aun bukanlah fenomena yang telah berlalu dan dampaknya telah berlalu dengan berakhirnya hubungan pertamanya, tetapi diperbarui dengan pembaharuan representasinya. Dalam hal ini Shaḥrūr menekankan pada perlunya mengekstraksi kisah-kisah dalam al-Qur'an dari konteks narasi sejarah ke dalam kerangka yang sebenarnya, karena ia menetapkan hukum *sunnah* dan hukum historis, atau memaparkan fitur pertama dari filosofi sejarah manusia.[73]

[72] Muḥammad Shaḥrūr, *al-Dīn wa al-Sulṭah: Qirā'ah Mu'āṣirah lil-Ḥākimīyah* (Beirut: Dār al-Sāqī, 2018), 313; Muḥammad Shaḥrūr, *Dirāsāt Islāmīyah Mu'āṣirah fī al-Dawlah wa al-Mujtama'* (Damaskus: Al-ahālī, 1996), 241; Shaḥrūr, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah*, I/9-10, II/102.
[73] Shaḥrūr, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah*, I/14-15, II/23. Lihat juga dalam Shaḥrūr, *Dirāsāt Islāmīyah Mu'āṣirah fī al-Dawlah wa al-Mujtama'*, 241.

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

Selanjutnya, Shaḥrūr memandang bahwa keberadaan kisah-kisah dalam al-Qur'an membentuk filosofi historis humanis yang bebas[74] dibandingkan dengan teksnya, karena kisah-kisah itu tidak memiliki jenis filosofi sejarah yang sama dengan yang digunakan orang lain, dan didasarkan pada dugaan umum, pemikiran, dan kemungkinannya, serta bias doktrinal dan ideologis, melainkan ada pada potongan-potongan dan kepastian teksnya.[75] yang mencerminkan pergerakan dialektis sejarah yang obyektif, antara sesama manusia, atau antara manusia dan wahyu, atau antara manusia dan alam sebagai hubungan sadar di tingkat tindakan atau reaksi.[76]

Pembacaan kontemporer kisah-kisah dalam al-Qur'an, yang mengungkapkan filosofi al-Qur'an yang abstrak (*mujarradah*) dan progresif berdasarkan bukti dan tanda-tanda yang ditunjukkan oleh teks *al-waḥy al-munazzal*, serta orientasi sains Barat dan format pengetahuan; Untuk membuatnya terjadi sesuai dengan cakrawala manusia dan global, dan bukan hanya sesuai dengan pendekatan Arab atau Islam; Dan semua ini hanya dapat dicapai setelah hal-

---

[74] Keberadaan kisah-kisah dalam al-Qur'an sebagai landasan bagi filosofi historis manusia, dalam arti bahwa hal itu mencerminkan seperangkat hukum yang mengatur masyarakat absolut dalam berbagai tahap sejarah, dalam kemajuan dan kemunduran, dalam pengusiran dan sebaliknya. Kebaradaannya yang "bebas" (مجردة, dalam bahasa Shaḥrūr) berarti tidak terkait secara eksklusif dengan tahap tertentu dalam waktu dan tempat

[75] Dalam hal ini Shaḥrūr tidak pernah mempertanyaakan masalah otentisitas teks, benar-benar ṣaḥīḥ ataukah sudah terdistorsi (muḥarrafan), menghingat apa yang telah dilakukan para pemikira Arab kontemporer lainnya.

[76] Shaḥrūr, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah*, I/14; Shaḥrūr, *al-Kitāb wa-al-Qur'ān, Qirā'ah Mu'āṣirah*, 675.

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

hal tertentu tercapai: pencabutan tuntutan historis dan ideologis yang melekat pada cerita melalui tahapan suksesi berturut-turut.[77]

Penerapan "prinsip keterputusan mutlak" atas warisan penafsiran dan berbagai pendekatannya pada tema "ayat-ayat kisah dalam al-Qur'an"; Prinsip tersebut diterapkan dengan mempertimbangkan kelemahan dalam pendekatan pembahasan, yang sejatinya didasarkan pada tidak dibedakannya antara ayat-ayat risalah dan hukum, ayat-ayat kisah dan berita; sehingga istinbat hukum dilakukan melalui ayat-ayat kisah, serta mengisi berbagai kekosongannya dengan berbagai narasi dan berita yang mereka temukan; terlepas itu terkait dengan teks-teks suci, atau teks-teks sejarah Talmud Israel, atau pendapat dan interpretasi yang diriwayatkan dari Ahli Kitab khususnya dari orang-orang Yahudi, terutama mereka yang masuk Islam pada masa kodifikasi dan demarkasi, mereka terjatuh dalam prinsip "kebingungan yang keterlaluan", yang sejauh itu mendistorsi validitas yang tersisa dalam kitab-kitab Suci, juga merendahkan *dalalah* ayat-ayat kisah al-Quran. Salah satu keprihatinan mendasar dalam hal ini, menurut Shaḥrūr, adalah pengungkapan ilmiah dan obyektif dan kebingungan percampuran yang terjadi, dan pemisahan hal-hal yang terkait dengan kisah-kisah dalam al-Qur'an namun bukan merupakan bagian darinya dalam periode interpretasi yang berbeda dalam sejarah pemikiran Islam. Selain kebutuhan untuk membedakan antara konten dalam teks-teks suci dan berbagai teks serta ijtihad historis dari Ahli Kitab, untuk menentukan

[77] Shaḥrūr, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah*, I/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

fitur perbedaan yang membuat perbedaan antara berbagai teks yang terkait dengan masalah yang sama.[78] Berbagai ayat dari "kisah-kisah dalam al-Qur'an" secara umum, dan "kisah-kisah Muhammad" khususnya, adalah sumber untuk mengambil pelajaran dan nasehat dan menghasilkan aturan dan norma, atau sumber arahan dan instruksi yang tidak mengikat secara syariat, dan tidak ada hubungannya dengan ketetapan hukum syariat yang diklasifikasikan dalam konteks 'lakukan' atau 'jangan lakukan', jika tidak kita akan jatuh ke dalam perangkap kesesatan interpretasi klasik.[79]

Singkatnya, pengungkapan jejak-jejak sejarah adalah tujuan utama dari kisah-kisah, dan memverifikasi peristiwa sejarah itu sendiri merupakan cara untuk membuktikan otentisitas wahyu. Dan pembuktian otentisitas wahyu itu sendiri bukanlah topik utama kisah, dan peristiwa kisah itu sendiri bukanlah tujuan pada pembuktian ini, tetapi hal itu merupakan salah satu sarana dari pembuktian tersebut, dan tujuan terbesar dari kisah-kisah adalah memahami *sairūrah* dan *ṣairūrah* sejarah serta *kainūnah* manusia melalui hubungan dan logika antara *al-tanzīl al-ḥakīm* dan ayat-ayat itu sendiri serta cakrawala sejarah dan semesta[80].

[78] Ibid., I/86, II/44.
[79] Ibid., I/60-63.
[80] Ibid., I/181.

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. Kaidah Metodologis dan Konsep Pembacaan Kisah

Dalam pembacaannya tentang kisah-kisah dalam al-Qur'an, Muḥammad Shaḥrūr terlebih dahulu menetapkan kaidah-kaidah metodologis yang selanjutnya diterapkan dalam pembacaan kontemporernya. Di antara kaidah-kaidah metodologis tersebut adalah: *pertama,* pembacaan kisah-kisah dalam al-Qur'an secara khusus, seperti refleksi kebenaran dan kepalsuan dan kemenangan kebenaran melalui mukjizat atau non-mukjizat, tidak menawarkan lebih dari sekadar pelajaran antara satu kisah dan lainnya. Dalam hal ini, Shaḥrūr menemukan kemiripan dalam kitab-kitab tafsir dan sejarah yang ada terkait dengan kisah-kisah dan pelajaran yang ditekankan, yakni kemenangan kebenaran atas kebatilan dan penghancuran musuh-musuh Allah. Sementara yang ditawarkan Shaḥrūr adalah upaya untuk menemukan pelajaran yang dipetik dari peristiwa-peristiwa yang dikisahkan. Masalahnya bukan hanya narasi, tetapi analisis mendalam dari kisah-kisah tersebut.[81] Sebagai contoh, dalam bukunya *al-Dawlah wa al-Mujtama*', Shaḥrūr mengetengahkan tiga elemen tirani (Fir'aun, Hāman, dan Qārun) melalui kisah-kisah bani Israel.

Kedua, bahwa pembacaan kisah merupakan pembacaan untuk mengungkap masalah integrasi pengetahuan dan nilai serta menghubungkan integrasi tersebut dengan peran wahyu dalam mengarahkannya, serta fungsi wahyu untuk mengembangkan pribadi kemanusiaan dan sumber syariat. *Ketiga,* ketika membaca

[81] Ibid., I/183-184.

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

kisah-kisah tersebut harus menghubungkan mukjizat dengan sifat dari pola budaya, serta alasan campur tangan *i'jāz* dalam pergerakan sejarah. Karena, mukjizat-mukjizat tidaklah mungkin jauh dari pola budaya, atau mukjizat-mukjizat tersebut tidak akan berpengaruh sebagaimana yang dikehendaki. Sebagai contoh, ditemukannya bahwa ayat-ayat kisah tentang Musa mendekati budaya sihir yang ada pada zamannya.

Keempat, bahwa pengungkapan struktur utama pembentuk kesadaran manusia sepanjang sejarah, dan perbaikan kembali konsep-konsep yang dibangunnya, merupakan langkah pertama dalam kerangka pemahaman manusia dan hubungannya dengan orang lain, dan kemudian mengkoreksi kesadaran kolektif manusia melalui tinjauan kritis terhadap sejarah manusia. *Kelima*, pembacaan kisah secara kontemporer juga didasarkan pada pemahaman hubungan antara kesadaran manusia atas dirinya sendiri, dengan yang lain dan dengan yang sakral, dan kematangan kemampuannya untuk menghasilkan peraturan perundang-undangan melalui kesadaran diri ini serta mengetahui apa yang dimiliki wahyu dalam perannya untuk mengkoreksi penyimpangan kesadaran ini. Kemudian membaca kisah-kisah dalam upaya untuk memahami hubungan model legislatif historis yang dengannya *risālah* datang di tengah-tengah apa yang terjadi di sekitar mereka dalam peristiwa-peristiwa yang tercatat dalam kisah-kisah itu, dan mempelajari pelajaran tersebut dari sisi *al-tanzīl al-hakīm* untuk membangun pembacaan ilmiah yang dipraktikkan oleh seseorang yang berasal dari sekresi dan

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

interpretasinya dalam bahasanya sendiri di zamannya setelah mencapai tahap dewasa setalah selesainya nubuwah. Karenanya, pembacaan kisah ditentukan dengan mendefinisikan tujuan pembacaan, yang bermanfaat dalam konteks apa yang ditawarkan *al-tanzīl al-ḥakīm*, dengan mengaktifkan pemahaman baru tentang segala sesuatu yang terkait dengan *al-tanzīl* seputar *'ibrah*, *nabā'*, *khabar*, *qaṣaṣ*, dan hukum sejarah (*sunnah al-tarīkhiyyah*).

Keenam, bahwa kesempurnaan peran wahyu tidak hanya merujuk pada penyelesaian tahap kedewasaan manusia, tetapi lebih pada perubahan dalam hubungan antara manusia dan eksistensi berdasarkan proses evolusi keberadaan materi dan proses evolusi kesadaran manusia, dan perubahan peran yang tak terlihat dalam kehidupan nyata melalui proses evolusi keberadaan (wujud) dan manusia. Kaidah terakhir (ketujuh) dalam pembacaan kisah-kisah dalam al-Qur'an adalah bahwa membaca mukjizat dalam kerangka probabilitas manusia di masa depan, merupakan lompatan kognitif dalam mengadaptasi hukum alam.[82]

Selanjutnya, setelah menetapkan kaidah-kaidah metodologis dalam pembacaan kisah, Muḥammad Shaḥrūr berusaha untuk menjelaskan beberapa konsepsi dengan maksud untuk mendekati topik ayat-ayat "kisah dalam al-Qur'an", sebuah pendekatan kontemporer, kemungkinan yang berbeda dari apa yang lazim ada dalam sejarah dan pembaharuan pemikiran Islam. Di antara konsep tersebut adalah:

[82] Ibid., I/184.

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-Nabā' wa al-Khabar*

Dalam bagian ini, Shaḥrūr memberikan pemahaman baru tentang *naba'* dan *khabar*, bahwa keduanya memiliki makna dan cakupan berbeda walaupun sama-sama diartikan sebagai berita. *Khabar* mencakup benar dan bohong, sementara *naba'* adalah selainnya. *Khabar* mencakup kebenaran dan kebohongan, salah dan benar karena ada yang mengkhabarkan, sementara *naba'* mencakup kenyataan (*ḥaqīqah*) dan hayalan (*wahm*), karenanya di sebutkan tentang al-Kitāb bahwa ia diturunkan dengan 'ḥaqq' dan tentang al-Qur'ān "innahu ḥaqq," tidak dikatakan "innahu ṣawāb."

Adapun perbedaan-perbedaan antara *naba'* dan *khabar*, menurut Shaḥrūr, antara lain: (1) bahwa Rasulullah adalah nabi yang membawa *anba'* (*nabiyyan ḥāmilan lil anbā'*) bukan tukang kabar yang membawa kabar (*mukhbaran ḥāmilan lil akhbār*), (2) *anba'* merupakan berita ghaib, khabar sebaliknya, (3) adakalanya naba' berkaitan dengan peristiwa masa lampau, seperti kisah dalam al-Qur'an tentangNūḥ, Hūd, Ibrāhīm, Ismā'īl, Mūsā dan 'Īsā, adakalanya juga berkaitan dengan peristiwa yang akan terjadi di masa yang akan datang, contohnya dalam firman Allah: هَلْ أَتَاكَ حَدِيْثُ الْغَاشِيَة [83](Qs. Al-Ghashiyah: 1), *ḥadīth* (peristiwa) dalam ayat tersebut merupakan *naba'*, karena bersifat futuristik (*ghaib mustaqbaly*), (4) *naba'* disampaikan secara global dan ringkas, sementara khabar secara *tafṣīl* (terperinci) dan panjang.[84]

---

[83] Qs. Al-Ghashiyah [88]: 1. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 1044.
[84] Shaḥrūr, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah*, I/186-187.

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. *Al-'Ibrah*

Pelajaran dari faktor-faktor penentu eksistensial dalam kisah-kisah dalam al-Qur'an adalah totalitas pelajaran dan kesimpulan yang ditarik dengan melihat teks-teks dari kisah-kisah dalam al-Qur'an secara *tartīl*. Karena dekat dengan pandangan manusia yang terbatas, mereka tunduk pada norma benar dan salah. Obyek dan efek *sunnah* yang termasuk dalam "kisah-kisah dalam al-Qur'an" bersifat transendental dari generasi ke generasi. Dan melalui kisah adalah salah satu pangkalan paling penting yang membantu eksistensi manusia dan kondisi pembangunannya menuju apa yang selalu lebih baik. Oleh karena itu, pembacaan ayat-ayat kisah selalu diperbarui tanpa henti, selama perjalanan dan pergerakan manusia tetap ada. [85]

3. *Al-Qiṣṣah wa al-Qaṣṣ wa al-Qaṣaṣ*

Teks Al-Qur'an, termasuk bagian dari teks risalah, merupakan esensi dari kitab yang diturunkan kepada Muhammad, yakni sekelompok teks al-Qur'an tentang kisah dan sejarah yang berhubungan dengan para nabi dan rasul, yang kisahnya disebutkan dalam *al-waḥyu al-munazzal*, dan merupakan bagian yang berubah dari al-Qur'an; yakni mencerminkan hukum yang terbuka dan dapat dipakai secara manusiawi, [86] dengan dasar firman Allah: لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ.[87] Dan kisah-kisah dalam al-Qur'an sebagai peristiwa sejarah di mana

[85] Ibid., I/195.
[86] Shaḥrūr, *al-Kitāb wa-al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, 675; Muḥammad Shaḥrūr, *al-Sunnah al-Rasūliyah wa al-Sunnah al-Nabawiyah* (Dār al-Sāqā, n.d.), 148.
[87] Qs. Yūsuf [12]: 111. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 358.

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

"inzāl" dan "tanzīl" berperan, kemudian peristiwa historis setelah kejadiannya secara manusiawi diarsipkan segera setelah dibuat dan dijaga di "al-imām al-mubīn." Allah berfirman: إِنَّا نَحْنُ نُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُواْ وَءَاثَـٰرَهُمْ ۚ وَكُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَـٰهُ فِىٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ.[88] Dan yang dimaksud dengan "imām al-mubīn" adalah arsip peristiwa sejarah manusia individu dan kolektif, [89] dan darinya muncul "al-kitāb al-mubīn." sebagaimana firman Allah طسٓ ۚ تِلْكَ ءَايَـٰتُ ٱلْكِتَـٰبِ ٱلْمُبِينِ,[90] طسٓمٓ تِلْكَ ءَايَـٰتُ ٱلْكِتَـٰبِ ٱلْمُبِينِ,[91] الٓرۚ تِلْكَ ءَايَـٰتُ ٱلْقُرْءَانِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ,[92] طسٓمٓ تِلْكَ ءَايَـٰتُ ٱلْكِتَـٰبِ ٱلْمُبِينِ,[93] dan objek kesemua surah tersebut adalah tema kisah, dan itu menunjukkan *al-kitāb al-mubīn*.[94]

Dalam mengartikan kata kisah dalam dimensi etimologis, tidak berbeda dengan pemahamana lainnya, Shaḥrūr mengutip dari *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, di mana kata *qaṣaṣ* berasal dari kata *qaṣṣ* yang bermakna mengikuti jejak. Pemaknaan tersebut terambil dari firman Allah: وَقَالَتْ لِأُخْتِهِۦ قُصِّيهِ ۖ فَبَصُرَتْ بِهِۦ عَن جُنُبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (Dan berkatalah ibu Musa kepada saudara Musa yang perempuan: "Ikutilah dia" Maka kelihatanlah olehnya Musa dari jauh, sedang

---

[88] Qs. Yāsīn [36]: 12. Ibid., 697.

[89] Dalam bahasa lain, *imām mubīn* adalah muatan hukum-hukum praktikal yang berlaku pada fenomena alam dan tindakan manusia setelah tindakan tersebut terjadi. Lihat Shaḥrūr, *al-Kitāb wa-al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, 92.

[90] Qs. al-Shu'arā' [26]: 1-2. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 564.

[91] Qs. al-Naml [27]: 1. Ibid., 585.

[92] Qs. al-Qaṣaṣ [28]: 1-2. Ibid., 599.

[93] Qs. Yūsuf [12]: 1. Ibid., 340.

[94] Lihat Shaḥrūr, *Dirāsāt Islāmīyah Mu'āṣirah fī al-Dawlah wa al-Mujtama'*, 241. Shaḥrūr, *al-Sunnah al-Rasūliyah wa al-Sunnah al-Nabawiyah*, 99.Shaḥrūr, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah*, I/21. Shaḥrūr berusaha untuk memperluas kosa kata dan struktur teks-teks *al-waḥyu al-munazzal* dari menangkap konotasi interpretasi klasik, menuju pembacaan baru dan kontemporer. Sebagai contoh, sintaksis: "al-kitāb al-mubīn", dalam tafsir yang sudah ada mewakili keseluruhan wahyu, tidak seperti yang disampaikan 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

mereka tidak mengetahuinya), ayat tersebut menjelaskan bahwa ibu Musa menyuruh saudara perempuan Musa untuk mengikuti jejak (*athar*) Musa setelah dibuang ke laut untuk kemudian mengabarkan kepadanya tentang Musa tanpa ada yang mengetahuinya.[95] *Āthār* merupakan bahan baku atau obyek untuk dipertimbangkan ataupun direnungkan, sementara *al-qaṣaṣ* adalah kumpulan peristiwa-peristiwa yang saling berhubungan dari segi pemikiran dan pemahaman pengkisahnya. Dalam hal ini, Allah menjelaskan tentang pengkisahan-Nya atas kisah-kisah: نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ (Kami menceritakan kepadamu kisah yang paling baik dengan mewahyukan Al-Qur'an ini kepadamu, dan sesungguhnya kamu sebelum (Kami mewahyukan)nya adalah termasuk orang-orang yang belum mengetahui). Dan kisah-kisah tersebut (kisah-kisah dalam al-Qur'an) adalah *aḥsan al-qaṣaṣ* karena Allah adalah saksi dan yang menyaksikan peristiwa-peristiwa tersebut, dan Dia mengetahui segala sesuatu yang samar dan tersembunyi, mengetahui rincian segala hal. Allah berfirman: إِنَّا نَحْنُ نُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا۟ وَءَاثَٰرَهُمْ ۚ وَكُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِىٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ (Sesungguhnya Kami menghidupkan orang-orang mati dan Kami menuliskan apa yang telah mereka kerjakan dan bekas-bekas yang mereka tinggalkan. Dan segala sesuatu Kami kumpulkan dalam *imām al-mubīn*). pemahaman yang diperoleh kemudian adalah bahwa kisah-kisah dalam al-Qur'an memuat peristiwa-peristiwa sejarah, realitas yang tampak dan tersembunyi, dan Allah menghubungkan peristiwa-peristiwa tersebut.[96]

---

[95] Shaḥrūr, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah*, 210.
[96] Ibid., 211.

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

Di sinilah kemudian yang membedakan kisah di mana pengisahnya hadir dan menyaksikan, dengan orang yang mengisahkan sesuatu sementara dia tidak hadir dan menyaksikannya. Dalam studi sejarah, kisah kesejarahan dihadirkan melalui dua cara: pertama sejarawan menyaksikan dengan jelas, dan kedua sejarawan bukanlah pelaku ataupun orang yang hadir dalam peristiwa tersebut melainkan hanya menukilnya dari apa yang dia dengar. Kedua cara penyampaian tersebut dapat diketemukan dalam bentuk pertama studi sejarah yang disampaikan Hegel, yakni sejarah asli. Sejarah asli merupakan sejarah yang ditulis sejarawan yang hidup di tengah-tengah peristiwa "asli" dan mengikuti perjalanannya. Mereka memindahkan apa yang dilihatnya atau apa yang didengarnya dari orang lain. Ketika mentransmisikan peristiwa, mereka membawanya ke alam persepsi mental, sehingga mereka berubah dari bingkai mereka sendiri ke bingkai internal yang merupakan persepsi mental seperti penyair menarik inspirasi dari gambar fisik yang dengannya dia bereaksi terhadap gambar mental.[97]

[97] Ibid., 212. Dalam pandangan Hegel, metode penulisan sejarah dibagi menjadi tiga macam: sejarah asli, sejarah reflektif dan sejarah filosofis. Sejarah asli sebagaimana telah diutarakan dan dikutip oleh Shaḥrūr, sementara sejarah reflektif adalah sejarah yang cara penyajiannya tidak dibatasi oleh waktu, melainkan yang rohnya melampaui masa kini. Jika dalam Sejarah Asli seorang penulis sejarah berada di dalam sejarah yang ia tulis, sama-sama berada dalam roh zaman yang ditulisnya, maka Sejarah Reflektif tidak seperti itu. Seorang penulis sejarah jenis kedua ini tidak terbatasi oleh waktu, tempat dan kebudayaan, ia bisa saja menyajikan sejarah suatu zaman berbeda dengan roh dirinya sebagai penulis. Sejarah reflektif ini dibedakan menjadi: *sejarah universal*, pragmatis, kritis dan tematis. Adapun metode sejarah filosofis secara umum menunjukkan bahwa filsafat sejarah bukanlah apa-apa selain kontemplasi mendalam tentang sejarah. Berpikir adalah satu hal yang pasti kita lakukan endiri tanpa bantuan, dalam sensasi, kognisi dan intelek manusia, dalam insting dan kemauan manusia, sejauh mereka adalah manusia terdapat sebuah elemen pikiran. Dalam sejarah, berpikir adalah tindakan mensubdornasikan data realitas yang kemudian berlaku sebagai pembimbing dan landasan bagi sejarawan. Di sisi lain, filsafat menghasilkan ide-idenya sendiri dari spekulasi tanpa merujuk kepada data-data. Jika filsafat mendekati sejarah dengan ide-ide, bisa dikatakan bahwa filsafat akan memperlakukan sejarah sebagai materi kasarnya dan tidak meninggalkannya begitu saja, tetapi membentuknya sesuai dengan ide-ide itu dan kemudian mengkonstruknya secara *a priori.* Tetapi karena sejarah dianggap bias memahami peristiwa dan

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

Model penulisan sejarah tersebut (sejarah asli), narasi pelaku sejarah atau transmisi pendengaran atas realitas dinilai cukup untuk menarasikan peristiwa-peristiwa sebagaimana adanya atau sebagaimana didengar, tidak untuk menghubungkan dengan *maghzā* atau nilai-nilai moral di baliknya. Sementara kisah-kisah, menurut Shaḥrūr, menyuguhkan tambahan kulitatif. Tambahan kualitatif tersebut diuraikan Shaḥrūr dengan cara mengupas kata *qaṣṣ* dalam tataran semantiknya.

Kata *qaṣṣ* dalam *al-tanzīl al-ḥakīm* hadir dalam berbagai bentuk, ada yang berupa *ism fā'il* dalam konteks masa lampau (*māḍī*) dan sekarang (*ḥāḍir*). Dalam bentuk *māḍī* misalnya, dapat diketemukan dalam firman Allah: وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن ءَايَةٍ قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ۗ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ فَإِذَا جَآءَ أَمْرُ ٱللَّهِ قُضِيَ بِٱلْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ ٱلْمُبْطِلُونَ (Dan sesungguhnya telah Kami utus beberapa orang rasul sebelum kamu, di antara mereka ada yang Kami ceritakan kepadamu dan di antara mereka ada (pula) yang tidak Kami ceritakan kepadamu. Tidak dapat bagi seorang rasul membawa suatu mukjizat, melainkan dengan seizin Allah; maka apabila telah datang perintah Allah, diputuskan (semua perkara) dengan adil. Dan ketika itu rugilah orang-orang yang berpegang kepada yang batil).[98] Dalam ayat ini kata *qaṣṣ* hadir dalam bentuk *māḍī* menunjukkan atas kesempurnaan peristiwa yang terjadi pada masa sebelum *tanzīl* (pewahyuan), artinya "kami telah menceritakan tentang mereka kepadamu di dalam

tindakan sebagai suatu peristiwa dan tindakan semata maka semakin faktuallah sejarah. Hegel, *Filsafat Sejarah*, 10.

[98] Qs. Ghafir 40: 78

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

al-kitab ini." Adapun dalilnya adalah adanya kata *qaṣṣ* dalam bentuk *muḍāri'* dalam beberapa ayat berikut:

نَّحۡنُ نَقُصُّ عَلَيۡكَ نَبَأَهُم بِٱلۡحَقِّۚ إِنَّهُمۡ فِتۡيَةٌ ءَامَنُواْ بِرَبِّهِمۡ وَزِدۡنَٰهُمۡ هُدٗى

> Kami kisahkan kepadamu (Muhammad) cerita ini dengan benar. Sesungguhnya mereka adalah pemuda-pemuda yang beriman kepada Tuhan mereka, dan Kami tambah pula untuk mereka petunjuk.[99]

قُلۡ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٖ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبۡتُم بِهِۦۚ مَا عِندِي مَا تَسۡتَعۡجِلُونَ بِهِۦٓۚ إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ يَقُصُّ ٱلۡحَقَّۖ وَهُوَ خَيۡرُ ٱلۡفَٰصِلِينَ

> Katakanlah: "Sesungguhnya aku berada di atas hujjah yang nyata (al-Qur'an) dari Tuhanku, sedang kamu mendustakannya. Tidak ada padaku apa (azab) yang kamu minta supaya disegerakan kedatangannya. Menetapkan hukum itu hanyalah hak Allah. Dia menerangkan yang sebenarnya dan Dia Pemberi keputusan yang paling baik".[100]

Bentuk *muḍāri'* dalam kedua ayat tersebut menjelaskan bahwa peristiwa tersebut merupakan perkara yang sedang berlangsung (*ḥāḍir*), karena sesungguhnya Allah sedang mengisahkan perkara yang telah lampau kepada Nabi. Jadi, Rasul tidak terinspirasi oleh kisah-kisah dari kitab terdahulu, akan tetapi kisah tersebut dihadirkan kepadanya dalam *al-tanzīl al-ḥakīm*, sebagaimana firman Allah: نَحۡنُ نَقُصُّ عَلَيۡكَ أَحۡسَنَ ٱلۡقَصَصِ بِمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبۡلِهِۦ لَمِنَ ٱلۡغَٰفِلِينَ (Kami menceritakan kepadamu kisah yang paling baik dengan mewahyukan Al-Qur'an ini kepadamu, dan sesungguhnya kamu sebelum (Kami mewahyukan)nya adalah termasuk orang-orang yang belum mengetahui).[101] Ayat tersebut menyangkal pernyataan-pernyataan yang dilontarkan orang-orang yang menolak keberadaan kisah-kisah tersebut, bahwa kisah-kisah tersebut adalah *asāṭir*

[99] Qs al-Kahfi 18: 13
[100] Qs. Al-An'am 6: 57
[101] Qs. Yusuf 12: 3

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 dibuat Muhammad saw. atau diambil dari kitab-kitab sebelumnya, sebagaimana disinggung dalam firman Allah:

وَإِذَا قِيلَ لَهُم مَّاذَآ أَنزَلَ رَبُّكُمۡ قَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ

> Dan apabila dikatakan kepada mereka "Apakah yang telah diturunkan Tuhanmu?" Mereka menjawab: "Dongeng-dongengan orang-orang dahulu",[102]

وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّآ إِفۡكٌ ٱفۡتَرَىٰهُ وَأَعَانَهُۥ عَلَيۡهِ قَوۡمٌ ءَاخَرُونَۖ فَقَدۡ جَآءُو ظُلۡمٗا وَزُورٗا وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا فَهِيَ تُمۡلَىٰ عَلَيۡهِ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلٗا

> 4. Dan orang-orang kafir berkata: "Al-Qur'an ini tidak lain hanyalah kebohongan yang diada-adakan oleh Muhammad dan dia dibantu oleh kaum yang lain"; maka sesungguhnya mereka telah berbuat suatu kezaliman dan dusta yang besar.
> 5. Dan mereka berkata: "Dongengan-dongengan orang-orang dahulu, dimintanya supaya dituliskan, maka dibacakanlah dongengan itu kepadanya setiap pagi dan petang".

Karenanya dalam *al-tanzīl al-ḥakīm* dinyatakan "نحن نقصّ", "يقصّ الحقّ", "قصصنا عليك", "لم نقصص عليك", dan "نقصه عليك" bentuk-bentuk *māḍī* tersebut menunjukkan bahwa Allah Swt. hendak menjelaskan bahwa sumber kisah-kisah bersifat ilahiyah dan bersih dari tuduhan-tuduhan tersebut, karena Nabi saw. benar-benar tidak mengetahui kisah-kisah tersebut.[103]

4. *Al-Usṭūrah*

Kata *usṭūrah* merupakan arabisasi dari bahasa yunani "istiria" yang menunjukkan sejarah kuno dari sejarah kemanusiaan. Sementara dalam *mu'jam maqāyis al-lughah* ditemukan maknanya bahwa *sīn, ṭā'* dan *ra'* adalah asal mula

[102] Qs. Al-Nahl 16: 24
[103] Shaḥrūr, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah*, 213.

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 menunjukkan keselarasan sesuatu, seperti buku dan pohon, dan semua yang berbaris (selaras). Dari makna tersebut dapat disimpulkan bahwa legenda—lisan dan tulisan—adalah penggambaran dari keselarasan pikiran dan kepuasan dalam komposisi struktural, yang tergantung keselarasan rincian-rincian halus yang sering kali dalam bentuk umum fiksi, dan berdasarkan ide fundamental yang benar namun abstrak dan tidak jelas. Adapun pengertian ilmiah kontemporer atas legenda adalah "kisah simbolik yang bermakna keramat, merupakan perpaduan silang dari dua hal: penggabaran oral sesuatu (*signifiant*) dan penunjukannya dalam akal manusia (*signifie*).[104]

Dengan demikian tidak ada keharusan untuk memahami dan berpegangan pada legenda, karena hal itu tidak mungkin, mengingat keterikatanya pada khurafat dan hal-hal yang luar biasa yang tidak sesuai dengan hukum-hukum keberadan obyektif, itu jika dinisbatkan dengan kita di zaman ini. Adapun jika dinisbatkan kepada orang-orang zaman dahulu maka pemahaman terhadapnya memiliki penunjukkan i'tibar yang jelas dan kesesuaian strukturnya denga kesadaran yang terbatas tanpa mepedulikan sama sekali atas wujud dan hukum yang ada.

5. *Al-Ta'wīl*

Dengan berdasar pada Qs. Āli 'Imrān: 7, Shaḥrūr berpendapat bahwa aktifitas ta'wil hanya diketahui oleh Allah dan *rāsikhūn fī al-'ilm* (orang yang mendalam ilmunya,-pen), dan mereka adalah para ahli observasi, membasa, dan

[104] Ibid., 204–205.

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

berfikir, yang mampu menakwilkan mutashābih dalam konsepnya. Karenanya ada lafal *ta'wil* yang berhubungan dengan konsep *naba'* (سأنبّئك بتأويل), (نبّأتكما بتأويله), sebagaimana disebutkan sebelumnya bahwa al-naba' bukanlah khabar dan salah satu aspek naba' adalah peristiwa sesuatu yang tidak tetap dalam wujud objektif. Dengan demikian, aktifitas *ta'wil* adalah pemahaman *rāsikh mutarākin* dan memindah sesuatu yang tak nampak pada masa sekarang menjadi gambaran rasional yang dapat dipahami dan memuat syarat dan ketentuan realitas masa *ta'wil*.[105]

6. *Al-Sunnah al-Tārikhiyyah*

Bahwa ada keterkaitan antara pergerakan manusia dalam perjalanan sejarah dalam kisah-kisah dalam al-Qur'an dengan konsep sunnah, sebagaimana firman Allah:

قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلِكُمۡ سُنَنٞ فَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُكَذِّبِينَ [آل عمران: ١٣٧]

يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمۡ وَيَهۡدِيَكُمۡ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ وَيَتُوبَ عَلَيۡكُمۡۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ [النساء: ٢٦]

قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغۡفَرۡ لَهُم مَّا قَدۡ سَلَفَ وَإِن يَعُودُواْ فَقَدۡ مَضَتۡ سُنَّتُ ٱلۡأَوَّلِينَ [الأنفال:٣٨]

لَا يُؤۡمِنُونَ بِهِۦ وَقَدۡ خَلَتۡ سُنَّةُ ٱلۡأَوَّلِينَ [الحجر:١٣]

[105] Ibid., I/216.

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

وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤۡمِنُوٓاْ إِذۡ جَآءَهُمُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّهُمۡ إِلَّآ أَن تَأۡتِيَهُمۡ سُنَّةُ ٱلۡأَوَّلِينَ أَوۡ يَأۡتِيَهُمُ ٱلۡعَذَابُ قُبُلٗا [الكهف: ٥٥]

سُنَّةَ ٱللَّهِ فِي ٱلَّذِينَ خَلَوۡاْ مِن قَبۡلُۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗا [الأحزاب:٦٢-٦٢]

فَلَمَّا رَأَوۡاْ بَأۡسَنَا قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَحۡدَهُۥ وَكَفَرۡنَا بِمَا كُنَّا بِهِۦ مُشۡرِكِينَ ٨٤ فَلَمۡ يَكُ يَنفَعُهُمۡ إِيمَٰنُهُمۡ لَمَّا رَأَوۡاْ بَأۡسَنَاۖ سُنَّتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدۡ خَلَتۡ فِي عِبَادِهِۦۖ وَخَسِرَ هُنَالِكَ ٱلۡكَٰفِرُونَ ٨٥ [غافر:٨٤-٨٥]

سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلُۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗا [الفتح:٢٣-٢٣]

Jadi harus dibedakan antara hukum alam dan Sunnah, karena kemungkinan memprediksi proses dan proses pergerakan di alam sangat besar, karena hukum fisika didasarkan pada dasar matematika yang akurat dan manusia telah membuat langkah besar dalam menemukan keteraturannya. Adapun probabilitas dan gangguan dalam hukum alam di tingkat atom, itu diatur secara matematis oleh fisika kuantum. Hukum kosmik didasarkan pada pertimbangan, dan pertimbangan tidak berarti 'penglihatan' melainkan rasionalitas tempat di mana ia dipertimbangkan, firman Allah: أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ ١٧ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيۡفَ رُفِعَتۡ ١٨ وَإِلَى ٱلۡجِبَالِ كَيۡفَ نُصِبَتۡ ١٩ وَإِلَى ٱلۡأَرۡضِ كَيۡفَ سُطِحَتۡ ٢٠.[106] Namun, masalahnya berbeda dalam hal proses sejarah. Manusia sebagai entitas yang bebas dan sadar membuat kemungkinan untuk memprediksi jalannya pergerakan sejarah menjadi masalah yang sangat rumit, di mana banyak faktor berhubungan dengan politik, kepercayaan, tradisi, kesadaran dan kehendak kolektif. [107]

[106] Qs. Al-Ghāshiyah [88]: 17-20. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 1045.
[107] Shaḥrūr, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah*, I/217-218.

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. *Al-Qaṣaṣ Al-Muhammadī*

Yakni bahwa keseluruhan teks dari *al-waḥyu al-munazzal* itu diterima untuk menutupi pergerakan dan peperangan Nabi saw. atau keseluruhan teks yang mencerminkan ijtihad Nabi saw. Dan selanjutnya, mencerminkan interaksi pertama dari risalah itu sendiri dengan realitas saat diturunkan. Semua teks yang terkait dengan ini adalah sumber pelajaran saja, dan tidak ada hubungannya dengan hukum sama sekali, selama memuat instruksi murni dan arahan sejarah. [108] Kisah-kisah Muhammad dianggap sebagai aspek keagamaan dari biografi Nabi, yang harus diimani dan diakui. Karena ia adalah bagian dari al-Qur'an yang tetap dalam asalnya, ia tidak tersentuh oleh apapun. Adapun yang disebut sebagai kitab-kitab sīrah nabawiy seperti *sīrah ibn Hishām*, adalah biografi yang mencerminkan aspek historis dari biografi Nabi saw. yang menyerupai sesuatu yang bukan dari asalnya seperti legenda, budaya, sosial, dan sebagainya. [109] Dan selanjutnya, itu bukan bagian dari agama dan tidak perlu percaya atau menerimanya, dan persepsi ini termasuk atau berlaku untuk kisah-kisah para nabi dan rasul.

Jika melihat ayat-ayat kisah dalam al-Qur'an, akan ditemukan ekspresif dalam esensinya tentang pandangan transenden tentang Allah atas peristiwa-peristiwa bersejarah, sebagaimana terjadi sepenuhnya sebagai akibat dari pilihan orang-orang pada zaman mereka, keadaan mereka, dan interaksi mereka dengan

---

[108] Ibid., I/112.

[109] Shaḥrūr, *al-Sunnah al-Rasūliyah wa al-Sunnah al-Nabawiyah*, 99; Shaḥrūr, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah*, I/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

wahyu-suci, dan narasi kisah-kisah itu bukan masalah mengungkapkan apa yang diinginkan Allah.[110] Proses pengarsipan, pencatatan dan klasifikasi peristiwa terjadi setelah mereka terjadi dalam "kitāb mubīn" dari "imām al-mubīn."[111] Konsep kisah tidak dimaksudkan hanya sebagai urutan periodesasi berita, tetapi bahwa manusia harus menetapkan atas pentingnya konsep hubungan sebagai sumber inspirasi dan pengajaran. Terutama jika kita tahu bahwa substansi cerita Al-Qur'an adalah hakekat dan kebenaran.[112] Allah berfirman: نَّحۡنُ نَقُصُّ عَلَيۡكَ نَبَأَهُم بِٱلۡحَقِّ (Kami kisahkan kepadamu (Muhammad) cerita ini dengan benar).[113] يَقُصُّ ٱلۡحَقَّۖ وَهُوَ خَيۡرُ ٱلۡفَٰصِلِينَ (Dia menerangkan yang sebenarnya dan Dia Pemberi keputusan yang paling baik).[114] Selain itu, “kisah” bukanlah yang terlihat oleh mata, tetapi dari apa yang simbolis. Oleh karena itu, *al-waḥyu al-munazzal* tidak memperpanjang perkataan dalam kisah secara rinci, tetapi cukup bagi orang untuk membantu menarik minat dan manfaat, dan untuk menangkal kerusakan dan bahaya.

Jika *al-waḥyu al-munazzal* adalah "bentuk teoretis abstrak yang diucapkan (*al-dhikr*)"[115] maka kisah adalah bagian darinya. Terlepas itu berhubungan dengan para rasul dan para nabi beserta ucapan mereka, atau melekat pada Muhammad saw. selama periode turunnya wahyu, itu adalah jenis yang "historis", yang berarti bahwa

---

[110] Shaḥrūr, *al-Qaṣaṣ al-Qur’ānī: Qirā’ah Mu’āṣirah*, I/123, II/8.
[111] Shaḥrūr, *al-Dīn wa al-Sulṭah: Qirā’ah Mu‘āṣirah lil-Ḥākimīyah*, 314; Shaḥrūr, *Dirāsāt Islāmīyah Mu’āṣirah fī al-Dawlah wa al-Mujtama’*, 241; Shaḥrūr, *al-Sunnah al-Rasūliyah wa al-Sunnah al-Nabawiyah*, 96.
[112] Shaḥrūr, *al-Qaṣaṣ al-Qur’ānī: Qirā’ah Mu’āṣirah*, I/214.
[113] Qs. Al-Kahfi [18]: 13.Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 436.
[114] Qs. Al-An’ām [6]: 57.
[115] Shaḥrūr, *al-Sunnah al-Rasūliyah wa al-Sunnah al-Nabawiyah*, 97.

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

itu adalah sumber "pelajaran dan arahan dan instruksi, bukan hukum taklifi perintah-larangan", atau dapat dikatakan bahwa *al-qaṣaṣ al-muḥammadī*, khususnya, ayat-ayatnya historis, "tidak melahirkan hukum syariat" di luar kerangka ruang dan waktu Nabi Muhammad.[116]

Konsep *al-qaṣaṣ al-muḥammadī* dalam tawaran Shaḥrūr tersebut kiranya dapat dilihat dalam kasus kewajiban perempuan mukmin untuk memakai jilbab, dengan berlandaskan Qs. al-Aḥzāb: 59. Ayat tersebut diawali dengan nida' yā ayyuha al-nabī, dimana nida' tersebut—menurut Shaḥrūr—mencerminkan *al-qaṣaṣ al-muḥammadī*.

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا

> Hai Nabi, katakanlah kepada isteri-isterimu, anak-anak perempuanmu dan isteri-isteri orang mukmin: "Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka". Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak di ganggu. Dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.[117]

Berdasarkan pembagian yang dibuat oleh Syaḥrūr antara pentingnya konsep (Nabi) dan (Rasul), ia menyajikan bacaan kontemporernya tentang ayat tersebut; konsep nubuwah-Nabi dalam naṣ al-Kitāb memiliki bidang *taṣdīq* dan *takdhīb* yang potensial, selama itu adalah berita bagi mereka yang ditemukan di luar masa *nuzūl*, sehingga tidak ada hubungannya dengan konsep ketaatan dan kemaksuman sama

---

[116] Shaḥrūr, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah*, I/112-122; Shaḥrūr, *al-Sunnah al-Rasūliyah wa al-Sunnah al-Nabawiyah*, 148–198.

[117] Qs. Al-Aḥzāb [33]: 59. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 669.

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

sekali. Sebaliknya, konsep risālah-rasul di dalam *naṣ al-waḥyu al-munazzal* tersebut berdimensi penerimaan (*al-qabūl*) atau penolakan (*al-rafḍ*), sehingga dipagari oleh konsep kepatuhan dan kemaksuman secara bersamaan.[118] Demikian, *naṣ* al-Qur'an memuat pengajaran dan panduan bertahap yang berkaitan dengan penampilan umum yang harus diperhatikan oleh seorang wanita beriman pada periode waktu tersebut. Bagi perempuan mukmin ada pengajaran untuk menutupi bagian-bagian tubuhnya yang jika diekspos, menyebabkan dua jenis bahaya baginya; alami dan sosial, atau keduanya. Dan hukuman karena melanggar ketentuan tersebut pada saat itu adalah apa yang dikenakannya dari kerusakan alam atau sosial, tanpa konsekuensi dari pelanggaran apa pun kepada dalam bentuk pahala atau hukuman, mengingat bahwa citra wanita pada tingkat pakaian berada dalam konsep kesederhanaan dan rasa malu, bukan perkara halal dan haram, ataupun islam dan iman.[119]

Demikianlah pelajaran yang diambil dari naṣ al-Qur'an sebagai representasi kisah Muhammad, dan dasar dari kisah ini adalah untuk mempelajari pelajaran dan tidak berkonsekuensi hukum, bahwa jilbab atau pakaian wanita mukmin pada waktu dan tempat tertentu tunduk pada tradisi, adat istiadat dan perkembangan yang terjadi pada tingkat kesadaran, industri, perdagangan, iklim, dan sebagainya, bukan yang lain.

---

[118] Shaḥrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li-Fiqh al-Islāmī*, 59.
[119] Shaḥrūr, *al-Kitāb wa-al-Qur'ān, Qirā'ah Mu'āṣirah*, 611; Shaḥrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li-Fiqh al-Islāmī*, 47.

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

Contoh lain dari *al-qaṣaṣ al-muḥammadī* adalah ayat tentang *shurā*, Allah berfirman:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ

> Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu maafkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya.[120]

وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ

> Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarat antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka.[121]

Dalam pandangan Shaḥrūr, hukum dan perundang-undangan yang mengontrol pergerakan eksistensi islam individu dan kolektif, tidak seharusnya dipercayakan pada "logika fatwa dan pendapat penasihat", tetapi harus disandera pada "logika referendum dan koreksi parlemen."[122] Syura, sebagai nilai kemanusiaan yang penting dan umum, mensyaratkan pada tingkat pemberlakuan aspek teknis, dan tunduk pada prinsip pembangunan sesuai dengan perkembangan

---

[120] Qs. Āli ‘Imrān [3]: 159. Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 99.
[121] Qs. Al-Shūrā [42]: 38. Ibid., 779.
[122] Shaḥrūr, *Dirāsāt Islāmīyah Mu’āṣirah fī al-Dawlah wa al-Mujtama’*, 196.

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

kesadaran masyarakat dan kondisi konstruksi mereka. Nilai "Syura" telah berkembang secara historis hingga mencapai tingkat "demokrasi". Demokrasi adalah "bentuk teknis syura yang ideal". Dan apa yang cocok di tingkat struktur negara, "bahwa negara itu sipil, bukan agama."[123]

Demikian, pelajaran yang diambil dari ayat-ayat *shūrā*, adalah perlunya menerapkan demokrasi liberal. Sebagai mekanisme terbaru dan paling tepat untuk mempraktikkan *shūrā*, yang umumnya didasarkan pada ketentuan: konstitusi dan piagam, pemisahan kekuasaan, serta kewarganegaraan.[124]

E. Tujuan Umum Keberadaan Ayat-ayat Kisah dalam al-Qur'an

Jika dicermati dalam teks wahyu yang diturunkan memuat ayat-ayat kisah dengan jumlah yang lebih banyak dibandingkan dengan ayat-ayat tema lainnya, seperti wudlu, shalat, nikah, perceraian dan sebagainya. Namun perhatian berlebihan dalam sejarah yurispudensi pemikiran Islam difokuskan pada ayat-ayat wudlu, sholat, dan lain sebagainya, sementara tidak ada perhatian terhadap ayat-ayat kisah. Hal ini mengindikasikan adanya kesalahan yang perlu dikoreksi, dan dalam hal ini Shaḥrūr berusaha mengembalikan kehormatan ayat-ayat kisah dengan perspektif kontemporer yang sebaliknya. Karena keberadaan ayat-ayat kisah bukan untuk hiburan atau memukau imajinasi, atau inspirasi model etik dan perilaku, tetapi untuk tujuan yang lebih besar, di antaranya:

---

[123] Shaḥrūr, *al-Dīn wa al-Sulṭah: Qirā'ah Mu'āṣirah lil-Ḥākimīyah*, 349.
[124] Ibid., 350.

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. Berinteraksi dengan ayat-ayat kisah dengan cara *ta'wīl* dan *tartīl*, adalah salah satu pondasi terpenting yang membantu menghilangkan "kerancuan nasikh-mansukh" antar teks-teks wahyu. Misalnya firman Allah:

فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

Apabila sudah habis bulan-bulan Haram itu, maka bunuhlah orang-orang musyrikin itu dimana saja kamu jumpai mereka, dan tangkaplah mereka. Kepunglah mereka dan intailah ditempat pengintaian. Jika mereka bertaubat dan mendirikan sholat dan menunaikan zakat, maka berilah kebebasan kepada mereka untuk berjalan. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi maha Penyayang.[125]

Ayat tersebut telah menghapus setiap perbuatan baik karena perbedaan agama. Seperti menasakh firman Allah: لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ,[126] dan firman Allah: وَقُولُوا۟ لِلنَّاسِ حُسْنًا ,[127] dan juga firman Allah: ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ,[128] serta ayat serupa yang lainnya. Pandangan-pandangan semacam itu telah melekat pada teks wahyu, yang menurut Shaḥrūr, karena ketiadaan pembedaan antara ayat-ayat kisah yang diambil pesan pelajarannya, dan ayat-ayat risalah yang bermuatan hukum. Ketika ayat-ayat pedang pada al-Taubah dipertimbangkan sebagai kisah Muhammad (*al-qaṣaṣ al-qur'āny al-muḥammady*), menjadikannya tidak menasakh apa pun yang sebaliknya,

[125] Qs. Al-Taubah [9]: 5. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 270.
[126] Qs. Al-Baqarah [2]: 256. Ibid., 59.
[127] Qs. Al-Baqarah 2]: 83. Ibid., 18.
[128] Qs. Al-Naḥl [16]: 125. Ibid., 413.

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

seraya menyelamatkan legalitas dan kegunaan nasakh. Karena hal itu hanya terjadi pada ayat-ayat hukum, tidak pada ayat-ayat "berita," dan kisah-kisah Muhammad adalah ayat-ayat berita.[129]

2. Kisah-kisah dalam al-Qur'an disebutkan dalam teks wahyu untuk mendefinisikan apa yang disebut Shaḥrūr sebagai "proses humanisasi" yang secara historis dilakukan melalui transmisi *bashar* ke *insān* melalui proses "peniupan rūḥ." Jadi, rūḥ adalah rahasia humanisasi, bukan rahasia kehidupan sebagaiman dipahami selama ini.[130] Dan selanjutnya, dalam sejarah manusia, konsep kebaikan, kejahatan, halal, dan haram mulai muncul, dan aturan mutlak yang mengatur hubungan kemanusian dan kesadaran; dan itulah yang oleh Shaḥrūr disebut sebagai"humanisasi budaya," dengan menarik teori evolusi dan akumulasi di tingkat nilai yang lebih tinggi dan kemutlakan kreativitas manusia.[131] Rasionalisasi kemanusiaan, menurut Shaḥrūr, telah dimanifestasikan dalam tiga poros: yakni "poros syariat", "etika," dan "kritis terhadap kisah para nabi dan rasul sebelumnya" dan hal itu terlihat diantara lembaran-lembaran ayat-ayat al-Quran.[132]

---

[129] Muḥammad Shaḥrūr, *Tajfīf Manābi' al-Irhāb* (Damaskus: Al-ahālī, 2008), 137; Shaḥrūr, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah*, I/123-190.

[130] Shaḥrūr, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah*, I/14-15; Shaḥrūr, *al-Kitāb wa-al-Qur'ān, Qirā'ah Mu'āṣirah*, 108.

[131] Shaḥrūr, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah*, I/14-15.

[132] Ibid., I/63.

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. Kehadiran ayat-ayat kisah dalam al-Qur'an dalam teks *al-tanzīl al-ḥakīm* perkembangan dan akumulasi yang telah dinyatakan pada tingkat konsep agama - Islam secara historis, yang diusung dalam nubuat dan risalah. Evolusi keagamaan telah berkembang sejak Nuh ke Muhammad di beberapa bidang umum, antara lain: syariat, ritual keagamaan, keluhuran nilai, dan kesadaran kemanusiaan.[133] Perkembangan-perkembangan tersebut, jelas mencerminkan peran *al-waḥyu al-munazzal*. Karena tanpanya, kemanusiaan tidak akan tercapai. Jadi, wahyu-agama bersifat katalitik dan konstruktif, tidak mati rasa atau terfermentasi. Dan Muḥammad Shaḥrūr pun menegaskan bahwa perkembangan berbagai aspek di atas berlangsung berdampingan dengan perkembangan bangunan pengetahuan dan peradaban secara umumnya, dan di atas pondasi agama.[134]
4. Ayat-ayat kisah-kisah dalam al-Qur'an memimpin jalan menjelaskan dialektika manusia dengan yang transenden/wahyu, dan dengan dirinya sendiri, alam, sejarah dan interaksi lainnya, serta menjelaskan asas umum yang mengatur semuanya. Dan juga menjelaskan dialektika kebenaran dan kebatilan, kesadaran dan perilaku, serta cara memenangkan kebenaran atas kebatilan melalui "mu'jiz/mu'jizat;" Sebagai lompatan pengetahuan yang tidak lazim dan asing dalam mengadaptasi hukum alam semesta.[135]

---

[133] Shaḥrūr, *al-Kitāb wa-al-Qur'ān, Qirā'ah Mu'āṣirah*, 675; Shaḥrūr, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah*, I/14, 15, 23.
[134] Shaḥrūr, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah*, II/85.
[135] Ibid., I/ 14, 15, 183, 184.Shaḥrūr, *al-Kitāb wa-al-Qur'ān, Qirā'ah Mu'āṣirah*, 675.

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

5. Penekanan pada kisah-kisah dalam al-Qur'an dalam *al-tanzīl al-ḥakīm* karena keberadaanya mencerminkan hukum umum dan hukum yang mengatur pergerakan sejarah, berdiri dan runtuhnya negara dan peradaban. Itulah mengapa Allah menegaskan perlunya refleksi dan pertimbangan dalam ayat-ayat kisah agar mengilhami dan dijadikan pelajaran.[136]

Dengan demikian menjadi jelas bahwa ayat-ayat kisah dalam al-Qur'an mengandung berbagai tujuan kemanusiaan, yang didasarkan pada perilaku dan diarahkan pada pergerakan eksistensi dan bermanfaat dalam konnstruksi pengetahuan dan peradaban manusia, dan bukan ijtihad selain berusaha untuk mencapainya dengan metode ilmiah objektif dan *tartīl.*

F. Contoh dan Implikasi Pembacaan Kontemporer atas Kisah-kisah dalam al-Qur'an

1. Kisah Ibrahim dan Konsep Haji dalam al-Qur'an

Ibrahim adalah sosok simbolik yang aktif dalam keseluruhan kitab-kitab samawi, berbagai referensi telah mengulasnya dengan berbagai perspektif, baik klasik maupun modern. Ibrahim telah disebutkan dalam *al-waḥyu al-munazzal* dalam banyak teks, topik dan konteks. Dalam hal ini, penulis mencoba untuk mengurai pada salah satu topik yang paling penting di mana Muḥammad Shaḥrūr menawarkan pembacaan yang tidak biasa dalam sejarah pemikiran Islam.

---

[136] Shaḥrūr, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah,* I/23.

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. Ibrahim dan Baitullāh al-Muḥarram

وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِيمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ

Dan (ingatlah), ketika Ibrahim meninggikan (membina) dasar-dasar Baitullah bersama Ismail (seraya berdoa): "Ya Tuhan kami terimalah daripada kami (amalan kami), sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui."[137]

رَّبَّنَآ إِنِّىٓ أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِى بِوَادٍ غَيْرِ ذِى زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ ٱلْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱجْعَلْ أَفْـِٔدَةً مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهْوِىٓ إِلَيْهِمْ وَٱرْزُقْهُم مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ

Ya Tuhan kami, sesungguhnya aku telah menempatkan sebahagian keturunanku di lembah yang tidak mempunyai tanam-tanaman di dekat rumah Engkau (Baitullah) yang dihormati, ya Tuhan kami (yang demikian itu) agar mereka mendirikan shalat, maka jadikanlah hati sebagian manusia cenderung kepada mereka dan beri rezekilah mereka dari buah-buahan, mudah-mudahan mereka bersyukur.[138]

Dalam sejarah pemikiran Islam yang ada, Ibrahim dan putranya Ismail diyakini sebagai peletak pondasi pertama atas Bait Allāh, di sebuah lembah yang tandus atas perintah Allah. Namun, Shaḥrūr melihat berdasarkan beberapa ayat dari *al-tanzil al-ḥakīm*, bahwa bukanlah Ibrahim dan Ismail peletak pondasi pertama Bait Allāh. karena Bait Allāh telah ada sebelum kedatangan Ibrahim dan keturunannya, tetapi sebaliknya, mereka hanya melakukan pembangunan kembali atau restorasi.[139] Sementara bukti atas kesimpulan tersebut sangatlah banyak, di antaranya adalah bahwa Ibrahim dan Ismail diperintahkan Allah untuk mensucikan

[137] Qs. Al-Baqarah [2]: 127. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 29.
[138] Qs. Ibrāhīm [14]: 37. Ibid., 378.
[139] Shaḥrūr, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah*, II/8,9,103.

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

bait Allāh bagi orang-orang yang thawaf, beribadah, ruku' dan sujud.[140] Sebagaimana firman Allah: وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ.[141]

Kemudian merujuk pada Qs. Al-Baqarah: 126: "Dan (ingatlah), ketika Ibrahim meninggikan (membina) dasar-dasar Baitullah bersama Ismail (seraya berdoa)..." jelaslah bahwa kata "meninggikan" dalam ayat tersebut tidak berhubungan dengan peletakan pertama pondasi bangunan, tetapi lebih kepada proses penyelesaian. Dapat dilihat pula pada surat Ibrahim ayat 37, dalam ayat tersebut jelas bahwa Ibrahim dan keturunannya menyengaja pergi ke bait allāh, "menyengaja pergi" meniscayakan keberadaan tempat yang dikehendaki.[142]

Dapat disimpulkan bahwa, melalui surat al-Baqarah ayat 126 dan al-Ḥajj ayat 26, sebelum kedatangan Ibrahim dan keturunannya, *bait Allāh* adalah tempat berkumpulnya manusia. Untuk melakukan ritual-ritual, kecuali bahwa hal itu sering bercampur antara yang sakral dengan yang profan, atau ketuhanan dengan kemanusiaan, sehingga perintah yang hadir adalah untuk memulihkan dan membersihkan *bait*, mengembalikannya ke tempat asal dan tujuan seperti yang pertama kalinya.

Berdasarkan pernyataan-pernyataan di atas, memungkinkan untuk melakukan kompromi antara surat al-Baqarah ayat 126 dengan surat Ibrahim ayat

---

[140] Dalam al-Baqarah, perintah untuk mensucikan dalam bentuk tathniyah, sementara dalam Ḥajj, bentuk perintahnya mufrad.
[141] Qs. Al-Baqarah [2]: 125. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 29.
[142] Shaḥrūr, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah*, II/8,9,103.

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

40 dengan pemahaman bahwa: Ibrahim dan keluarganya melarikan diri dan menetap di bait allāh, dan ketika Ismail mencapai usia dewasa, Allah memerintahkan keduanya untuk *ṭā̄ifīn, ‘ākifīn, qā̄imī,* dan *rukkā̄ al-sujūd.* Dan rentang waktu antara bertempat tinggal dan perintah Allah untuk keduanya tidak kurang dari dua puluh tahun.[143]

b. Konsep Haji

Dalam pandangan Shaḥrūr, Shalat dan Haji pada masa Ibrahim merupakan implementasi konsep tajrīd pada ranah ibadah dan pendekatan diri dengan Allah, dan ini lebih jauh berdasar pada apa yang disampaikan Muhammad saw. Pada tingkat kedekatan melalui haji, kita dapat menemukannya telah berkembang dalam ruang dan waktu. Dalam konteks ini, Shaḥrūr mencoba untuk memperluas cakupan temporal haji. Sebagaimana tidak biasa dan asing dalam konteks sejarah pemikiran Islam, Shaḥrūr datang dengan ijtihad yang terputus dari tradisi Islam secara detail dan menyeluruh, meskipun nas pokoknya sering ditoleransi olehnya, termasuk konfirmasi berdasarkan firman Allah: ٱلۡحَجُّ أَشۡهُرٞ مَّعۡلُومَٰتٞۚ (Musim) haji adalah beberapa bulan yang dimaklumi).[144] Bahwasannya ibadah haji besar dilaksanakan oleh orang mukmin di beberapa bulan yang dimaklumi, yakni empat bulan mulia yang terkenal. Di sini, tidak ada teks/nas menurut Shaḥrūr, yang berisi teks *al-*

[143] Ibid., II/9.

[144] Qs. Al-Baqarah [2]: 197. Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 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

waḥyu al-munazzal yang membatasi hari-hari haji pada sepuluh hari pertama Dhu al-Ḥijjah. Seperti yang ditentukan Rasulullah sebagai hari ‘Arafah, qurban dan sejenisnya, semua keterbatasan ini termasuk dalam apa yang disebut Shaḥrūr (*al-Qaṣaṣ al-Muḥammadī*), yang keefektifannya tidak melampaui zamannya ke zaman yang lain. Dengan demikian, tentu saja, hari apa pun dari (empat) bulan suci dapat menjadi hari untuk ‘Arafah atau untuk penyembelihan (qurban) dan sebagainya. Pemahaman semacam ini, seperti yang ditegaskan Shaḥrūr, adalah pendekatan yang sesuai dengan terus meningkatnya jumlah peziarah ke baitullāh dan keinginan mereka untuk melakukan haji dengan cara yang tak tertandingi, untuk menghindari rasa malu, kesulitan, dan pembatalan.[145] Adapaun firman Allah: وَأَذِّن فِى ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ لِّيَشْهَدُوا۟ مَنَـٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَـٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَـٰمِ ۖ فَكُلُوا۟ مِنْهَا وَأَطْعِمُوا۟ ٱلْبَآئِسَ ٱلْفَقِيرَ ثُمَّ لْيَقْضُوا۟ تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا۟ نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا۟ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ ذَٰلِكَ ۖ وَمَن يُعَظِّمْ حُرُمَـٰتِ ٱللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ ۗ وَأُحِلَّتْ لَكُمُ ٱلْأَنْعَـٰمُ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ۖ فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَـٰنِ وَٱجْتَنِبُوا۟ قَوْلَ ٱلزُّورِ حُنَفَآءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِۦ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ أَوْ تَهْوِى بِهِ ٱلرِّيحُ فِى مَكَانٍ سَحِيقٍ ذَٰلِكَ ۖ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَـٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ لَكُمْ فِيهَا مَنَـٰفِعُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَآ إِلَى ٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا لِّيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَـٰمِ ۗ فَإِلَـٰهُكُمْ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ فَلَهُۥٓ أَسْلِمُوا۟ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُخْبِتِينَ,[146] khithab tersebut adalah untuk Muhammad dan bukan untuk Ibrahim, termasuk di antara apa yang

[145] Shaḥrūr, *al-Qaṣaṣ al-Qur’ānī: Qirā’ah Mu’āṣirah*, II/120-143.
[146] Qs. Al-Hajj [22]: 27-34. Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 507–509.

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

disebut Shaḥrūr sebagai "al-qasas al-muhammady"[147] Dalam pengertian bahwa "manusia" dalam ayat tersebut adalah "manusia" pada zaman Rasulullah, bukan "manusia" secara mutlak di zaman yang berbeda.

Kesimpulan yang diambil Shaḥrūr tersebut, bahwa ibadah haji ditetapkan dalam empat bulan dan setiap harinya bisa berdiri haji, kurban dan lain sebagainya, tentu akan berimplikasi besar terhadap tatanan hukum Islam yang telah ada. Dalam tataran sumber hukum saja, misalnya, pemahaman Shaḥrūr tersebut telah bertentangan dengan hadis Nabi yang shahih terkait dengan pelaksanaan haji. Dalam hadis Nabi disebutkan:الحج عرفة [148] Dan firman Allah: ٱلۡحَجُّ أَشۡهُرٞ مَّعۡلُومَٰتٞ (Musim) haji adalah beberapa bulan yang dimaklumi.[149]

Sebenarnya ayat tersebut sepatutnya tidak dipahami berdasarkan kemutlakannya, melainkan muatan penjelasan atas waktu untuk memasuki ihram untuk haji yang terjadi di bulan Shawwal, Dhū al-Qa'dah dan Dhū al-Hijjah. Namun, haji besar terjadi pada hari-hari pertama bulan Dhū al-Hijjah. Hadis Nabi datang dengan menyatakan bahwa pilar utama ibadah haji terjadi pada masa-masa

---

[147] Shaḥrūr, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah*, II/139-141. Dalam sebab turunnya ayat tersebut, al-Suyuṭī meriwayatkan dari Mujāhid, dia berkata "adalah orang-orang yang berhaji itu tidak berkendara, maka Allah menurunkan ayat "ياتونك رجالًا", maka mereka diperintahkan untuk membawa bekal dan diberi keringanan untuk berkendara dan berdagang. Lihat Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān bin Abiī Bakr Suyūṭī (al), *Asbāb al-Nuzūl lil-Suyūṭī* (Kairo: Maktabat Nuṣayr, 1983), 153. Riwayat tersebut memperkuat pendapat Shahrur bahwa ayat haji tersebut khitabnya untuk Nabi Muhammad, bukan untuk Ibrahim

[148] Hadits tersebut banyak diriwayatkan dalam kutub al-tis'ah, diantaranya diriwayaktan oleh al-Tirmidhi pada kitab al-ḥajj 'an rasūlillāh, bab mā jā'a fī man adrak al-imām yajma' faqad adrak al-ḥajj, hadits nomor 889. Lihat Muḥammad bin ʿĪsā Al-Turmudhi, *Sunan Al-Turmudhī* (Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, n.d.), 5/237.

[149] Qs. al-Baqarah [2]: 197. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 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

awal Dhu al-Hijjah. Dengan demikian, pernyataan Shaḥrūr bertentangan dengan hadis tersebut, yang menunjukkan bahwa haji adalah masalah kualitatif dan memakan waktu. Jika ritual haji disajikan dalam ringkasan terperinci dari teks-teks *al-waḥyu al-munazzal*, atau jika disebutkan dalam sunnah nabawy, itu akan menjadi hal yang berbeda.

Kreatifitas ijtihad Shaḥrūr yang disebutkan di atas nampak manusiawi dan logis; Dalam arti bahwa hal itu memperhitungkan penghilangan kesusahan, rasa malu dan ekspansi kepada orang-orang, dan bahwa itu juga memperhitungkan kerinduan orang untuk memenuhi panggilan haji, ironisnya bahwa teks kenabian *qaulan wa fi'lan* menyebutkan sebaliknya. Muhammad Shaḥrūr telah membawa segala yang telah dilakukannya dalam masalah ini; Karena dia tidak mengambil apa yang terbukti dari *al-sunnah al-nabawiyyah* atau *al-sunnah al-rasūliyyah* sesuai namanya, dengan ketekunan dalam mencari pembenaran untuk menolak. Dan penghormatan ini akan menghasilkan pemahaman yang menyimpang atau anomali, mengetahui bahwa peran Sunnah nabi tidak dapat disangkal pada taraf pernyataan secara rinci, khususnya, dan dalam pembatasan apa yang dinyatakan secara umum dalam teks *al-waḥyu al-munazzal*.

Tidak berbeda dengan ijtihad yang didasarkan pada penolakan kewajiban legislatif dari banyak tradisi kenabian, Shaḥrūr juga berusaha untuk menyangkal kewajiban legislatif pada sejumlah surah dan teks-teks al-Qur'an, dengan dalih bahwa mereka berasal dari "kisah-kisah Muhammad," terkecuali untuk saat-saat

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

turunnya nubuat, dan persoalannya hanya terkait dengan logika *'ibrah* dan *'iẓah* saja. Berdasarkan hal tersebut di atas, banyak ayat yang disebutkan dalam Mushaf dan hadis Rasulullah, tetap keberadaannya namun tidak memiliki konsekuensi apapun di luar waktu turun.

2. Implikasi Pembacaan Kisah dalam al-Qur'an dengan Pendekatan Filsafat Sejarah

Pada dasarnya, telah banyak pembacaan terdahulu terkait dengan kisah-kisah dalam al-Qur'an dengan karakteristik yang hampir sama. Penafsiran ayat-ayat kisah yang ada dilakukan menurut urutan al-Qur'an (*tartīb muṣḥafī*) dan bukan menurut urutan wahyu, berkebalikan dengan yang dilakukan al-Jabiri misalnya, yang mencoba menafsirkannya dengan urutan kronologis pewahyuannya. Selain itu, ayat-ayat kisah sering kali ditafsirkan dengan menggunakan berbagai teks dan narasi Israel untuk mengisi kekosongan-kekosongan unsur kisah, terutama pada tingkat pemberian nama pelaku, penentuan tempat dan waktu peristiwa.

Dua model pembacaan kisah tersebut, terlepas dari kekurangannya, selayaknya mendapatkan apresiasi setidaknya dalam hal perhatiannya terhadap ayat-ayat kisah. Karena, jika dilihat dari kebanyakan karya tafsir yang ada, terlihat kurangnya perhatian yang memadai terhadap kisah dalam al-Qur'an dibandingkan ayat-ayat ibadah, muamalah dan sejenisnya, meskipun jumlahnya jauh lebih sedikit dibandingkan dengan ayat-ayat kisah.

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

Pembacaan-pembacaan kisah seperti di atas memunculkan serangkaian hasil yang menghapuskan maksud umum dari dimasukkannya ayat-ayat kisah ke dalam *al-waḥyu al-munazzal*, di antaranya: 1) Menjadikan ayat-ayat kisah bagian dari jenis teks sejarah atau cerita manusia, 2) Tidak adanya penelitian tentang norma dan hukum umum progresif tentang eksistensi manusia, 3) Membebani semantik ayat-ayat kisah dalam al-Qur'an dengan bias sejarah atau doktrinal, dan di lain waktu dengan apa yang terdistorsi dalam asal-usul dan pemisahan.

Kenyataan tersebut di atas, menjadikannya perlu diperkenalkan metode lain untuk membaca ayat-ayat kisah dalam al-Qur'an, membaca dengan alternatif lain, bebas dari kekurangan-kekurangan tersebut di atas, meskipun pada prinsipnya pembacaan dalam bentuk apa pun masih mungkin terselipi oleh kekurangan, tetapi harus ada rasionalitas dan keberanian dalam proposisi; Dengan demikian, pembacaan kontemporer Shaḥrūr menemukan implikasi teoritisnya sebagai alternative pembacaan untuk membaca kembali ayat-ayat kisah dalam al-Qur'an, baik pada tataran metodologi, konsep atau semantik.

Pembacaan kontemporer Muhammad Shaḥrūr terhadap kisah-kisah dalam al-Qur'an dengan pendekatan filsafat sejarah berimplikasi pada kesimpulan bahwa kisah-kisah dalam al-Qur'an adalah peristiwa sejarah (*historical event*), dan ketika Shaḥrūr memasukkannya dalam kategori ayat *mutashābihāt*, hal itu menandakan bahwa kisah-kisah dalam al-Qur'an terbuka untuk ditakwilkan berdasarkan premis-premis ilmiah (*al-araḍiyyāt al-'ilmiyya*). Keberadaan kisah-kisah dalam al-Qur'an

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 peristiwa sejarah (*historical event*) tersebut tidak lantas harus ditemukannya asal-usul bukti sejarah, sejauh mana objektivitas dapat dilakukan, dan lain sebagainya sebagaimana dipahami dalam filsafat sejarah kritis, akan tetapi lebih pada signifikansi hasil dari sejarah kemanusiaan sebagaimana dipahami dalam filsafat sejarah spekulatif. Karena, yang hendak dijawab oleh Shaḥrūr, secara tidak langsung, adalah pertanyaan "apakah sejarah sebagai suatu keseluruhan itu memiliki makna atau tidak?." Sementara dalam pembacaannya, Shaḥrūr sering kali menyinggung tentang pola gerak sejarah dan penggerak sejarah. Hal itu semakin memperkuat asumsi bahwa Shaḥrūr mengikuti aliran filsafat sejarah spekulatif.

Lebih jauh ketika Shaḥrūr memetakan kembali kisah-kisah dalam al-Qur'an dan memunculkan *al-qaṣaṣ al-muḥammadī* sebagai bentuk bagian lain dari kisah-kisah dalam al-Qur'an. Konsep *al-qaṣaṣ al-muḥammadī* tersebut membawa konskuensi yang besar terhadap penafsiran terutama ayat-ayat yang secara spesifik ada keterkaitannya dengan Nabi Muhammad. Dalam artian, *al-qaṣaṣ al-muḥammadī* adalah kisah-kisah yang ada dalam *al-tanzīl al-ḥakīm* dan hanya berlaku pada masa *tanzīl*, ayat-ayatnya historis, "tidak melahirkan hukum syariat" di luar masa Nabi. Seperti yang penulis contohkan sebelumnya tentang jilbab sebagai pakaian perempuan mukminah, karena termasuk dalam *al-qaṣaṣ al-muḥammadī* maka bentuk kewajiban pemberlakuannya terbatas pada periode *tanzīl*. Demikian juga tentang haji, dimana Shaḥrūr lebih terfokus pada kekhususan sebab pada satu ayat, namun fokus pada keumuman lafaz untuk ayat yang lain. Sehingga

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

haji di awal dhū al-ḥijjah hanya berlaku pada masa *tanzīl*, sementara di luar itu bisa dilakukan pada empat bulan *ḥaram* di setiap harinya.

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. Simpulan

Dari seluruh uraian pembahasan pada bab-bab sebelumnya, dan berpijak pada rumusan masalah yang dijawab dalam penelitian ini, disertasi ini menyimpulkan bahwa:

1. Konsep kisah dalam al-Qur'an dalam pandangan Shaḥrūr adalah bagian dari ayat-ayat *mutashābihāt* yang dinamis dan dapat berubah (*al-juz' al-mutaghayyir*) berdasarkan foktor-faktor penyebabnya, sehingga kisah dalam al-Qur'an merupakan peristiwa sejarah (*historical event*) yang terbuka untuk ditakwilkan berdasarkan premis-premis ilmiah (*al-araḍiyyāt al-'ilmiyya*). Kisah-kisah dalam al-Qur'an merupakan sumber untuk mengambil pelajaran dan nasehat yang menghasilkan aturan dan norma, atau sumber arahan dan instruksi yang tidak mengikat secara syariat, dan tidak ada hubungannya dengan ketetapan hukum syariat.
2. Pembacaan kontemporer terhadap kisah-kisah dalam al-Qur'an yang ditawarkan Shaḥrūr adalah dengan pendekatan filsafat sejarah dengan kaidah-kaidah metodologis: a) Pembacaan kisah-kisah dalam al-Qur'an secara khusus/eksklusif, b) Pengungkapan masalah integrasi pengetahuan dan nilai serta menghubungkannya dengan peran wahyu, c)

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

Menghubungkan mukjizat dengan sifat dari pola budaya, serta alasan campur tangan *i'jāz* dalam pergerakan sejarah, d) Mengungkap struktur utama pembentuk kesadaran manusia sepanjang sejarah, dan perbaikan kembali konsep-konsep yang dibangunnya, dan kemudian mengkoreksi kesadaran kolektif manusia melalui tinjauan kritis terhadap sejarah manusia, e) Pemahaman hubungan antara kesadaran manusia itu sendiri, dengan yang lain dan dengan yang sakral, dan kematangan kemampuannya untuk menghasilkan peraturan perundang-undangan melalui kesadaran diri, f) Kesempurnaan peran wahyu tidak hanya merujuk pada penyelesaian tahap kedewasaan manusia, tetapi lebih pada perubahan dalam hubungan antara manusia dan eksistensinya, g) Membaca mukjizat dalam kerangka kemungkinan manusia di masa depan.

3. Pembacaan kisah-kisah dalam al-Qur'an dengan pendekatan filsafat sejarah yang ditawarkan Muḥammad Shaḥrūr berimplikasi pada: a) hakekat kisah-kisah dalam al-Qur'an sebagai peristiwa sejarah, b) keberadaan kisah dalam al-Qur'an adalah untuk *'ibrah* atau '*iẓah*, karenanya adalah hal yang salah apabila melakukan istinbat hukum dari ayat-ayat kisah, c) Ayat-ayat yang bersinggungan dengan Nabi Muḥammad adalah bagian dari kisah dalam al-Qur'an (*al-qaṣaṣ al-*

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

muḥammadī), karenanya harus dipahami berdasarkan kekhususan sebabnya, bukan keumuman lafaznya.

B. Implikasi Teoritis

Kisah-kisah dalam al-Qur'an merupakan tema yang lebih banyak mengambil porsinya dalam al-Qur'an dibandingkan dengan ayat-ayat hukum dan lainnya, namun keberadaannya kurang mendapatkan perhatian mendalam dari para mufassir. Penelitian ini menemukan gagasan baru tentang implikasi pembacaan kisah-kisah dalam al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan filsafat sejarah sebagaimana ditawarkan Muḥammad Shaḥrūr. Implikasi tersebut antara lain: Pertama, kisah-kisah al-Qur'an sebagai fakta atau peristiwa kesejarahan. Dengan demikian, hasil kajian yang pertama ini sejalan dengan pendapat jumhur ulama bahwa kisah-kisah dalam al-Qur'an adalah fakta sejarah, dan karenanya selalu mencoba menyuguhkannya dalam narasi yang utuh meskipun harus mengisinya dengan kisah-kisah israiliyat, dengan mengabaikan maksud dan tujuan penyebutan kisah tersebut. Di sisi lain, penggunaan pendekatan filsafat sejarah terutama filsafat sejarah spekulatif tidak mengharuskan penelusuran atas unsur-unsur kesejarahan, termasuk penanggalan dan tokoh dalam kisah tersebut. Dengan demikian, pendekatan ini menolak usaha sebagian mufassir yang menyuguhkan kisah-kisah al-Qur'an dengan narasi yang utuh dengan meminjam data dari kitab-kitab Israel.

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, model pembacaan kontemporer atas kisah-kisah al-Qur'an dengan mengusung paradigm bahwa wahyu tidak bertentangan dengan sains menunjukkan otentisitas al-Qur'an, termasuk kisah-kisah yang ada di dalamnya. Ketiga, dengan pembacaan kontemporer sebagaimana ditawarkan Muḥammad Shaḥrūr, signifikansi kisah-kisah al-Qur'an bisa selalu aktual sepanjang zaman. Hal ini mengingat bahwa pembacaan dengan menggunakan pendekatan filsafat sejarah mengandaikan adanya pola gerak sejarah, di mana salah satu bentuknya adalah bahwa sejarah akan berulang dengan representasi tokoh dan zaman yang berbeda.

C. Keterbatasan Studi

Keterbatasan penelitian ini adalah, bahwa sepanjang pembacaan penulis, belum ada kajian lain yang membahas tentang pembacaan Muḥammad Shaḥrūr terhadap kisah-kisah dalam al-Qur'an. Karenanya, penelitian ini kurang mampu mengakomodir hal-hal lain terkait objek kajian, termasuk kritik dan pandangan objektif dari sumber lain.

D. Rekomendasi

Beranjak dari keterbatan penelitian tersebut, peneliti merekomendasikan terkait disertasi ini, yaitu:

1. Keterbatasan sumber sekunder sebagai *second opinion*, mengharuskan adanya penelitian lebih lanjut dan mendalam. Karenanya, peneliti

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

merekomendasikan untuk meneliti topik ini dengan memasukkan dan membandingkan para pembaca kisah lainnya yang menggunakan pendekatan yang sama, filsafat sejarah.

2. Kajian atas penafsiran kisah dalam al-Qur’an oleh Muḥammad Shaḥrūr masih terbuka lebar. sehingga penelitian atas kedua tafsir tersebut harus dibatasi pada aspek-aspek tertentu.

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

Abdullah, Taufik. *Ilmu Sejarah dan Historiografi*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1985.

Alfian, Teuku Ibrahim. "Tentang Metodologi Sejarah." In *Dari Abad dan Hikayat sampai Sejarah Kritis*, diedit oleh Teuku Ibrahim Alfian dan Et.al. Yogyakarta: Gajah Mada University, 1987.

Ali, R. Moh. *Pengantar Ilmu Sejarah Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2012.

Ankersmit, F.R. *Refleksi tentang Sejarah; Pendapat-pendapat Modern tentang Filsafat Sejarah*. Diterjemahkan oleh Dick Hartoko. Jakarta: Gramedia, 1987.

Anwar, Rosihon. *Ilmu Tafsir*. Bandung: Pustaka Setia, 2005.

Ardiansyah. "Konsep as-Sunnah dalam Perspektif Muḥammad Shaḥrūr." *MIQOT* XXXIII (2019).

Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*. Jakarta: Rineka Cipa, 1990.

Aseri, Akh. Fauzi, M. Zainal Abidin, dan Wardani. "Kesinambungan dan Perubahan dalam Pemikiran Tentang Asbâb Al-Nuzûl Kontemporer." *Tashwir* 2, no. 3 (2014): 1–24.

Asshiddiqi, Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu-ilmu al-Qur'an*. Jakarta: Bulan Bintang, 1990.

Badawi, Ahmad. *Min Balaghah Al-Quran*. Kairo: Dār al-Nahḍah al-Miṣr, 1950.

Bakker, Anton, dan Achmad Charis Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.

Batchelor, Daud Abdul-Fattah. "Adam and Eve's Origin: A Theory Harmonising Scientific Evidence with the Qur'anic Text." *Theology and Science* 15, no. 4 (Oktober 2, 2017): 490–508. https://doi.org/10.1080/14746700.2017.1369762.

Carr, David. "Philosophy of History." *Encyclopedia of Phylosophy*. Thompson & Gale, 2006.

Dagun, Save M. *Filsafat Eksistensialisme*. Jakarta: Rineka Cipa, 1990.

Dahlan, Abd Rahman. *Kaidah-kaidah Penafsiran al-Qur'an*. Bandung: Mizan,

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

1997.

Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahan*. Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1989.

Dray, W.H. *Philosophy of History*. 2 ed. NJ: Continuum, 1993.

Faizin, Faizin. "Kisah Al-Qur'an dalam Tinjauan Sains (Studi atas Serial Tafsir Ilmi Kementerian Agama RI)." *al-Quds* 4, no. 1 (2020): 77–96.

Fanani, Muhyar. *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*. Yogyakarta: LKiS Printing Cemerlang, 2010.

Fatoohi, Louay, dan Shetha Dargazelli (al). *Sejarah Bangsa Israel dalam Bible dan al-Qur'an*. Diterjemahkan oleh Munir A. Mu'in. Bandung: Mizania, 2007.

Furchan, Arief, dan Agus Maimun. *Studi Tokoh: Metode Penelitian Mengenai Tokoh*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Gazalba, Sidi. *Pengantar Sejarah Sebagai Ilmu*. Jakarta: Bhratara Karya Aksara, 1981.

Ghazali (al), Muhammad. *al-Mahāwir al-Khamsah li al-Qur'ān al-Karīm*. Dār al-Shurūq, n.d.

Goldziher, Ignaz. *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī*. Mesir: Maktabah al-Khanji, 1992.

Habibullah. "Urgensi Kisah dalam al-Qur'an." Diakses September 18, 2019. http://edumuslim.org.

Hanafi, A. *Segi-segi Kesusastraan pada Kisah-kisah Al Qur'an*. Jakarta: Pustaka Alhusna, 1984.

Hasbullah, Moeflih, dan Dedi Supriyadi. *Filsafat Sejarah*. Bandung: Pustaka Setia, 2012.

Hegel, G.W.F. *Filsafat Sejarah*. Diterjemahkan oleh Cuk Ananta Wijaya. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Hifni (al), Abdul Munʻīm. *Mawsūʻah al-Furuq wa al-Jamāʻah wa al-Madzāhib al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār Rashād, 1993.

Jābirī (al), Muḥammad ʿĀbid. *Bunyah al-'Aql al-'Arabī; Dirāsah Tahlīliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah li Tsaqāfah al-Arabiyyah*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, 1991.

———. *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm; al-Juz' al-Awwal fī al-Ta'rīf bi al-Qur'ān*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, 2006.

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

Kartono, Kartini. *Pengantar Metodologi Riset Sosial*. Bandung: Penerbit Mandar Maju, 1990.

Khalafullah, Muhammad Ahmad. *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra dan Moralitas dalam Kisah-kisah al-Qur'an*. Diterjemahkan oleh Zuhairi Misrawi dan Anis Maftukhin. Jakarta: Paramadina, 2002.

Khasan, Moh. *Rekonstruksi Fiqh Perempuan; Telaah terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur*. Semarang: AKFI media, n.d.

Khaṭīb (al), ʻAbd al-Karīm. *Al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī fī Mantūqihi wa-Mafhūmihi*. al-Qāhirah: Dār al-Maʻarifah, 1964.

Khoiri, M. Alim. *Fiqih Busana : Telaah Kritis Pemikiran Muhammad Syahrur*. Yogyakarta: Kalimedia, 2016.

Khudhari (al), Zaenab. *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*. Bandung: Pustaka, 1987.

Kitishat, Amal Riyadh. "Contemporary Theoretical Insights of the Qur'anic Stories: A Case Study of the Narrative Elements in the Holly Qur'an." *Journal of Islamic Studies and Culture* 4, no. 2 (Desember 1, 2016): 95–100.

Kuntowijoyo. *Pengantar Ilmu Sejarah*. Yogyakarta: Bentang Pustaka, 1995.

Lapidus, Ira M. *Sejarah Umat Islam III*. Jakarta: Raja Grafindo, 1999.

Lemon, M.C. *Philosophy of History: A Guide for Students*. London: Routledge, 2003.

Ma'rifat, Muhammad Hadi. *Kisah-kisah al-Quran Antara Fakta & Metafora*. Diterjemahkan oleh Azam Bahtiar. Citra, 2013.

Manẓūr, Ibn. *Lisān al-'Arab*. V. Beirut: Dār Ṣādir, n.d.

Masturi, M. *Pendekatan Agama dalam Filsafat Sejarah*. Yogyakarta: Nur Cahaya, 1982.

Mastury, Muhammad. "Filsafat Sejarah." *al-Jami'ah*, no. 30 (2008): 54–78.

Mohadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996.

Mubarok, Ahmad Zaki. *Pendekatan Strukturalisme Linguistik: Dalam Tafsir al-Qur"an Kontemporer "ala" Muhammad Syahrur*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007.

Munajjid, Mahir. *al-Isykaliyya al-Manhajiyya fi "Al-Kitab wa al-Qur'an."* Beirut: Dār al-Fikr, 1994.

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

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

Mutahhari, Murtaza. *Social and Historical Change: An Islamic Perspective*. Berkeley: Mizan Press, 1986.

Naqrah, Al-Tahāmī. *Sīkulūjiyyah al-Qiṣṣah fi al-Qur'ān*. Tunis: al-Shirkah al-Tūnisiyyah li al-Tauzī', 1971.

Qaṭṭān (al), Mannā' Khalīl. *Mabāhith fi 'Ulum al-Qur'ān*. 6th ed. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1978.

Quṭb, Sayyid. *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2004.

Rāzī (al), Al-Fakhr al-Dīn. *al-Tafsīr al-Kabīr*. Teheran: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, n.d.

Ṣāliḥ, Ṣubḥī. *Mabāḥith fī 'ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, 1997.

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

Samsudin, Sahiron. *Studi Al-Quran Kontemporer: Metode Intratekstualitas Muhammad Syahrur dalam Penafsiran al-Quran*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.

———. "The Qur'ān in Syiria: Muḥammad Shaḥrūr's Inner-Qur'anic Exegetical Method." In *Coming Term with Qur'ān*, 367–383. New Jersey: IPI, 2008.

Shaḥrūr, Muḥammad. *al-Dīn wa al-Sulṭah: Qirā'ah Mu'āṣirah lil-Ḥākimīyah*. Beirut: Dār al-Sāqī, 2018.

———. *al-Islām wa-al-Īmān : Manẓūmāt al-Qiyām*. Damaskus: al-Ahālī, 1996.

———. *al-Kitāb wa-al-Qur'ān, Qirā'ah Mu'āṣirah*. Damaskus: Al-Ahālī, 1994.

———. *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah*. Beirut: Mu'assasah al-Dirāsah al-Fikriyyah al-Mu'āṣirah, 2010.

———. *al-Sunnah al-Rasūliyah wa al-Sunnah al-Nabawiyah*. Dār al-Sāqā, n.d.

———. *Dasar dan Prinsip Hermeneutika Al-Quran Kontemporer*. Diterjemahkan oleh Sahiron Samsudin. Yogyakarta: Penerbit elSAQ Press, 2004.

———. *Dirāsāt Islāmīyah Mu'āṣirah fī al-Dawlah wa al-Mujtama'*. Damaskus: Al-Ahālī, 1996.

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

———. *Epistemologi Qurani: Tafsir Kontemporer Ayat-ayat al-Quran Berbasis Materialisme-Dialektika-Historis*. Diterjemahkan oleh M. Firdaus. Bandung: Marjan, 2015.

———. *Naḥw Uṣūl Jadīdah li-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: al-Ahālī lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa al-Tawzī', 2000.

———. *Tajfīf Manābi' al-Irhāb*. Damaskus: Al-ahālī, 2008.

———. "The Divine Text Pluralisme in Muslim Society." Diakses Agustus 12, 2020. http:/www.moslem.org/shahroor.htm.

Sharqawi (al), Effat. *Filsafat Kebudayaan Islam*. Diterjemahkan oleh Ahmad Rofi' Usmani. Bandung: Pustaka, 1986.

Shaukat, Maḥmūd Ḥamīd. *Al-Fann al-Qashshiy fī al-Adab al-Mishriy al-Ḥadīth*. Kairo: Dār al-Fikr, 1956.

Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir : Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati, 2015.

Siddiqi, Mazheruddin. *The Qur'anic Concept of History*. Virginia: Central Institute of Islamic research, 1965.

Suryanegara, Ahmad Mansur. *Menemukan Sejarah*. Bandung: Mizan, 1995.

Suyūṭī (al), Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān bin Abiī Bakr. *Asbāb al-Nuzūl lil-Suyūṭī*. Kairo: Maktabat Nuṣayr, 1983.

Syari'ati, Ali. *Tugas Cendekiawan Muslim*. Diterjemahkan oleh Amin Rais. Jakarta: Rajawali, 1982.

Tholfsen, Trygve R. *Historical Thinking: an Introduction*. New York: Harper & Row, 1967.

Turmudhī (al), Muḥammad bin 'Īsā. *Sunan al-Turmudhī*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, n.d.

Zarkashī (al), Badr al-Din Muḥammad bin 'Abdullāh. *Al-Burhān fi Ulūm al-Qur'ān*. I. Kairo: Maktabah Dār al-Turāth, n.d.

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