EPISTEMOLOGI PENAFSIRAN AYAT-AYAT AHKAM

Analisis Komparasi: Muhammad Ali as-Shabuni dan Muhammad Syahrur

Abstract: Tulisan ini tentang struktur dasar epistemology tafsir ayat-ayat ahkam Muhammad Ali as-shabuni dan Muhammad Syahrur dengan menggunakan pendekatan epistemik dengan metode perbandingan epistemologi penafsiran. Dalam konteks ini penulis menyimpulkan bahwa Muhammad Ali as-Shabuni termasuk Mufassir era kontemporer yang pola pemikirannya "*episteme skolastik*" Sedangkan Muhammad Syahrur termasuk kategori "episteme modern". Dari segi metode penafsiran as-shabuni memadukan antara sistematika model lama dan sistematika modern yang menerapkan metode analisis (*tahlili*). Sedangkan Syahrur dalam menafsirkan al-Qur'an menggu–nakan dua metode pokok. *Pertama,* metode ijtihad yang diaplikasikan untuk ayat-ayat *muhkamat* (ayat-ayat hukum) dengan pendekatan "teori batas" *(nazhariyyah al-hudud). Kedua,* metode hermeneutika, *ta'wil, tartil dan scientific approach.*

Tolak ukuran kebenaran tafsir menurut as-Shabuni adalah kebenaran *apriori teologis* dimana penafsiran dianggap benar sejauh penafsirannya tidak bertentangan dengan kebenaran teks suci (wahyu) secara tekstual. Adapun tolok ukur kebenaran tafsir menurut as-Syahrur adalah: *Pertama,* bersifat koherensi. Artinya, tafsir dikatakan benar sejauh ada konsistensi logis-filosofis antara proposisi-proposisi yang dinyatakannya. *Kedua,* bersifat korespon–densi. Artinya, produk penafsiran harus sesuai dengan Kenyataan empiris di lapangan. Kebenaran tidak hanya pada dataran idealis-metafisis, tetapi harus realistis-empiris. *Ketiga,* pragmatis. Artinya, produk penafsiran dianggap benar selagi secara fungsional dapat menjadi solusi alter–natif bagi pemecahan problem sosial keagamaan.

Junaedi

FTK UIN Sunan Ampel Surabaya

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

Pendahuluan

Al-Qur'an adalah sumber rujukan paling pertama dan utama dalam ajaran Islam. Hakikat al-Qur'an diturunkan adalah untuk menjadi acuan moral secara universal bagi umat manusia. Meskipun al-Qur'an diturunkan di tanah Arab dan berbahasa Arab, kandungan (*content*) al-Qur'an tidak dimaksudkan hanya untuk orang-orang Arab secara parsial melainkan untuk seluruh umat manusia dimuka bumi (*universalism*). Hal ini menunjukkan bahwa al-Qur'an memiliki sifat kontekstualitas yang amat kental yang dimaksudkan sebagai respons intelektual atas prinsip universalismenya, agar segala hal tidak jatuh menjadi serba absolutisme.[1] Hal ini sejalan dengan proses diturunkannya al-Qur'an secara berangsur, yakni dimaksudkan menunjukkan tingkat kearifan dan kebesaran Tuhan, sekaligus membuktikan bahwa pewahyuan total pada satu waktu sekaligus adalah mustahil karena bertentangan dengan fitrah manusia sebagai makhluk *dhaif.*

Cita-cita Islam untuk mewujudkan satu umat yang hidup dalam kerukunan, bersatu, bersandar dalam kebersamaan, bermusyawarah yang berasaskan persamaan, keadilan dan kebenaran, saling memberi nasihat, saling tolong menolong dan ajaran-ajaran moral yang lain, ternyata terlihat dalam lintasan sejarah umat Islam setelah Nabi wafat belum terwujud, bahkan menjadi umat yang terpecah, bertengkar, bermusuhan dan bahkan saling membunuh antara umat Islam.[2]

Situasi tersebut terus berlanjut sampai saat ini diberbagai belahan dunia yang mayoritas Muslim, hal ini disebabkan karena terlalu sedikit orang Islam yang mampu membebaskan diri dari fanatisme aliran dan golongan. Kenyataan ini menyebabkan kebanyakan beranggapan bahwa aliran dan golongannya saja yang benar dan sah (*truth claim*) karena sesuai dengan al-Qur'an dan al-Sunnah, sedangkan yang lain salah dan sesat. Hal itu mengakibatkan anggapan bahwa untuk mempertahankan dan menyebarluaskan keyakinan mereka, muncul berbagai kejahatan kemanusiaan yang amat dikutuk oleh agama itu sendiri.

Berdasarkan uraian di atas nampak bahwa anggapan tentang aliran dan golongan tertentu benar dan sah (*truth claim*) karena sesuai dengan al-Qur'an dan al-Sunnah, sedangkan yang lain salah dan sesat dapat diminimalisir dengan baik dengan mengetahui latar belakng persoalan yang timbul. Oleh karena itu, langkah yang harus dilakukan untuk mewujudkan cita-cita Islam yang mulia yaitu menjadi agama yang *rahmatan lil 'ālamin*, sekaligus meminimalisir terjadinya kejahatan-kejahatan kemanusiaan yang mengatasnamakan agama, maka kajian tafsir ayat-ayat popular yang sering menjadi titik tolak perbedaan perlu dikaji ulang dari penafsiran yang tekstual-literer sampai kepada penafsiran yang lebih kontekstual-dialogis diperlukan sebagai landasan dalam mencari terobosan baru dalam menafsirkan ayat-ayat hukum kemasyarakatan yang dianggap muhkamat, yang sering dijadikan sebagai landasan naqli secara rigid dalam penerapan syari'ah Islam.

Di era kontemporer sekarang ini tatkala Islam tersebar luas di wilayah-wilayah yang tak berbatas, berbaur menyatu dengan beraneka tradisi yang menjadi ciri khas masing-masing wilayah, maka tak terbendung kemu'jizatan al-Qur'an muncul dengan menampakkan

[1] Umar Shihab, *Kontektualitas al-Qur'an:Kajian Tematik atas Ayat-Ayat Hukum dalam al-Qur'an* (Jakarta: Penamadani, 2005), hlm.23.

[2] Nourouzzaman Shiddiqi, *Jeram-Jeram Peradaban Muslim* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar: 1996), hlm.164.

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

perbedaan-perbedaan pada masalah-masalah yang aktual pada masyarakat dimana al-Qur'an menjadi rujukan utamanya. Dalam dunia ekonomi dimana bank menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari kehidupan masyarakat kontemporer timbul perselisihan pendapat. "Apakah bunga bank termasuk riba yang diharamkan?". Sesuai dengan dilalah al-Qur'an *Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan". (Ali Imran: 3: 130)*

Di dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa Allah mengharamkan riba, di sisi lain dalam realitas kehidupan berbangsa dan bernegara bank adalah menjadi keniscayaan salah satu pilar perekonomian masyarakat yang vital. Masyarakat luas tidak bisa terlepas dari pemanfa'atannya baik secara langsung maupun tidak. Sehingga timbul perbedaan sesungguhnya riba yang bagaimana yang dimaksud dalam ayat al-Qur'an tersebut? Setelah mereka menyepakati haramnya riba sesuai dengan dzahiriyah ayat al-Qur'an.

Juga ketika perempuan kedudukannya disejajarkan dengan laki-laki dan mendapat kesempatan yang sama dalam semua aspek kehidupan, isu gender menjadi senjata yang mematikan bagi kritikus Islam dari luar untuk mendiskriditkan Islam. Maka timbul perbedaan-perbedaan pendapat diseputar kasus waris, poligami, dan juga pakaian wanita.

Ayat-ayat tersebut secara khusus telah dibicarakan dalam al-Qur'an dengan spesifikasi asbab nuzul setiap ayat, sehingga sesuai dzahiriah ayat lebih cenderung kepada ajaran perbaikan dari kondisi sosiokultur masyarakat saat itu, dimana ketidakadilan dan kejahatan kemanusiaan merajalela, ayat-ayat tersebut telah mewujudkan *maqasid syari'ah*-nya. Namun disisi lain sesuai dengan tabiat al-Qur'an itu sendiri sebagai wujud dari ke-Esaan Tuhan pada ayat-ayat lain tersirat makna pluralitas dan kesetaraan gender. Dua sisi yang berbeda dalam satu pengakuan, masing-masing memiliki pengikut dan pendukung yang fanatik dengan alasan dan hujjahnya masing-masing. Kelompok pertama telah didukung oleh para fuqaha dan mufassir ayat-ayat ahkam yang telah terdokumentasikan selama berabad-abad dalam berbagai kitab fiqih Islam dan kitab Tafsir, seperti tafsir الجامع لآحكام القران, karya al-Qurthubi, آحكام القران, karya Ibnu al-'Arabi, القران آحكام karya Jahshosh dan tafsir تفسيرأيات القران karya dari Ali al-Sayis.

Demikian pula Ali Al-Shabuni seorang mufassir ayat-ayat ahkam kontemporer menulis kitab tafsir البيان روائع لآحكام القران yang telah diakui metode bahasannya lebih sitematis dari mufassir sebelumnya, namun dari sisi produk penafsirannya tidak berbeda dari mufassir ayat ahkam sebelumnya karena hampir di dalamnya merupakan tarjih dan diskripsi dari kitab-kitab tafsir yang menjadi rujukannya. Ia juga dalam menafsirkan ayat-ayat ahkam yang menjadi isu kontemporer seperti; ayat-ayat riba, poligami, waris dan pakaian wanita hampir tidak ada perbedaan sesuai dengan zahiriyahnya ayat, karena paradigma yang digunakan dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut dengan menggunakan paradigma ayat-ayat muhkam bukan yang mutasyabih, dan yang qath'i bukan yang mengandung sisi historis yang tidak menerima takwil dan semacamnya.

Disisi lain Syahrur memandang al-Qur'an sebagai *kainunah (the being)* karena ia berasal dari Dzat yang maha mutlak

digilib.uinsby.ac.id 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), maka secara otomatis Alquran pun bersifat mutlak, *taken for granted*, dan tidak dapat diganggu gugat. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam Al-Quran QS. 15: 9 dan QS. 21: 107 yang menyata–kan bahwa Alkitab bersifat universal dan dipelihara oleh Allah sehingga senantiasa bersifat *shalihun likulli zaman wal makan*. Tetapi sebagai petunjuk untuk umat manusia, Al-quran tidak bisa lepas dari sosial-budaya masyarakat ketika Al-quran diturunkan.[3]

Solusi yang ditawarkan Syahrur da–lam menafsirkan al-Qur'an adalah de–ngan "teori hudūd" (bentuk jamak dari kata had) yang secara *lughowi* berarti batas dalam memahami ayat-ayat a1-Qur' an dengan definisi yang sama sekali ber–beda dengan mufassir-mufassir dan fuqaha terdahalu.

Uraian di atas mengilhami peneliti untuk menganalisis paradigma epistemik dua model Mufassir yang berseberangan antara Muhammad Ali Al-Shabuni de–ngan paradigma tekstual-literer dan Mu–hammad Syahrur dengan paradigma kontekstual-dialogis pada ayat-ayat ah–kam. Hal inilah peneliti coba untuk mengkomparasikan keduanya dengan pendekatan epistemik, agar tidak terjebak pada legitimasi dan justifikasi salah satu dari dua obyek kajian.

Penelitian ini urgen mengingat keba–nyakan klaim kebenaran dari masing-masing aliran yang sama-sama berargu–men dengan kebenaran al-Qur'an sering menimbulkan pelanggaran terhadap ni–lai-nilai kemanusiaan yang amat dijun–jung tinggi ajaran al-Qur'an sehingga nilai-nilai ideal yang dicita-citakan al-Qur'an kian jauh dari jangkauan.

[3] http://www.nu-uk.org/modules.php?name=News&file=article&sid=107

Sumber Penafsiran

Formulasi *episteme* al-Shabuni meski–pun hidup pada era kontemporer namun identik dengan tradisi keilmuan Islam klasik. Dalam kasus jilbab misalnya yang sesungguhnya termasuk kategori social budaya ia mentransendensikan ajaran Islam tersebut.[4] Akibatnya produk-pro–duk penafsirannya seperti jilbab yang merupakan praktek hukum yang didasar-kan pada dialektika sosial al-Quran dengan kebudayaan lokal menjadi "jilbab tasyri". Riba yang dalam al-Qur'an disebutkan *"adh'afan mudloafatan"* diki–yaskan dengan haramnya hamar yang sedikit banyaknya mutlak haram, ayat-ayat waris yang menurut sebagian pen–dapat merupakan ayat yang mengandung unsur historis karena terkait erat dengan budaya Arab sa'at al-Qur'an diturunkan dianggap ayat muhkam yang harus dija–lankan apa adanya tanpa ada interpretasi meskipun tempat pelaksanaannya di tempat yang budayanya berbeda dengan budaya Arab. Juga pada kasus dalam menafsirkan ayat poligami yang membo–lehkan dan melonggarkan tanpa persya–ratan yang ketat sebagaimana yang dila–kukan oleh para mufassir kontemporer.

Dari kasus-kasus penafsiran tersebut terlihat pada karakteristik umum *episte–me* keilmuan yang dibangun al-Shabuni merupakan dominasi *apriori teologis*, se–hingga rekonstruksi sejarah fakta-fakta

[4] Mohammad Arkoun, *Pemikiran Arab Klasik*, terj. Yudian W. Asmin (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 17. Mohammed Arkoun merasa kesulitan dalam menentukan batas-batas kronologis secara tepat periode pemikiran Islam klasik ini. Menurut Arkoun, sistem doktrinal sebenarnya sudah mulai tampak sejak awal tahun 850 M, namun karya-karya intelektual Islam yang lahir antara periode tahun 900 M - 950 M merupakan suatu bukti munculnya formulasi *episteme* keilmuan Islam. Pada saat itu tradisi pemikiran Islam mulai melewati tahap penelitian bebas dan terbuka menuju tahap pemikiran yang menjadi karakteristik madzhab-madzhab periode

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

diperkenankan hanya sejauh tidak ber–tentangan dengan tekstualitas kebenaran suci (wahyu).[5] Dominasi ini tampak pada pe–nafsiran al-Shabuni yang merupakan upaya idealisasi masa Nabi. Al-Shabuni berkeyakinan bahwa seluruh kebenaran ajaran Islam telah ditafsirkan secara ideal oleh generasi pertama (sahabat) yang menonjol, kemudian dikumpulkan secara jujur dan ditransmisikan secara tepat oleh tabi' in dan seakan dengan munculnya para imam-imam madzhab maka sem–purnalah sudah dan tertutuplah pintu Ijtihad hingga akhir zaman.

Dari pernyataan diatas dapat disim–pulkan bahwa yang menjadi sumber uta–ma dalam penafsirannya adalah al-Qur'an secara tekstual dan al-Hadis se–suai persi sunni yang menjadi madzhab dan alirannya yang telah dihimpun oleh mufassirun, muhaditsin dan kitab-kitab fiqh imam empat madzhab.

Ciri lain yang menonjol dari kelom–pok ini adalah bersifat intoleran dan memaksakan pendapatnya, karena hanya pendapatnyalah yang benar sebagaimana ungkapan al-Shabuni: *"…Suatu ajakan baru dan bid'ah modern dari orang-orang yang mendakwahkan dirinya berilmu dan berkemampuan berijtihad yang berkeinginan mengukuhkan pendapat-pendapatnya yang baru dan modern bahwa mereka bisa me–nandingi imam-imam mujtahidin..."*

Adapun Syahrur dalam penafsiran al-Qur'an menawarkan epistemologi ba–ru. Ia beranggapan bahwa sumber penge–tahuan adalah akal dan realitas (kemanu–siaan dan kealaman), dan teks.[6] Ini dapat dimaklumi, karena Syahrur disamping seorang Muslim yang mengakui kewah–yuan Alquran, ia juga seorang insinyur yang setiap hari bergelut dengan dunia empiris kealaman. Sehingga menurutnya manusia dengan akalnya memiliki poten–si untuk menggunakan kecerdasannya, sedangkan alam semesta mempunyai ta–biat bergerak dan berubah (*thabi'ah hanifiyyah mutaghayyirah).*

Penggunaan akal sebagai sumber pe–ngetahuan jelas terlihat dalam argumen-argumen Syahrur tentang persoalan asal-muasal hukum,[7] *ke-hudud-an* syariat Mu–hammad,[8] kematangan-kemanusiaan Muhammad,[9] penggunaan sistem penge–tahuan modern dalam penciptaan hu–kum,[10] dan argumentasi kemaslahatan sosial.[11] Semua argumentasi itu menun–jukkan sifat logis dan rasional. Akal me–miliki peran vital dalam seluruh argu–mentasi usul fikih. Syahrur ingin mene–gaskan bahwa dalam hukum Islam segalanya harus rasional.

Pandangan Syahrur tentang akal se–bagai sumber pengetahuan ini, tidak bisa dipisahkan dari pemikiran epistemo–loginya bahwa akal manusia mampu memberikan pengetahuan, sebagaimana yang ia tulis dalam *magnum opus-Nya* bahwa "... akal manusia mampu mema–

[5] Mohammed Arkoun, *Pemikiran Arab…*, hlm. 23

[6] Dari tulisan-tulisan Syahrur disimpulkan bahwa Syahrur menjadikan teks sebagai sumber pengetahuan. Bagi Syahrur, teks Alquran tidak termasuk turats. Ia bukan ciptaan umat manusia. Ia adalah ciptaan Allah, sebagaimana alam dan akal manusia. Oleh karena itu ia adalah sumber pengetahuan. Umat manusia harus kembali padanya, bila ingin mendapatkan kebenaran yang meya–kinkan. Syahrur, "The Devine Text and Pluralisme in Muslim Societies", dalam Internet Website: http://www.quran.org/shahroor.htm,

[7] Syahrur, *Naẖwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqhi al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah, al-Waṣiyyah, al-Irth, al-Qiwamah, al-Ta'addudiyyah,al-Libās,* (Damaskus: al-Ahālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi), 2000. hlm. 151.

[8] Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qira'āh Mu'āṣirah,* (Damaskus: al-Ahālī li al-Nashr wa al-Tawzī'), 1992. hlm. 580.

[9] Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an.*,hlm. *578-9*

[10] Syahrur, *Dirāsah Islāmiyyah Mu'āṣirah fi al-Daulah wa al-Mujtama* (Damaskus: al-Ahālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1994) hlm. 183.

[11] Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an.,hlm., 474-5;* Syahrur, *Dirosah Islamiyyah Mu"ashirah.*, hlm.202.

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

hami dan mengetahui alam dan tidak ada batas henti bagi akal manusia untuk me–ngetahuinya. Pengetahuan manusia itu berkesinambungan dan berkaitan dengan tingkat perkembangan ilmu yang dicapai pada masa tertentu".[12]

Di samping akal, Syahrur juga men–jadikan realitas (kealaman dan kemanu–siaan) sebagai sumber pengetahuan da–lam ilmu usul fikih. Penggunaan realitas sebagai sumber pengetahuan dalam sya–ri'ah terlihat dalam pemikirannya tentang keniscayaan penggunaan ilmu pengeta–huan modern dalam memahami ayat-ayat hukum dan dilibatkannya semua ilmu–wan dalam proses ijtihad.[13]

Sedangkan pandangan Syahrur ten–tang teks sebagai sumber pengetahuan, terlihat pada konsepsinya tentang ayat-ayat *muhkamat* sebagai sumber hukum. Dalam *al-Kitab wa al-Qur'an,* Syahrur mendefinisikan ayat-ayat *muhkamat* sebagai bagian dari *al-Kitab* yang berupa sekumpulan hukum-hukum yang datang pada Nabi Muhammad yang berisi kaidah perilaku manusia (berkaitan de–ngan persoalan halal-haram), batasan-batasan *(hudud),* baik yang berupa ibadah, muamalah, maupun akhlak.[14] Ini artinya, Syahrur meyakini bahwa dalam ayat *muhkamat* terdapat pengetahuan yang harus diindahkan. Dengan demikian, ayat dianggap mengandung pengetahuan hu–kum. Ketika menjadikan teks sebagai sumber pengetahuan, terdapat ciri khu–sus yang dimiliki Syahrur. Bila al-Shabuni menerapkan sumber hukum Islam seba–gaimana pendapat-pendapat seperti asy-Syafii, Hambali, Maliki, Abu Hanifah, al-Ghazali, dan Abu Ishaq asy-Syathibi, juga memasukkan Alquran, sunah, dan ijma' dalam kategori teks yang bisa diper–gunakan sebagai sumber pengetahuan, Syahrur menganggap hanya Alquran sa–jalah yang dapat disebut teks. Apa yang di luar Alquran hanya merupakan hasil interpretasi atas Alquran dan tidak layak sebagai sumber pengetahuan. [15]

Ketiga sumber pengetahuan dalam hukum Islam di atas, oleh Syahrur tidak diposisikan secara bertingkat, tapi setara dan harus dipergunakan secara dialektis. Syahrur mengatakan bahwa hasil dialek–tika antara akal, realitas (kemanusiaan dan kealaman), dan *hudud* Allah itulah hakekat hukum Islam. Dalam pandangan Syahrur, tak ada kontradiksi antara apa yang datang dalam Alquran dan apa yang ada dalam filsafat yang merupakan induk ilmu pengetahuan.[16] Tak ada kon–tradiksi antara wahyu dan akal. Tak ada kontradiksi antara wahyu dan rasio–nalitas hukum.[17]

Posisi Syahrur pada pembahasan ke–dua dalam epistemology yakni pembaha–san tentang hakekat pengetahuan berco–rak *rasional-empirisistik*, Syahrur sangat jelas menolak argumentasi yang non-ra–sional dan non-empiris, apalagi metafisik. Dengan demikian, dalam kaca mata Syahrur, ilmu usul fikih adalah ilmu yang hanya mengakui fakta-fakta rasional-argumentatif dan fakta empiris. Argu–mentasi yang bertumpu pada aspek me–tafisik, sulit diterima oleh akal.

Metode Penafsiran

Al-Shabuni memadukan antara siste–matika model lama dan sistematika mo–dern (10 langkah secara runtut) dengan menerapkan metode analisa (tahlili), yang

[12] *Ibid*

[13] Syahrur, *al-Kitab wa al-Our'an.*, hlm. 583.

[14] Ibid, 55, 158,445.

[15] Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an.*, hlm.36.

[16] Ibid. Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an*., hlm.36

[17] 'M. `Abid al-Jabiri, *al- Aql al- Siayasi al- Arabi* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-`Arabi. 1991), 116-9.

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

dijabarkan dalam 10 (sepuluh) langkah operasional dalam penafsiran. Secara kronologis langkah-langkah tersebut:[18]

1. Uraian secara *lafdi* (lafal), dengan berpegang pada pandangan ahli-ahli tafsir dan ahli-ahli bahasa.
2. Arti global (*mujmal*) bagi ayat-ayat yang ditafsirkan, meski tanpa sumber yang jelas.
3. Pemaparan *sabab al-nuzul* jika ada, dalam rangka menjelaskan konteks historis, sebagaimana yang pernah dinyatakan oleh al-Suyuti, al-Zarqani, dan Manna al-Qattan dalam kar–yanya masing-masing.
4. Melakukan korelasional *(munasabah)* antar ayat dan surat, sebelum dan se–sudahnya.
5. Tinjauan dari aspek bacaan-bacaan (*qira'ah*), secara selektif dipilih yang mutawatir.
6. Pembahasan dari segi gramatika bahasa (*Nahwu-Saraf*) dan *I'rab* de–ngan jelas dan ringkas.
7. Penafsiran ayat, yang meliputi segi rahasia-rahasianya (*asrar*), faedah-faedahnya (*fawa'id*), dari segi ilmu sastra (*balaghah*), dan detail-detail ilmiahnya (*lataif*).
8. Pengungkapan kandungan hukum-hukum syar'i, disertai dalil-dalil fuqaha, dengan melakukan upaya *tarjih* di antara argumen-argumen mereka.
9. Kesimpulan *(khulasah)* yang ringkas.
10. Penutup pembahasan, dengan me–nampilkan segi *Hikmah al-Tasyri* ter–hadap ayat-ayat yang dibahas (di–tafsirkan).

Memang, pada awalnya, sepuluh langkah kerja penafsiran yang ditempuh al-Shabuni dalam karya pertamanya, yakni *Tafsir Ayat al-Ahkam,* dan pada masa-masa berikutnya, sangat mempe–ngaruhi pola tulisan karya-karya sesu–dahnya, yang tidak berbeda jauh dari langkah-langkah metodologis tersebut. Hanya saja, kerangka kerja *(framework)* sepuluh tahapan tersebut, selain dalam kitab *Tafsir Ayat al-Ahkam,* digunakan secara praktis dan ringkas. Berbeda dengan penggunaannya di kitab *Tafsir Ayat Ahkam,* yang digunakan secara rinci dan menyeluruh, di mana sepuluh lang–kah itu digunakan sebagai sub-judul da–lam menerangkan ayat-ayat hukum yang ada karena lebih memudahkan ketika digunakan untuk perkuliahan.

Selain itu, karya-karya al-Shabuni se–lalu diperkaya dengan literatur dari para pemikir muslim yang terdahulu. Sebab al-Shabuni dalam setiap karyanya selalu mencoba memadukan pemikiran ulama tafsir *(mufassirun),* baik dari kalangan *mu–taqaddimin* maupun *muta'akhkhirin* yang sealiran dengannya. Dengan demikian dapat ditarik pemahaman, bahwa secara mendasar, paling tidak dari aspek siste–matika dan sajian formalnya, pemikiran al-Shabuni memiliki corak *salafi,* model aliran salaf, dengan modifikasi yang ber–nuansa modern dengan menggunakan sepuluh langkah di atas. Namun secara umum, pemikiran al-Shabuni belum ada perubahan secara mendasar dan repre–sentatif, karena belum terlihat jelas titik-titik perbedaan yang signifikan dan fun–damental dengan mayoritas ulama salaf pada umumnya. Hanya saja dalam me–mahami hal-hal yang gaib *(eskatologi)*-bersifat keakhiratan-mengalami sedikit perbedaan. Misalnya, kajian tentang *al-wa'd al-ukhrawi* (janji keakhiratan). Dalam hal ini al-Shabuni melihat, bahwa janji-

[18]Lihat lebih jauh dalam Muqaddimah Muhammad Ali al-Shabuni untuk kitabnya, *Rawai' al-Bayan Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an*.(Beirut: Dar al-Qur'anil Karim, 2004).

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

janji akhirat sebagai sesuatu yang harus ditransformasikan umat Islam secara em–pirik sosiologis, sesuai dengan alam pi–kiran dan budaya yang melingkupinya.

Tafsir Ayat Ahkam karya al-Shabuni ini merupakan karya mutakhir dengan pendekatan leksiografis di dalam mema–hami dan menafsirkan arti suatu kosakata al-Qur'an dengan kelebihan metode nya adalah komparatif yang selalu melihat ulang bagaimana penafsiran dan pema–haman para penafsir pendahulunya se–perti al-Thabari, al-Naisaburi, al-Razi, al-Suyuthi, Zamakhsyari, al-Qurthubi, Ibn Jauzi, Fahrul Razi, al-Alusi, Ibn Qayyim, M. Abduh, lain-lainnya, sebelum beliau mengemukakan pendapatnya sendiri di akhir suatu bahasan. Tanpa harus me–ngecilkan jasa besar tafsir yang bercorak leksiografis, corak penafsiran seperti itu dapat membawa kita kepada pemahaman al-Qur'an yang kurang utuh karena be–lum mencerminkan suatu kesatuan pe–mahaman yang utuh dan terpadu dari ajaran al-Qur'an yang fundamental.

Tafsir Ayat Ahkam banyak menon–jolkan *'Ijaz* yang menurut Amin Abdullah dengan penonjolan 'Ijaz akan membuat kita terpesona akan keindahan bahasa al-Qur'an, tetapi belum dapat menguak ni–lai-nilai spiritual dan sosio moral al-Qur'an untuk kehidupan sehari-hari ma–nusia. Demikian juga penonjolan *Asbabal al-nuzul* dalam Tafsir Ayat Ahkam memi–liki kelebihan untuk mempelajari latar belakang sejarah turunnya ayat per ayat, tetapi juga megandung minus jika lepas dari kontek hisitorisitas akar budaya dan keterpaduan antara ajaran al-Qur'an yang bersifat universal dan transendental bagi kehidupan manusia di manapun.[19]

Adapun metode yang digunakan Syahrur berbeda dengan para mufassir sebelumnya bahkan merupakan antitesa dari pemikiran-pemikran tafsir yang di–anggap sudah mapan. Karya-karya Syah–rur merupakan upaya untuk menafsirkan ulang otoritas dan tradisi keagamaan dan mengamalkan ajaran Islam dalam masya–rakat kontemporer. Mulai dari persoalan peran wanita, pakaian wanita, hak waris wanita, riba hingga melakukan interaksi kreatif dengan para filosof non-Muslim. Bagi Syahrur, Muslim harus menafsirkan teks suci dan menerapkannya dalam per–soalan-persoalan moral dan kehidupan sosial kontemporer.[20] Hukum waris Is–lam, misalnya, yang memberikan perem–puan bagian yang lebih kecil dari pada laki-laki, mungkin itu sesuatu yang maju bagi perempuan pada masa awal, tapi itu merupakan tindakan diskriminatif pada masyarakat modem. Jika Islam dinya–takan untuk seluruh waktu dan tempat, menurut Syahrur, Muslim harus menga–baikan perkembangan historis dan inte–raksi generasi yang berbeda-beda.

Mengenai *satrul aurah* bagi perem–puan sebagaimana didokumentasikan oleh para Mufassir dan Fuqaha adalah seluruh badan atau minimal selain wajah dan telapak tangan sebagaimana dalam an-Nur: 31 Allah berfirman "*wala yubdina zinatahunna illa ma zhahara minha wal yadlribna bikhumurihinna 'ala juyubiliinna.*

Ayat tersebut ketika didekati dengan metode hududnya Syahrur, yang dimak–sud *khumur* adalah tutup. Dengan demi–kian, wanita yang beriman wajib menu–tup daerah antara dua payudara, di ba–wah dua payudara, di bawah dua ketiak,

[19] Amin Abdullah, *Studi Agama* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), cet. 1, hlm. 139-40

[20] Dale F.Eickelman, "The Coming Transformation of the Muslim World", dalam internet website: httpa/www.biu.ac.il/SOC/besa/meria/journal/999/issue3/#*, Artikel ini juga diterbitlan dalam *MERIA Journal*, *vol 3*, no. 3 (September *1999).*

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

daerah kemaluan, dan dua pantatnya. Hal ini menurut anggapan Syahrur dise–but batas manimal aurat wanita.[21]

Aurat, Syahrur memandang bahwa QS: al-Ahzab: 59 bukan sebagai ayat yang mengandung *hudud* tapi ayat yang mengandung ajaran (anjuran) yang bersifat informatif *(nubuwwah)* untuk menolak penyakit.[22] Manusia boleh me–ngikuti boleh tidak, sesuai dengan kon–disi situasi dan lingkungannya karena surat an-Nur: 31 berisi risalah yakni kewajiban dari Allah untuk para hamba-Nya dan oleh karena itu merupakan bagian dari persoalan halal-haram.[23]

Poligami dalam *(QS an-Nisa' 1-4).* Menurut al-Shabuni yang dimaksud dua-dua, tiga-tiga dan empat-empat bahwa kalimat-kalimat ini adalah kalimat hitu–ngan, yang masing-masing menunjukkan jumlah yang disebut itu. *Matsna* berarti: dua, dua; *tsulatsa,* berarti: tiga, tiga; *ru–ba'a,* berarti: empat, empat. Jadi maksud ayat: Kawinilah perempuan-perempuan yang kamu sukai, sesukamu: dua-dua, tiga-tiga atau empat-empat. Tanpa mem–persoalkan latar belakang pernikahan, dikritisi oleh Syahrur dengan teori hududnya yaitu *hadd fi al-kayf* apakah istri tersebut masih dalam kondisi *bikr* (pe–rawan) atau *tsayyib/armalah* (janda). Syahrur mengajak untuk melihat *hadd fi al-kayf* ini karena ayat yang termaktub memakai *shighah syarth*, jadi seolah-olah, menurut Syahrur, kalimatnya adalah : *"Fankihŭ mâ thaba lakum min al-nisâ' matsnâ wa thulâtsâ wa rubâ' …"* dengan syarat kalau *" wa in khiftum an lâ tuqsithū fi al-yatâmâ …"*. Dengan kata lain untuk istri pertama tidak disyaratkan adanya *hadd fi al-kayf*, maka diperbolehkan perawan atau janda, sedangkan pada istri kedua, ketiga dan keempat dipersyarat–kan *dari armalah/* (janda yang mempunyi anak yatim). Oleh karena itu seorang suami yang menghendaki istri lebih dari satu itu akan menanggung istri dan anak-anaknya yang yatim.

Keterangan di atas menurut Syahrur sesuai dengan pengertian *'adl* yang terdiri dari dua sisi, yaitu adil kepada anak-anaknya dari istri pertama dengan anak-anak yatim dari istri-istri berikutnya. Interpretasi seperti itu dikuatkan dengan kalimat penutup ayat :*"dzâlika adnâ an lâ ta'ūlū"*. Karena kalimat *ya'ūlū* berasal dari kata *aul* artinya *katsratu al-iyâl* (banyak anak yang ditanggung), maka yang menyebabkan terjadinya tindak kedza–liman atau ketidakadilan terhadap me–reka. Oleh karena itu ditegaskan kembali oleh Syahrur, bahwa ajaran Islam tentang poligami, bukan sekedar hak atau kele–luasaan seorang suami untuk beristri lebih dari satu, akan tetapi yang lebih esensial dari itu adalah pemeliharaan anak-anak yatim.

Dalam rangka merespon problem kontemporer sebagaimana contoh kasus diatas, terutama yang terkait dengan masalah hukum, teori hudud merupakan salah satu kontribusi yang orisinal dalam survey selama lebih kurang 20 tahun (1970-1990) ketika menulis buku *al-Kitab wa al-Qur'an; Qira'ah Mrr'ashirah*.

Pendekatan teori batas (limit theory) adalah sebuah metode memahami ayat-ayat hukum (muhkamat) sesuai dengan konteks sosio-historis masyarakat kon–temporer, sehingga ajaran al-Qur'an tetap dapat kontekstual, yang penting masih pada wilayah batas-batas hukum Allah (hududullah).Teori tersebut mempunyai

[21] *Ibid*, 606-7, 614-5; Kesimpulan yang sama tentang batas minimal aurat wanita dinyatakan kembali oleh Syahnur dalarn buku ke4, *Nahw Ushrul.* Lihat: Syahrur, *Nahw Ushul Jadidah.*, hlm. 363-5.

[22] Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an.*,hlm. 617, 614.

[23] *Ibid.*. hlm. 614

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

kontribusi besar bagi perkembangan epistemologi penafsiran al-Qur'an, khu–susnya yang berkaitan dengan ayat-ayat hukum. Pertama, dengan teori hudud tersebut, ayat-ayat hukum yang selama ini dianggap sebagai qath'iy al-dilalah (ayat yang penafsirannya pasti, tanpa ada alternatif lain), ternyata memiliki ke–mungkinan interpretasi baru dan Syahrur mampu menjelaskan secara metodologis dan mengaplikasikannya dalam penaf–sirannya, melalui pendekatan matematis (al-mafhum al-riyadli). Kedua, dengan teori hudud, mufasir mampu menjaga sakralitas teks, tapi ia tidak harus kehi–langan kreativitasnya dalam melakukan ijtihad kreatif untuk membuka kemung–kinan interpretasi, yang penting masih berada dalam wilayah hududullah.

Bagi Syahrur, konsep ijtihad hanya berlaku dalam masalah-masalah hukum yang telah disebutkan dalam teks al-Qur'an, yang di dalamnya memuat hudu–dullah. ljtihad tidak berlaku pada ayat-ayat hukum yang berisi tentang al-syar'i (ayat-ayat yang mengatur tentang ibadah ritual), mengingat hal itu bersifat ta'ab–budi, sehingga melakukan ijtihad dalam hal itu malah merupakan bid'ah. Dengan demikian, hal-hal yang sifatnya ritual cu–kup diterima begitu saja sebagai sebuah doktrin. Demikian pula, ijtihad menurut Syahrur tidak berlaku pada ayat-ayat yang berisi panduan akhlak (moral), seperti masalah dusta (kidzb), hipokrit (nifaq), mengadu domba (namimah) dan sebagainya Sebab semua itu secara moral tidak disukai dan telah diharamkan al-Qur'an, sehingga tidak perlu diijtihadi.[24]

Syahrur menyebutkan enam macam bentuk hudud yang dijadikan metode dalam menafsirkan ayat ahkam;

1. *al-had al-adna* (disebutkan batas mi–nimalnya) yaitu ketentuan hukum yang hanya memiliki batas batas ba–wah. Teori ini sebagaimana bahasan diatas untuk menafsirkan ayat-ayat tentang pakaian wanita (al-Nur:31), juga dalam hal macam-macam pe–rempuan yang tidak boleh dinikahi, (QS, al-Nisa 22-23), berbagai jenis makanan yang diharamkan (QS. Al-Ma'idah:3, al-an'am:145-146), hutang piutang (al-Baqarah:283-284);
2. *al-had al-'ala* (batas maksimal). Keten–tuan hukum dalam al-Qur'an yang memiliki batas maksimal antara lain pada tindak pidana pencurian (al-Maidah:38), pembunuhan (al-Isra': 33), al-Baqarah:178, al-Nisa':92);
3. *al-had al-adna wa al-had al-'ala ma'an* (batas minimal dan batas maksimal bersamaan). Ketentuan hukum yang memiliki batas atas dan bawah se–kaligus. Teori ini sebagaimana baha–san sebelumnya diterapkan untuk menafsirkan ayat yang berkenaan dengan hukum waris (al-Nisa':11-14, 176), poligami (al-Nisa:3);
4. *al-had al-adna wa al-had al-'ala 'ala khattin wahidin* (batas minimal dan maksimal bertemu dalam satu titik). Maksudnya tidak ada alterntif hu–kum lain seperti hukuman atau had bagi pelaku zina, yaitu dera seratus kali (al-Nur:2) ;
5. *al-had al-adna wa al-had al-'ala muqarib li mustaqim* (memiliki batas maksimal dan minimal akan tetapi tidak boleh disentuh karena melangar ketentuan Tuhan. Seperti kasus pada ayat "*wala taqrabu al-zina*..."; dan
6. *al-haddu al-a'la mujab mughlaq la yajuzu tajawuzuhu wa al-hadd al-adna salib yajuz tajawuzuhu* (batas maksi–mal positif tidak boleh dilalui dan

[24] Syahrur, *Nahwa Ushul Jadidah*, hlm 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

batas minimal negatif boleh dilalui).[25] Pada bahasan sebelumnya telah dije–laskan contoh untuk kasus ini adalah penerapannya pada riba yang *adl'afan mudla'afatan* sebagai batas maksimal positif yang tidak boleh dilanggar dan batas minimalnya zakat melebihi ketentuan dari 2,5% boleh dilakukan. Antara keduanya memiliki batas tengah sebagai titik nol pada persi–langan sumbu keduanya itulah *qardl al-hasan* atau riba tanpa bunga.

Sesungguhnya Syahrur dengan pen–dekatan dalam memahami al-Qur'an dan metodenya dalam *beristinbath al-hukm* merupakan sebuah kontribusi yang amat berarti bagi ummat Islam dalam me–ngembangkan paradigma keilmuan dari ilmu-ilmu keislaman yang sudah menga–lami kejumudan selama berabad-abad. Umat Islam seharusnya lebih banyak belajar daripada menghujat agar mampu memberikan jawaban yang tepat terha–dap permasalahan sosial, politik, budaya, dan intelektual yang tengah dihadapi oleh umat Islam kontemporer.

Validitas

Untuk mencermati validitas penafsi–ran al-Shabuni, peneliti menggunakan fenomena penafsiran abad pertengahan atau lebih dikenal sebagai era skolastik yang merupakan era dominasi doktrin agama (wahyu) atas non wahyu dalam menetapkan validitas kebenaran. Secara harfiah, skolastik berarti pengajaran yang dilakukan di sekolah atau madrasah, tetapi secara terminologis istilah skolastik biasa dihubungkan dengan filsafat abad pertengahan yang mendukung paham Aristotelian sebagai doktrin agama kris–ten, sehingga mustahil memisahkan dok–trin agama dengan paham Aristotelian tersebut.

Tafsir Ayat Ahkam karya al-Shabuni yang ditulis sebagai bahan perkuliahan di Fakultas Syari'ah konsentrasi *Dirasah Is–lamiyyah* lebih dekat pada fenomena skolastik yang mengidentikan Islam dengan ajaran empat madzhab (Syafi'I, Maliki, Hanafi dan Ibnu Hambal) dalam bidang fiqh dan Asy'ari dalam bidang teologi.[26] Dengan kata lain, al-Shabuni mengabaikan akal dan terus berusaha berada di bawah bayang-bayang doktrin agama, sehingga tidak ada ruang bagi akal untuk mengembangkan potensinya.

Fenomena skolastik ini merupakan dampak dari pemilahan antara ilmu pengetahuan agama *(al-'ulum al-diniyyah)* dan ilmu pengetahuan *rasional (al-'ululum al-'aqliyyah)* menjelang berakhirnya perio–de klasik yang berdampak pada serangan ilmu agama atas filsafat.[27] Serangan atas filsafat ini pertama kali dilakukan Ibnu Qutaibah dan kemudian dilanjutkan al-Ghazali pada abad 3H/12 M untuk memperebutkan kewibawaan ilmu-ilmu agama di antara berbagai bidang ilmu pengetahuan hingga kemudian muncul Ibnu Rusydi mengimbangi serangan tersebut meski ia gagal. Sejak saat itu, hubungan antara ilmu pengetahuan aga–ma *(al-'ulum al-diniyah)* dan ilmu penge–tahuan *rasional (al-'ulum al- 'aqliyyah)* tidak lagi dikaji secara intens dan wilayah "yang terpikirkan" *(thinkable/mufakkar fih)*

[25] Lihat lebih lanjut, Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an Qiro'ah Mu'asyirah* (Damaskus: al-Ahab li al-Thiba'ah li an-Nasyr wa at-Tauzi, 1990), Cet. 11, hal. 453-466.

[26] Luthfi Assyaukanie, "Islam dalam Konteks Pemikiran Pasca-Modernisme: Pendekatan Menuju Kritik Akal Islam", dalam: *Ulumul Quran* No. 1, Vol V,(Jakarta: LSAF, 1994), hlm. 24

[27] Mohammed Arkoun, *Tarikhiyyah al-Fikr al-'Arabi al-Islami* terj. Hasyim Shaleh (Beirut: Markaz al-Inma al-Qaumiy, 1986), hlm. 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

ini berubah menjadi wilayah "yang tak terpikirkan" *(unthinkable/la mufakkarfih)* dalam setiap karya penulis Islam.[28] Menurut Arkoun pertentangan antara ilmu pengetahuan agama *(al-'ulum al-diniyyah)* dan ilmu pengetahuan rasional *(al-'ulum al-'aqliyyah)* ini sebenarnya tidak perlu terjadi, karena perbedaan anatara keduanya hanya terletak pada bahan dan postulatnya saja, namun keduanya sama-sama ingin membimbing umat menuju kebenaran realitas. Dalam diskursus religous *(religious reason al-'ulum al-diniyyah)* bahan dan postulat yang dominan adalah metafor, simbol, kisah-kisah mitis, sedangkan dalam filsafat_*(philosophical reason al-'ulum al-'aqliyyah)* adalah rasio. Yang dilakukan oleh al-Shabuni tidak jauh berbeda dengan kondisi era skolastik. Al-Shabuni dalam tafsirnya yang selalu dilengkapi dengan hikmah tidak lain isinya adalah hujatan terhadap para pembaharu yang banyak menggunakan logika untuk menfsirkan ayat daripada tunduk pada penafsiran tektualitas yang rigid dan cenderung bayani.

Adapun untuk mengetahui validitas penafsiran Syahrur sebagai penalaran rasional dan empiris yang dimunculkan oleh Syahrur dalam ilmu pengetahuan meniscayakan dipergunakannya teori koherensi dan korespondensi dalam mengungkap kebenaran. Bagi Syahrur, sebuah penalaran *ushul* baru dianggap benar apabila la sesuai dengan asas rasionalitas.[29] Selain itu, untuk penalaran yang melibatkan realitas empiris, sebuah penalaran hukum Islam dianggap benar apabila la dapat dipastikan cocok dengan realitas kealaman dan kemanusiaan.[30] Disinilah tampak sekali bahwa Syahrur sangat menjunjung tinggi objektivitas sebagaimana yang dipahami oleh ilmu-ilmu alam. Bukti lain atas hal ini adalah penggunaan statistik dan sensus dalam teori pengetahuan.

Dalam kaitannya dengan validitas penafsiran ayat-ayat ahkam tersebut jika dikaitkan dengan kebenaran rasional boleh jadi benar, tetapi dari sisi realitas empiris masih butuh waktu untuk menguji kesesuaian antara produk penafsiran dengan implementasi di masyarakat.

Penutup

Dari paparan di atas kiranya dapat disimpulkan akan pentingnya kajian perbandingan dua mufassir tersebut dengan beberapa alasan; pertama, kedua mufassir hidup di era yang sama akan tetapi menghasilkan produk pemikiran yang bebeda. Kedua, dalam menafsirkan ayat-ayat ahkam keduanya sepakat untuk menjaga kemurnian ajaran al-Qur'an yang *shalah likulli zaman wa makan* akan tetapi berbeda pada metode penafsirannya. Ketiga, keduanya memfokuskan penafsiran pada ayat-ayat ahkam dengan hasil penafsiran yang berbeda. Keempat, sama-sama mengklaim penafsirannyalah yang benar sesuai dengan ijtihadnya masing-masing. Kelima, bagi pengkaji tafsir urgensinya untuk menelusuri secara mendasar perbedaan tersebut dengan mengacu pada persoalan epistemologi dari masing-masing mufassir, agar tidak terjebak pada penilaian benar-salah produk tafsir sebagaimana pertentangan yang terjadi sekarang ini. []

[28] Mohammed Arkoun, *Ibid.*, him. 14

[29] Syahrur, *Al-Kitab wa al-Qur'an*.,hlm.583

[30] Syahrur, *Nahw Ushul Jadidah*., hlm.56

digilib.uinsby.ac.id 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

Arkoun, Muhammad, *Tarikhiyyah al-Fikr al-'Arabi al-Islami* terj. Hasyim Shaleh, Beirut: Markaz al-Inma al-Qaumiy, 1986.

Assyaukanie, Luthfi "Islam dalam Konteks Pemikiran Pasca-Modernisme: Pendekatan Menuju Kritik Akal Islam", dalam: *Ulumul Quran* No. I, Vol V, Jakarta: LSAF, 1994.

Eickelman, Dale F. "The Coming Transformation of the Muslim World", dalam internet website: httpa/www.biu.ac.il/SOC/besa/meria/journal/999/issue3/#*

Al-Ṣābūnī, Muḥammad 'Ali. *Tafsīr Āyāt Aḥkām*, terjemah Mu'ammal Hamidy, dkk., Surabaya : Bina Ilmu. 1993.

---------- , *Rawāi' al-Bayān fi Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*, Jilid I, II, III, Beirut: Dār al-Maktab al-'Ilmiyah, 2004

---------- , *Al-Tibyān fi `Ulūm al-Qur'ān*

---------- ,*Tafsīr Ṣafwa al-Tafāsīr li al-Qur'ān al-Karīm*, Beirut: Dār al-Fikr 416 H/1995M

al-Jabiri, 'M. `Abid, *al- Aql al- Siayasi al- Arabi*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-`Arabi. 1991

Al-Jaṣaṣ, *Aḥkām al-Qur'ān*, Kairo: al-Ilmiyyat, 1994.

Ma'arif, A.Syafii, dkk., *Pendidikan Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992.

Shahrūr, Muhammad., *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri,. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004

----------, *al-Kitāb wa al-Qur'a.n Qiro'āh Mu'āṣirah*, Damaskus: al-Ahālī li al-Ṭibā'ah li al-Nashr wa al-Tauzī', 1990.

----------, "Applying the Concept of "Limit" to the Rights of Muslim Women" dalam Burhanuddin, *Hans Collection of Islamic Studies,* tidak diterbitkan.

----------, *al-Imān wa al-Islām Manẓumāt al-Qiyām,* Damaskus: al-Ahālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa at-Tawzī', 1994.

----------, *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qira'āh Mu'āṣirah,* Damaskus: al-Ahālī li al-Nashr wa al-Tawzī', 1992.

---------- , *Dirāsah Islāmiyyah Mu'āṣirah fi al-Daulah wa al-Mujtama '*. Damaskus: al-Ahālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 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

----------, *Naẖwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqhi al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah, al-Waṣiyyah, al-Irth, al-Qiwamah, al-Ta'addudiyyah,al-Libās,* Damaskus: al-Ahālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2000.

Sayyis, Shaykh Muḥammad 'Ali, *Tafsīr Āyātul Aḥkām*, Mesir: Muḥammad 'Ali Ṣābiḥ wa Aulāduh, 1953.

Shiddiqi, Nourouzzaman *Jerman-jeram Peradaban MUSLIM*, Yogyakarta: Pustaja Pelajar,1996.

al-Suyūṭi, Jalāl al-Dīn. *Al-Jāmi'al-Ṣaghīr fi Ḥadīth al-Bashīr al-Nazhīr*, Beirut : Dār al-Fikr. t.t.

Sihab, Umar *Kontektualitas al-Qur'an:Kajian Tematik atas Ayat-ayat Hukum dalam al-Qur'an*, Jakarta: Penamadani, 2005.

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