

BAB III

LATAR BELAKANG PEMIKIRAN DAN KARYA MUHAMMAD SHAHROUR

A. Sketsa Kehidupan Muhammad Shahrour

Muhammad Shahrour Ibn Deib lahir di Damaskus, Syria 11 April 1938 M.¹ Ia adalah anak kelima, ayahnya bernama Deib Ibn Deib Shahrour dan ibunya bernama Siddiqah bint Salih Filyun. Shahrour adalah figur yang fenomenal sekaligus kontroversial, tepatnya setelah ia menerbitkan karya monumentalnya, *Al-Kitab wa al-Qur'an; Qira'ah Mu'ashirah*.

Shahrour mempunyai istri bernama Azizah, ia dikaruniai lima anak. Mereka adalah Thariq, Laits, Rima, Basil dan Mashun.²

B. Aktivitas Pendidikan

Karir intelektual Shahrour diawali pada pendidikan dasar dan menengah di al-Midan, terletak di pinggir kota sebelah selatan Damaskus yang berada di luar batas dinding kota tua, tepatnya di lembaga pendidikan *Abduurrahman al-Kawakib*. Pendidikan menengahnya ia selesaikan pada tahun 1957 M. Setelah menyelesaikan pendidikan menengahnya, Shahrour melanjutkan studinya di

¹Muhammad Shahrour, *Islam dan Iman; Aturan-aturan Pokok*, (Yogyakarta: Jendela, 2002),

xiii.

²Ibid., xxiii.

bidang Teknik Sipil *Handasah Madaniyyah* di Saratow, dekat Moskow, Uni Soviet (sekarang Rusia) dengan beasiswa dari pemerintah Syria, pada bulan Maret 1959 M. Ketika di Moskow antara tahun 1957-1964 M Shahrour mulai mengenal dan terkesan serta tertantang dengan teori dan praktek Marxis yang terkenal dengan konsep *Materialisme Dialektis* dan *Materialisme Historis*. Sebagaimana diakui Shahrour sendiri kepada Peter Clark bahwa ia amat terpengaruh oleh pemikiran George Wilhelm Friedich Hegel dan Alfred North Whitehead, sebagai tokoh yang mengilhami para pemikir Marxian. Pada tahun 1964 M, Shahrour berhasil meraih gelar Diploma dalam bidang Teknik Sipil. Setelah meraih gelar Diploma, tepatnya pada tahun 1965 M, ia diangkat sebagai dosen di Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus.³

Pada tahun 1968 M Shahrour dikirim oleh pihak Universitas Damaskus ke Dublin, Irlandia untuk melanjutkan studinya menempuh program Magister dalam spesialisasi Mekanika Tanah dan Teknik Fondasi pada Universitas College atau *National University Of Ireland* Dublin, Irlandia dan memperoleh gelar *Master of Science* pada tahun 1969 M serta gelar *Philosophy Doctor* (Ph.D) pada tahun 1972 M. Kemudian ia diangkat sebagai tenaga edukatif pada fakultas Teknik sipil universitas Damaskus dalam bidang mekanika tanah dan geologi.⁴

³Nugroho Dewanto, "Muhammad Shahrour: Metodologi Pembacaan al-Qur'an", dalam <http://www.islamemansipatoris.com>, 31 Juli 2009, 2.

⁴Ibid.

Selain sebagai dosen, pada tahun 1982-1983 M, Shahrour dikirim kembali oleh pihak Universitas Damaskus sebagai peneliti Teknik sipil pada perusahaan konsulat di Arab Saudi dan bersama beberapa rekannya di Fakultas Teknik membuka biro konsultasi Teknik *Dar al-Ishtisharat al-Handasiyyah* (*engineering consultancy*) di Damaskus. Tahun 1995 M, Shahrour menjadi peserta kehormatan di dalam debat publik tentang Islam di Maroko dan Libanon.⁵

Latar belakang intelektual ini sangat mempengaruhi pola pikir dan pilihan metodologi dalam memahami teks keagamaan. Hal ini diindikasikan dengan pelbagai analogi dan metafora yang mengambil inspirasi dari dunia *sains*, di samping itu gagasannya untuk mengintegrasikan pelbagai teori matematis, seperti konsep *limit*, *differensial*, *integral*, *parabola*, dan lain sebagainya dalam metode analisisnya terhadap persoalan-persoalan hukum Islam.

Menurut Andreas Christmann, kendatipun Shahrour berlatar belakang akademik bidang Teknik, tidak pernah bergabung dengan institusi Islam, dia tidak pernah menempuh pelatihan resmi atau memperoleh sertifikat dalam ilmu-ilmu keislaman, tapi ia tetap memiliki minat besar terhadap pelbagai disiplin ilmu lain termasuk masalah keislaman. Konsekuensinya, cara yang ditempuh Shahrour untuk memperoleh pengetahuan dalam pelbagai disiplin ilmu keislaman adalah melalui otodidak, sebagaimana pengakuan Shahrour sendiri dalam catatan biografi tentang perjalanan hidupnya ketika memasuki tradisi

⁵Shahrour, *Islam dan Iman*, xiii.

Islam.⁶ Shahrour juga menguasai bahasa Inggris dan bahasa Rusia, selain bahasa ibunya sendiri, bahasa Arab. Disamping itu, dia juga menekuni bidang yang menarik perhatiannya, yaitu filsafat Humanisme dan pendalaman makna bahasa Arab.⁷

Dalam bidang filsafat bahasa, Shahrour mulai mendalaminya sejak ia studi di Moskow, pada tahun 1980 Shahrour bertemu dengan Ja'far Dak al-Bab (yang mendalami studi bahasa di Uni Soviet antara 1958-1964). Dalam kesempatan tersebut, Shahrour menyampaikan tentang perhatian besarnya terhadap studi bahasa, filsafat dan pemahaman terhadap al-Qur'an.⁸

Selanjutnya Ja'far memperkenalkan Shahrour dengan pemikiran al-Farabi, Abu Ali al-Farisiy dan muridnya, Ibn Jinny dan Abd al-Qohar al-Jurjaniy. Dari pemikiran mereka itu, akhirnya Shahrour memahami pelbagai permasalahan bahasa seperti pemahaman bahwa lafadz mengikuti makna, bahasa Arab adalah bahasa yang tidak mengenal sinonim.⁹

Untuk mendapatkan ide yang relatif mendekati kebenaran, Shahrour menggunakan pendekatan semantik dengan analisis paradigmatis. Yaitu suatu

⁶Andreas Christmann, "Bentuk Teks (wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (selalu) berubah": Tekstualitas dan Penafsirannya dalam *al-Kitab wa al-Qur'an*, dalam pengantar Muhammad Shahrour, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, Terj. Sahiron Syamsuddin, (yogyakarta: eLSAQ Press, 2004), 19-20.

⁷M. Aunul 'Abied Shah dan Hakim Taufik, "Tafsir Ayat-Ayat Gender Ayat-Ayat Gender Dalam al-Qur'an; Tinjauan Terhadap Pemikiran Muhammad Shahrour Dalam Bacaan Kontemporer", dalam M. Aunul Abied Shah, dkk (ed.), *Islam Garda Depan Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, (Bandung: Mizan, 2001), 237.

⁸Shahrour, *Islam dan Iman*, xiv.

⁹A. Khudori Soleh, *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2003), 297. Untuk penjelasan lebih lanjut dapat dilihat tulisan Shahrour dalam *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*, (Bairut: Dar al-Ahali li al-Tiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi, 1990), 47.

analisis pencarian dan pemahaman terhadap sebuah konsep (makna) suatu simbol (kata) dengan cara mengaitkannya dengan konsep-konsep dari simbol-simbol lain yang mendekati dan yang berlawanan. Menurut Shahrour dalam bahasa tidak ada sinonim, bahkan boleh jadi dalam satu kata memiliki makna yang banyak, kata adalah ekspresi dari makna, yang paling penting dari bahasa adalah makna, bahasa apapun tidak bisa dipahami bila tidak ditemukan adanya kesesuaian bahasa itu dengan rasio dan realitas obyektif. Dengan kata lain, makna kata pasti dipengaruhi oleh hubungan secara linier dengan kata-kata disekelilingnya (strukturnya).¹⁰

Sejak tahun 1984 M, Shahrour mulai merintis tema-tema pokok dan pemikiran-pemikiran utama yang dideduksi dari ayat-ayat *Mushaf al-Kitab*. Dan setiap tahun pada musim panas di Damaskus, Shahrour menemui Ja'far untuk berdiskusi tentang pelbagai pemikiran dan ide-ide baru yang ia gagas. Diskusi ini berlanjut hingga tahun 1986 M. Meskipun periode ini telah menghasilkan pelbagai kristalisasi konsep dan pokok-pokok pemikiran tentang wacana keagamaan, tapi masih terpisah-pisah sehingga perlu usaha serius untuk merangkainya. Shahrour juga mulai intensif menyusun pemikirannya dalam topik-topik tertentu. Tahun 1986 akhir dan 1987 M, ia menyelesaikan bab

¹⁰Ridwan, *Muhammad Shahrour; Limitasi Hukum Pidana Islam*, (Semarang: Walisongo Press, 2008), 51-52.

pertama dari *al-Kitab wa al-Qur'an*, yang merupakan masalah-masalah sulit. Bab-bab selanjutnya diselesaikan sampai tahun 1990 M.¹¹

Bagi Shahrour, standar sebuah metode pemahaman teks keagamaan tidak ditentukan oleh latar ideologis dan geneologis metode tersebut, namun oleh kontemporeritas dan relevansi metode tersebut dengan karakter teks secara umum. Dalam memahami wacana sejarah manusia dan perkembangan pengetahuan universal tentang kemanusiaan dan lingkungannya hanyalah sebuah fenomena yang membuka dan mengotentikkan isi al-Qur'an. Keotentikannya tidak tergantung pada pengetahuan tertentu dari tiap-tiap masa, generasi atau individu.¹² Shahrour juga mengakui banyak berhutang budi kepada sosok Hegel terutama teori dialektikanya dan Alfred North whitehead dengan filsafat prosesnya. Selain kedua tokoh tersebut menurut Andreas Christmann, Shahrour juga banyak dipengaruhi oleh Charles Darwin, Isaac Newton, W. Fichte, al-Farabi, Ibnu Rusd, F. Fukuyama dan lain sebagainya.¹³

C. Aktivitas Sosial

Aktivitas intelektual tidak bisa lepas dari pelbagai problematika sosial yang melingkupinya. Dengan kata lain, sebuah produk pemikiran yang muncul

¹¹Muhammad Shahrour, *Islam dan Iman*, xv.

¹²Shahrour, "Islam dan Konferensi Dunia tentang Perempuan di Beijing Tahun 1995" dalam Charles Kurzman (ed.) *Wacana Islam Liberal; Pemikiran Islam Kontemporer tentang isu-isu Global*, (Jakarta: Paramadina, 2003), 216.

¹³Andreas Christmann, "Bentuk Teks (wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (selalu) berubah": Tekstualitas dan Penafsirannya dalam *al-Kitab wa al-Qur'an*, dalam pengantar Muhammad Shahrour, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, 20.

pasti memiliki hubungan signifikan dengan realitas sosial sebagai respon dan dialektika pemikiran dengan pelbagai fenomena yang berkembang dalam suatu masyarakat.

Demikian halnya dengan Shahrour yang telah menghasilkan metode dan teori yang berkarakter anti ortodoksi dan sekaligus kompleks, tidak dapat dipisahkan dari fenomena masyarakat Muslim yang sedang berada dalam situasi kebekuan pemikiran dan merebaknya praktek *taqlid* dalam wacana keagamaan. Sebagaimana umumnya kondisi masyarakat Arab-Islam di Timur Tengah khususnya Syria – negara tempat Shahrour berproses – bahwa mereka berada dalam satu dilema antara mengikuti pola pikir tradisional atau mengikuti pola pikir modern yang lebih mengarah pada sekularisasi. Didasarkan atas teori bahwa kebenaran ilmiah sifatnya sementara, Shahrour lalu mencoba mengolaborasi kelemahan-kelemahan dunia Islam dewasa ini dan menawarkan sebuah metode baru dalam membaca teks keagamaan sebagai solusinya.

1. Tradisi, Modernitas dan Realitas Masyarakat Arab-Islam

Persoalan mendasar yang memicu Shahrour untuk melakukan kajian keislaman, dapat dibedakan dalam dua dimensi yang saling terkait, yaitu realitas masyarakat Islam kontemporer dan realitas doktrin *al-turath* dalam Islam.

Dalam pandangan Shahrour, masyarakat Arab-Islam kontemporer telah terpolarisasi ke dalam dua kelompok. Pertama aliran skripturalis-literalis, adalah mereka yang berpegang secara ketat kepada arti literal dari

tradisi. Mereka berkeyakinan bahwa warisan tersebut menyimpan kebenaran absolut. Oleh karenanya, menghadirkan masa lalu untuk menyelesaikan problem saat ini merupakan hal yang diidamkan. Kedua, mereka yang cenderung untuk menyerukan sekularisme dan modernitas. Kelompok ini secara *apriori* menolak semua warisan Islam – termasuk al-Qur'an – sebagai bagian dari tradisi yang diwarisi. Bagi mereka, doktrin dan ritual keagamaan hanya menjadi candu masyarakat dan sebagai gambaran ketidakjelasan. Pemimpin kelompok ini adalah kaum Marxis, komunis dan beberapa kelompok pengagum nasionalis Arab.¹⁴

Menurut Shahrour, semua kelompok ini telah gagal memenuhi janji mereka untuk menyediakan modernitas kepada masyarakatnya. Kedua aliran ini menurut Shahrour masing-masing memiliki kelemahan. Aliran skripturalis-literalis telah mengubah pesan universalitas al-Qur'an menjadi sebuah pesan yang sempit, bersifat lokal dan hanya diperuntukkan bagi kaum Muslim disekitar mereka saja. Mereka mensakralkan peninggalan tradisi yang diwarisi, walaupun hal itu hanya hasil interpretasi manusia. Cara pandang seperti ini pada gilirannya justru membuat mereka terpuruk pada warisan klasik dan pada akhirnya akan tenggelam dalam arus dinamika sejarah.

¹⁴A. Khudori Soleh, *Pemikiran Islam Kontemporer*, 299.

Sementara itu aliran sekularis memahami agama dengan sangat terpaku pada pandangan serta persepsi para agamawan dan institusi agama. Mereka serta merta menolak seluruh peninggalan Islam yang diwariskan, sehingga mereka terlepas dari akar historisnya dan *afiliasi* nasional mereka sendiri. Di samping itu mereka menolak semua pesan ketuhanan, yang berarti mengesampingkan moralitas itu sendiri sebagai sebuah prinsip dasar untuk masyarakat.

Kegagalan dua kelompok inilah yang kemudian memunculkan kelompok ketiga, dimana Shahrour mengklaim dirinya sendiri dalam kelompok ini. Dia menyerukan kembali kepada *al-tanzil*, teks asli yang diwahyukan Tuhan kepada Nabi Muhammad, namun dengan paradigma pembacaan baru.

Shahrour berpendapat, dalam memahami al-Qur'an umat Islam hendaknya berposisi sebagaimana generasi awal Islam. Dengan kata lain, dia menginginkan para pembacanya memahami al-Qur'an, seakan-akan Rasulullah baru saja wafat dan menyampaikan kitab ini kepada kita.¹⁵ Pemahaman semacam ini telah meniscayakan untuk memahami al-Qur'an sesuai dengan konteks di mana mereka hidup dan menghilangkan keterjebakan pada produk-produk pemikiran masa lalu. Realitas historis menunjukkan bahwa setiap generasi memberikan interpretasi al-Qur'an yang

¹⁵Ibid., 300.

sesuai dengan kondisi di mana mereka hidup. Muslim modern, dengan demikian lebih memenuhi syarat untuk memahami al-Qur'an sesuai dengan tujuan dan realitas modern yang melingkupinya.¹⁶

Konsekuensinya, hasil interpretasi generasi Muslim masa klasik dan pertengahan, tidaklah mengikat masyarakat Muslim modern. Bahkan lebih jauh Shahrour mengatakan, karena kemajuan budaya dari ilmu pengetahuan, Muslim modern mempunyai perangkat pemahaman dalam memaknai al-Qur'an yang lebih baik. Menurut Shahrour, realitas historis tindakan manusia pada abad ke-7 M, merupakan salah satu bentuk respon dan tafsir terhadap *al-Kitab* serta tidak final. Semua tindakan tersebut mengandung nilai *al-turath* kecuali aspek-aspek ibadah, *al-hudud* dan *al-sirat al-mustaqim* yang tidak terkait ruang dan waktu.¹⁷

Demikian halnya dengan apa yang dilakukan Nabi Muhammad adalah salah satu bentuk dari penafsiran *al-Kitab* yang sesuai dengan konteks ruang dan waktu beliau saat itu.¹⁸ Dari sini tampak jelas bahwa Shahrour berusaha keluar dari pembatasan proses penafsiran apapun yang ditetapkan oleh ulama terdahulu maupun Nabi Muhammad. Karena penafsiran mereka adalah hasil dari paradigma intelektual masyarakat mereka.

¹⁶Ibid.

¹⁷Ibid.

¹⁸Ibid.

Kemudian Shahrour mencoba mengidentifikasi pelbagai kelemahan pemikiran Arab kontemporer, termasuk di dalamnya pemikiran Islam yang tercakup dalam lima problem dasar, yaitu:

- a. Tidak adanya pegangan metode ilmiah yang obyektif. Para penulis Muslim tidak pernah menerapkan metode ini khususnya dalam studi teks-teks suci agama, yaitu ayat-ayat kitab suci yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad. Padahal menurut Shahrour, syarat utama penelitian ilmiah adalah melakukan studi teks dengan obyektif tanpa mengikut sertakan sentiment apapun. Karena sentiment tersebut akan menjerumuskan peneliti dalam perangkap keraguan, khususnya jika obyek studi berupa teks-teks keagamaan.
- b. Kajian-kajian keislaman yang ada sering bertolak dari perspektif lama yang dianggap sudah mapan, yang terperangkap dengan kungkungan subyektifitas bukan obyektifitas. Kajian-kajian itu tidak menghasilkan sesuatu yang baru, melainkan hanya semakin memperkuat asumsi yang dianutnya.
- c. Tidak dimanfaatkannya filsafat humaniora, lantaran umat Islam selama ini masih mencurigai pemikiran Yunani (Barat) sebagai pemikiran keliru dan sesat.
- d. Tidak adanya epistemologi Islam yang valid. Hal ini berdampak pada fanatisme dan indoktrinasi mazhab-mazhab yang merupakan

akumulasi pemikiran abad-abad silam, sehingga pemikiran Islam menjadi sempit dan tidak berkembang.

- e. Produk-produk fiqh yang ada sekarang sudah tidak relevan lagi dengan tuntutan modernitas. Yang diperlukan adalah formulasi fiqh baru. Kegelisahan semacam ini menurut Shahrour, sebetulnya sudah muncul dari para kritikus, tapi umumnya hanya berhenti pada kritik tanpa menawarkan alternatif baru.¹⁹

2. Dialektika Tradisi dan Modernitas

Shahrour memaknai tradisi sebagai produk material dan pemikiran yang ditinggalkan oleh generasi terdahulu kepada generasi sesudahnya. Tradisi harus dipahami sebagai hasil ciptaan manusia dan produk kreativitas sadar manusia dalam sejarah yang silih berganti.

Sedangkan modernitas merupakan interaksi manusia dengan produk material dan pemikiran kontemporer yang diciptakan manusia.²⁰ Dalam hal ini, umat Islam harus mampu mengadopsi perkembangan pengetahuan kontemporer, sehingga mereka tidak terjebak dalam pengulangan masa lalu. Interaksi ini akan memungkinkan adanya pengayaan perangkat metodologi dalam mengembangkan pengetahuan keagamaan yang sejalan dengan fenomena kekinian.

¹⁹Ridwan, *Muhammad Shahrour; Limitasi Hukum Pidana Islam*, 48-49.

²⁰Muhammad Shahrour, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, Terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004), 42.

Dengan demikian, tradisi dan modernitas merupakan dua konsep yang saling berkaitan dan hanya dipisahkan oleh dimensi waktu yang bergerak secara berkesinambungan. Konsekuensinya adalah jika suatu pernyataan diwujudkan dalam bentuk teks sepuluh tahun lalu, maka teks itu termasuk dalam pengertian tradisi. Tak ada pilihan bagi manusia ketika berinteraksi dengan tradisi mereka. Tetapi mereka berhak memilih dimensi modernitas yang terdapat pada tradisi dan produk zamannya.

Kemudian Shahrour merumuskan teori otentisitas sebagai sintesa dari dialektika antara tradisi dan modernitas dengan mengilustrasikannya pada fenomena bahasa Arab, menurutnya jika bahasa Arab dipandang sebagai bahasa yang otentik, ia harus memiliki dua unsur utama. Pertama, bahwa bahasa tersebut harus memiliki akar sejarah yang dalam. Sedangkan unsur kedua adalah kenyataan bahwa bahasa tersebut masih terus hidup dan berbuah hingga saat ini. Shahrour mendasarkan dua unsur otentisitas ini pada firman Allah QS. Ibrahim (14): 24-25:

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ (24) تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (25)

Artinya: *Tidakkah kamu perhatikan bagaimana Allah telah membuat perumpamaan kalimat yang baik seperti pohon yang baik, akarnya teguh dan cabangnya (menjulang) ke langit, pohon itu memberikan buahnya pada setiap musim dengan seizin Tuhannya, Allah membuat perumpamaan-perumpamaan itu untuk manusia supaya mereka selalu ingat.*²¹

²¹Ibid., 43.

Shahrour memahami bahwa akar pohon dan cabang-cabangnya merupakan dua unsur yang tak dapat dipisahkan. Akar-akar tersebut menghujam dalam tanah untuk menyerap sari makanan. Sedangkan cabangnya menghasilkan buah-buahan. Dalam konteks ini, Shahrour menganalogikan “akar dan cabang” pada pohon dengan penelitian Mendel dalam disiplin ilmu kimia yang telah meletakkan skema dasar unsur-unsur kimia. Penelitian otentik yang dimaksud disini adalah penelitian pertama yang belum pernah dilakukan oleh siapapun sebelumnya. Meski demikian, penelitian ini tidak berasal dari sesuatu yang kosong. Tetapi, tetap bersumber dari akumulasi ilmu pengetahuan kimia yang telah ada sebelumnya.²²

Shahrour berprinsip bahwa untuk menjadi ilmuwan yang otentik dalam sebuah disiplin ilmu, seorang atau kelompok orang harus mampu memanfaatkan semua unsur pengetahuan manusia yang telah terakumulasi selama ini, termasuk di dalamnya adalah tradisi besar setiap disiplin ilmu. Akumulasi unsur-unsur pengetahuan ini dapat diidentikkan dengan akar yang menjadi unsur pertama dari otentisitas. Sedangkan unsur kedua adalah upaya merealisasikannya dengan kualitas yang maksimal. Proses akumulasi ilmu pengetahuan dan optimalisasi produk-produknya oleh Shahrour disebut sebagai peradaban yang hidup. Perumpamaannya bagaikan pohon yang hidup, akarnya menghujam kedalam tanah, dan buahnya yang lebat dapat dimanfaatkan oleh seluruh manusia sepanjang musim.²³

²²Ibid.

²³Ibid.

Selanjutnya berdasar pengetahuan Shahrour tentang tradisi, modernitas dan otentisitas tersebut, Shahrour menariknya pada persoalan fenomena *al-Kitab*, apakah termasuk *turath* atau bukan? Shahrour melihat bahwa persoalan ini adalah sesuatu yang dilematis. Bila dimasukkan sebagai *turath*, al-Qur'an merupakan hasil cipta Muhammad dan hanya bersifat partikular yang terkait dengan konteks Arab dan masa abad ke tujuh saja. Dengan demikian, pasti tidak akan sesuai lagi dengan situasi dan kondisi abad ke-20. Padahal sebagaimana yang dinyatakan dalam QS. al-Hijr (15): 9 dan al-Anbiya' (21):107 bahwa *al-Kitab* bersifat universal dan dipelihara oleh Allah, sehingga senantiasa bersifat *salih li kulli zaman wa makan*.²⁴

Dengan demikian, *al-Kitab* bukan termasuk dalam kategori *turath* dalam arti ia bukanlah hasil cipta rasa manusia melainkan diwahyukan dari Allah. Oleh karenanya ia harus memiliki beberapa karakteristik: 1) terdapat dimensi kemutlakan yang absolut di dalamnya, karena ia diturunkan oleh Zat yang Maha Mutlak, 2) *al-Kitab* adalah petunjuk bagi manusia yang harus mengandung relativisme pemahaman manusia, 3) *al-Kitab* harus disampaikan melalui bahasa manusia, sebab pemikiran manusia terkait dengan bahasa, walaupun pada fase berikutnya ternyata mengandung karakter kemutlakan Ilahi dalam konteks isi dan sekaligus relativitas manusia dalam konteks pemahaman isinya.²⁵

²⁴A. Khudori Soleh, *Pemikiran Islam Kontemporer*, 302.

²⁵Ibid., 303.

D. Karya Muhammad Shahrour

Adapun karya Shahrour dalam wacana keagamaan yang disebutnya sebagai seri *Qira'ah Mu'asirah* ada lima buku, semuanya diterbitkan oleh *Dar al-Ahaliy li al-Tiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi'* Damaskus, Syria yaitu:

1. *Al-Kitab wa al-Qur'an; Qira'ah Mu'asirah* (1990), karya pertama Muhammad Shahrour yang fenomenal, memcuatkan namanya sebagai Pemikir Islam Kontemporer.²⁶
2. *Dirasat al-Islamiyah Mu'ashirah fi al-Dawlah wa al-Mujtama'* (1994), karya Muhammad Shahrour.²⁷
3. *Al-Iman wa al-Islam; Manzumah al-Qiyam* (1996), karya Muhammad Shahrour.²⁸
4. *Nahwa Usul Jadidah li al-Fiqh al-Islami* (2000), karya Muhammad Shahrour.²⁹
5. *Tajjif al-MaNabi' al-Irhab*, karya Muhammad Shahrour.³⁰

²⁶Sebuah karya yang mencoba untuk mendekonstruksi sekaligus merekonstruksi terma-terma dan konsep keagamaan yang selama ini menjadi *mainstream* dalam dunia Islam khususnya dalam studi *'ulum al-Qur'an*.

²⁷Buku ini berisi tentang pelbagai tema sosial politik yang terkait dengan masyarakat (*civil*) dan negara (*state*).

²⁸Dalam bukunya ini Shahrour berusaha merekonstruksi konsep klasik tentang rumusan rukun Iman dan Islam berdasarkan al-Qur'an yang lebih mengarah pada universalitas Islam yang inklusif dalam konstelasi dunia global.

²⁹Bukunya ini lebih menekankan aplikasi konsepsi hermeneutika al-Qur'an yang telah dicetuskan dalam buku-buku sebelumnya khususnya yang pertama *Al-Kitab wa al-Qur'an* pada isu-isu yang terkait dengan perempuan yang masih aktual dan belum terpecahkan secara konprehensif hingga dewasa ini.

³⁰Bukunya yang terakhir ini merupakan book review sekaligus revisi tentang metodologi pembacaan al-Qur'an yang telah terkonsepsi pada karya-karya sebelumnya, serta membahas tentang konsep *al-jihad* dan *al-qital*, konsep *al-amar bi al-ma'ruf wa al-nahi 'an al-munkar*, problematika murtad, dan konsep *Maqashid al-Shari'ah*.

Adapun tulisan Shahrour dalam bentuk artikel yang mengulas pelbagai isu kontemporer dalam dunia Islam. Beberapa artikel itu antara lain:

1. *Applying the Concept of Limit to the Right of Muslim Woman.*
2. *Divine Text and Pluralism in Muslim Societies* (1997).
3. *Reading the Religion Text.*
4. *The Book and the Quran.*
5. *Islam in the 1995 Beijing World Conference on Women* (1995).³¹
6. *Nahwa I'adati Tartib Awwaliyat al-Saqafah al-Arabiyah al-Islamiyah Maqalah al-Islam wa al-Iman.*
7. *Haula al-Qira'ah al-Mu'asirah li al-Qur'an.*
8. *Ta'liq 'ala al-Kutub wa al-Maqalat wa al-Rudud allaty Sudirat Hawla "Al-Kitab wa al-Quran Qira'ah Mu'ashirah"*.³²

³¹Artikel ini telah dimuat dalam buku *Wacana Islam Liberal* yang diedit oleh Charles Kurzman, berisi tentang isu-isu yang berkaitan dengan laki-laki dan perempuan, HAM, penindasan kaum perempuan.

³²Tulisan yang disebut terakhir ini adalah jawaban Shahrour terhadap para pengkritiknya yang disisipkan dalam bentuk pengantar tambahan dalam buku keduanya *Dirasat al-Islamiyah al-Mu'asirah fi ad-Dawlah wa al-Muj'tama'*.