

**BACAAN KONTEMPORER:
Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Syahrur**

Muhammad Yusuf

STAI Al-Furqan Makassar

Jl. Perintis Kemerdekaan Km. 15

Kampus Pesantren al-Hidayah Makassar

HP. 081241501100, E-mail: m.yus56@yahoo.com

Abstrak: Artikel ini mendiskusikan konsep metodologi hermeneutika yang diusung Syahrur dalam memahami Alquran, kecenderungan hermeneutika yang ditawarkan, konsistensi atau inkonsistensinya mengaplikasikan teori pembacaan kontemporer-nya. Pertama, ia mencoba mengkaji Alquran dengan dekonstruksi atau rekonstruksi dengan mendobrak produk pemikiran yang selama ini dianggap “mapan” dan “sakral” tidak hanya pada tataran metodologi melainkan juga pilar-pilar akidah. Kedua, ia mengatakan bahasa Alquran tetap tauqifi walau dalam kandungannya ia interpretable. Ketiga, kontekstualisasi ada pada teks itu sendiri melalui struktur linguistiknya. Keempat, teori linguistik yang ia anut dari gurunya yang berakar pada pandangan Ibnu Jinni bahwa tidak ada sinonimitas dalam bahasa, dan karenanya ia membedakan terma yang selama ini disinonimkan dengan Alquran. Kelima, karena pemikirannya yang sangat rasional dan cenderung dipengaruhi empirisme, ia terjebak oleh pemahaman yang sangat tergantung pada rasio dan dunia empirik, padahal Alquran memiliki sisi-sisi transenden yang tidak semuanya terwujud dalam dunia nyata.

This article discusses the concept of methodology of hermeneutics that was offered by Syahrur in understanding the Quran, orientation of offered hermeneutic, consistence and inconsistency in applying his “contemporary reading” theory. First, he tried studying the Quran through deconstruction and reconstruction by smashing thought which is reputed “established” and “sacred” not only methodology aspect but also pillars of faith. Second, he said that the texts of the Quran is “tauqifi” in spite of interpretable. Third, the contextualization is in the texts itself through its structure of linguistics. Fourth, linguistics theory which he followed from his teacher based on Ibnu Jinni that there is no synonymity in languages, that is why he deferred the synonymized terms with the Quran. Fifth, because of his very rational thought and inclined by empirism, he was “traped” by thought which very depended on ratio and empirical world, whereas the Quran consist trandental side where

not only empirisized.

Keywords: Hermeneutika, Syahrur, pembacaan kontemporer, linguistik, sinonimitas, rasional-empirik.

I. Pendahuluan

Pembacaan terhadap Alquran dalam tradisi kajian Islam yang sudah mapan adalah tafsiran atas teks-teks dalam Islam. Teks menempati posisi paling sentral dalam kajian Islam yang selalu mengalami dinamika. Kurang lebih dalam lima dekade terakhir, terdapat kecenderungan baru dalam studi Islam, khususnya studi Alquran mulai ketika dikenalnya pendekatan-pendekatan baru dalam studi Alquran yang sebelumnya tidak dikenal dalam tradisi panjang pembacaan Alquran. Metodologi yang ada sebelumnya hanya dikenal dalam tradisi sains dan filsafat Barat mulai digunakan dalam "membaca" Alquran. Fase ini disebut sebagai fase kontemporer (*mua'shirah*) - untuk membedakannya dengan fase modern (*haditsah*) yang merupakan - era tafsir Muhammad Abduh hingga Sayyid Quthb¹ yang ditandai dengan semangat mengkontekstualisasi hasil pembacaan Alquran dengan kondisi kekinian - namun sampai tahap tertentu - tetap menggunakan cara baca lama. Pergeseran paradigma ini senada dengan apa yang dimaksud M. Amin Abdullah yakni pergeseran pemahaman Alquran dari pendekatan tekstual menuju pendekatan kontekstual.²

Introduksi metodologi Barat dalam studi Alquran khususnya di dunia Islam, terjadi seiring dengan semakin intensnya pertemuan intelektual Islam dan Barat dalam studi keislaman pada umumnya, memiliki tradisi panjang sendiri dalam tradisi penafsiran Bibel yang bercirikan rasionalitas dan iman yang "terbungkus" ³ (*bracketed belief*) terhadap kitab suci Yahudi dan Kristen.⁴ Studi Bibel yang ditandai rasionalitas abad pencerahan turut berpengaruh pada metodologi studi Alquran. Salah satu ciri utamanya adalah interpretasi bebas yang sesuai dengan kapasitas dan kompetensi penafsir,⁵ sebagai konsekuensi dari *bracketed belief* terhadap sumber-sumber otoritatif dalam tradisi Islam.

¹ Abd al-Rahman al-Haj Ibrahim, *al-Manahij al-Mu'ashirah fi Tafsir Al-Quran al-Karim wa Takwilih*, diakses di <http://www.midad.me/arts/view/309> pada 19:58, 29 Juli 2013.

² M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogya: Pustaka Pelajar, 1997), h. 226-228. lebih lanjut menurut Amin bahwa pergeseran paradigma ini terjadi hampir disemua jenis kegiatan ilmu pengetahuan baik ilmu alam, ilmu sosial maupun ilmu keagamaan. Lihat M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normtivitas*, h. 102.

³ Kata *bracket* disini merujuk pada tradisi fenomenologi dalam filsafat Barat yang berarti keputusan untuk menunda penilaian terhadap sesuatu untuk kemudian membiarkan sesuatu itu sendiri yang "menampakkan" dirinya sendiri.

⁴ Jane Dammen McAuliffe, Preface, dalam Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol. 1, (Leiden: Brill, 2001), h. vii-viii.

⁵ Ruqayyah Thaha Jabir al-'Ulwani, *Qira'ah fi Dlawabith al-Takwil wa Ab'aduha al-Manhajiyah fi al-Dirasat al-Qur'aniyah al-Mu'ashirah*, diakses di <http://www.tafsir.net/vb/showthread.php?t=14167> pada 19:50, 9 Juli 2013.

Kurang patut bersikap tidak kritis ataupun apriori terhadap teori Barat, sebab tidak semua yang diidentifikasi sebagai berasal dari Barat adalah buruk. Banyak perspektif, pendekatan, dan metodologi baru yang relevan digunakan dalam pembacaan terhadap Alquran, yang menghasilkan “bacaan-bacaan” yang tidak bertentangan dengan tradisi Islam seperti pendekatan linguistik yang digunakan oleh Toshihiko Izutsu.⁶ Pendekatan semantik yang digunakannya dalam membaca Alquran ternyata menghasilkan simpulan-simpulan yang disebut “amat mirip dengan pendapat mayoritas umat Islam, seolah ia merupakan salah satu dari mereka”.⁷

Kemunculan penggunaan metodologi Barat dalam studi di kalangan umat Islam yang menghasilkan simpulan-simpulan kontroversial, meskipun hal ini tidak meniscayakan bahwa sebuah simpulan adalah salah. Pada fase ini istilah tafsir digantikan oleh istilah bacaan (*qira'ah/reading*), yang mengindikasikan pemutusan epistemologis dari tradisi tafsir tradisional yang telah mapan.⁸ Pada tahap ini metode linguistik, saintifik, dan filosofis tradisi Barat, secara “apa adanya”, digunakan dalam membaca Alquran.

Pada akhir dekade 70-an buku Abu al-Qasim Hajj, yang berjudul *'Alamiyyah al-Islamiyyah al-Tsaniyah*. Dalamnya ia menggunakan pendekatan filsafat dan linguistik. Disusul oleh Arkoun yang pada era 80-an melakukan “pembacaan ulang” tradisi Islam dan teks keagamaan. Trend ini terus menemukan momentumnya dengan kemunculan Hassan Hanafi, Nasr Hamid Abu Zaid, dan Muhammad Syahrur yang membaca Alquran dengan kacamata mereka sendiri-sendiri. Hanafi dengan fenomenologi dari tradisi filsafat Barat; Abu Zaid dengan tradisi linguistik sastranya; dan Syahrur dengan pendekatan saintifik-linguistiknya.⁹

Syahrur dengan karya kontroversialnya, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah* yang menurut Peter Clack cukup membuat dunia Arab terguncang saat kemunculannya,¹⁰ tampaknya juga berikhtiar merevitalisasikan pemahaman terhadap Alquran dengan memberikan paradigma baru melalui proyek hermeneutikanya yang berangkat dari asumsinya bahwa Alquran merupakan kitab petunjuk untuk manusia sehingga ia harus selalu bisa dipahami sesuai zamannya dengan cara memperlakukannya seolah ia baru turun. Bagaimana konsep metodologi hermeneutika yang diusung Syahrur dalam memahami Alquran, kecenderungan hermeneutikanya dalam konsep yang ditawarkan, konsistensi atau inkonsistensinya mengaplikasikan teorinya ?

⁶ Untuk karya Izutsu dalam kajian Al-Quran baca *Ethico-Religious Concept in the Qur'an*,

⁷ Abd al-Rahman al-Haj Ibrahim, *al-Manahij al-Mu'ashirah fi Tafsir Al-Quran al-Karim wa Takwilih*,

⁸ Dale F. Eickelman, Foreword, dalam Muhammad Shahrur, ed. Andreas Christmann, *The Qur'an, Morality and Critical Reason: the Essential Muhammad Shahrur* (Leiden: Brill, 2009), h. ix.

⁹ Fahmi Salim, *Kritik terhadap Studi Al-Quran Kaum Liberal* (Jakarta: Perspektif, 2010), h. 120.

¹⁰ Peter Clack, “The Syahrur Phenomenon, Aliberal Islamic Voice From Syria”, dalam *Islam and Christian Muslim Relation*, Vol. 7, No. 3, h. 337.

II. Syahrur: Kehidupan dan Karya-Karyanya¹¹

Dilahirkan pada tahun 1938, Syahrur menghabiskan pendidikan dasar dan menengahnya di sekolah negeri, alih-alih sekolah agama yang disebut *kuttab* dan madrasah. Terlahir dari lingkungan keluarga yang liberal, di dalamnya kesalehan ritual dipandang tidak lebih penting dibanding ajaran etika Islam, sekalipun ini tidak berarti mereka meninggalkan kewajiban-kewajiban ritual keagamaan. Seperti yang diakuinya, ayahnya mengajarkan padanya bahwa beribadah pada Tuhan sama pentingnya dengan kejujuran, kerja, dan mengikuti hukum alam, yang diilustrasikan dengan perkataan ayahnya "Jika kamu ingin menghangatkan tubuh, jangan membaca Alquran, tapi nyalakan api di tungku".¹²

Pembentukan Syahrur berbarengan dengan instabilitas politik pemerintahan pasca kemerdekaan Syria tahun 1947, yang berlanjut dengan kekacauan ideologis. Pada 1959, ia berangkat ke sebuah kota dekat Moskow untuk belajar teknik sipil, di sana ia mengalami kebingungan politis-ideologis. Di sana pula, keimanannya dihadapkan pada tantangan filsafat Marxis yang ateis.¹³ Pertemuannya dengan filsafat Marxis ini mengajarkannya bahwa sebuah ideologi membutuhkan konsep pengetahuan tentang benda-benda yang ada dalam realitas objektif. Pada masa belajar di Soviet inilah, ia bertemu dengan orang yang berperan penting dalam perkembangan pemikirannya, Ja'far Dik al-Bab, yang mengajar linguistika.

Pada 1968, ia melanjutkan pendidikannya di College University di Dublin untuk menyelesaikan jenjang master pada 1969 dan jenjang doktoral pada 1972. Di Dublin, ia akrab dengan pemikiran Alfred N. Whitehead dan Bertrand Russell yang kelak berpengaruh pada asumsi filosofis yang mendasarinya. Setelah itu, ia kembali ke Universitas Damaskus dan mengajar disana selama dua puluh enam tahun sampai 1998. Setelah menyelesaikan pendidikan di Dublin ia kembali bertemu dengan Ja'far Dik al-Bab yang menjadi temannya dalam mendiskusikan Alquran dan sisi kebahasaannya.¹⁴ Disamping menjadi dosen, ia juga berprofesi sebagai konsultan teknik, sesuai dengan bidang keahliannya.

Karirnya di universitas dan sebagai konsultan tidak membuatnya kehilangan ketertarikan pada domain-domain yang lebih abstrak, seperti logika, epistemologi, teologi, sebagai respon dari peristiwa kekalahan 'Perang Enam Hari' tentara Arab pada 1967. Ketertarikan ini tidak melibatkannya

¹¹ Diambil dari Andreas Christmann, "Read the Qur'an as if it was Revealed Last Night: an Introduction to Muhammad Shahrur's Life and Work", dalam Muhammad Shahrur, ed. Andreas Christmann, *The Qur'an, Morality and Critical Reason: the Essential Muhammad Shahrur* (Leiden: Brill, 2009), h. xix-xxviii.

¹² Wawancara bersama Syahrur oleh Dale F. Eickelman dalam Muhammad Shahrur, ed. Andreas Christmann, *The Qur'an, Morality and Critical Reason: the Essential Muhammad Shahrur* (Leiden: Brill, 2009), h. 502.

¹³ Andreas Christmann, *The Qur'an, Morality and Critical Reason: the Essential Muhammad Shahrur*, h. 505.

¹⁴ 'Adil al-Tal, *al-Naz'ah al-Madiyah fi al-'Alam al-Islami* (t.t.p-: Dar al-Bayyinah, 1995), h. 297.

secara aktif dalam perdebatan publik tentang masalah-masalah itu, sampai dia menerbitkan magnum opusnya, *al-Kitab wa Alquran* pada 1990. Latar belakang inil membantu menjelaskan pemikirannya secara keseluruhan, khususnya bacaan kontemporeranya terhadap Alquran. Buku yang berjudul lengkap *al-Kitab wa al-Qur'an Qira'ah Mu'ashirah*,¹⁵ yang diterbitkan pada 1990 untuk pertama kalinya, memantik reaksi dan kontroversi berkepanjangan, dan sebagai rekasi atasnya, banyak buku, artikel, dan tulisan lain bermunculan menolak satu atau beberapa aspek dari pemikiran Syahrur dalam buku itu. Perdebatan ini memuncak pada tahun 2000 pada saat penerbitan buku berjudul *al-Markslamiyyah wa al-Qur'an aw al-Bahitsu an 'imamah li Darwin wa Marks wa Zawjat al-Nu'man: Qira'ah fi Da'wa al-Mua'shirah*. Buku yang ditulis oleh Muhammad Syyah al-Ma'arrawiyya dan terdiri dari 1014 halaman ini ditujukan bantahan komprehensif atas karyanya.

Tampil berbeda merupakan salah satu gaya Syahrur di dalam beberapa goresan penanya. Karena karya-karyanya yang kontroversial, maka 1990 - 2000 terdapat tidak kurang dari 18 buku dan sejumlah artikel jurnal yang secara spesifik berbicara tentang buku Syahrur. Banyak kritikus Syahrur yang mencoba mengkritik kecenderungan Marxis-materialistik-sekular dalam pemikiran Syahrur, hal ini kemudian direspon oleh kalangan intelektual kiri yang mengambil jarak dari Syahrur yang mereka anggap tidak terlalu Marxis dan materialis-sekular. Popularitas buku Syahrur ini dibuktikan dengan luasnya kritikus yang terlibat dalam perdebatan sekitarnya, mulai dari ahli agama, ahli bahasa, ahli ekonomi, insinyur, praktisi hukum, jurnalis, dan civitas akademika.¹⁶

Beragam kritik dan bantahan yang ditulis oleh berbagai kalangan tidak mengurangi popularitas Syahrur dan bukunya. Alih-alih, pada 1992 ceramah Syahrur di Universitas Damaskus menarik kedatangan lebih dari 5000 orang, meskipun kemudian ceramah ini dibatalkan. Namun, tidak seperti kalangan liberal di Mesir, yang harus berhadapan dengan perangkat hukum setempat, Syahrur tidak harus mengalami nasib yang sama. Ia tidak pernah secara resmi dihukum karena melakukan tindakan penghinaan agama atau sejenisnya. Setelah pensiun dari Universitas Damaskus pada 1998, ia tetap menerima undangan untuk memberikan kuliah di beberapa negara.

Buku *al-Kitab wa al-Qur'an* yang terbit pada 1990 itu penting, karena di dalamnya ia mengeksplorasi sisi epistemologis yang penting untuk membaca pemikirannya dengan lengkap, didahului dengan penjelasan metode linguistik yang ditulis oleh guru bahasanya, Ja'far Dik al-Bab.¹⁷ Pada 1994, buku keduanya terbit berjudul *Dirasah Islamiyah fi al-Dawla wa al-Mujtama'*. Dalam buku yang terdiri dari pengantar, sembilan bagian, dan penutup ia

¹⁵ Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an Qira'ah Mu'ashirah* (Damaskus: al-Ahali, 1990), dengan jumlah halaman 819.

¹⁶ Andreas Christmann, *The Qur'an, Morality and Critical Reason: the Essential Muhammad Shahrur*, h. xxvi.

¹⁷ Ja'far Dik al-Bab, *al-Manhaj al-Lughawi fi al-Kitab, dalam Muhammad Syahrur, al-Kitab wa al-Qur'an Qira'ah Mu'ashirah* (Damaskus: al-Ahali, 1990), h. 19-27.

mendiskusikan konsep-konsep yang berkaitan dengan negara dari unitnya yang terkecil.¹⁸ Dua tahun kemudian terbit bukunya, *al-Islam wa al-Iman Manzhumah al-Qiyam* yang membahas tentang konsep-konsep teologis dalam Islam.¹⁹

Pada pergantian milenium, Syahrur menerbitkan bukunya yang keempat, *Nahwa Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islami Fiqh al-Mar'ah al-Washiyah al-Irts al-Qiwamah al-Ta'addudiyah al-Libas*. Buku ini berbicara tentang isu-isu feminisme setelah terlebih dahulu berbicara tentang dasar-dasar epistemologis-filosofis yang mendasari diskusinya selanjutnya.²⁰ Bukunya yang terakhir berjudul *Tajff Manabi' al-Irhab*,²¹ di dalamnya ia membantah penafsiran konsep-konsep kunci dalam Alquran yang ditawarkan oleh kalangan Islam radikal. Setahun kemudian, pada 2009, kumpulan tulisannya yang terjemahkan, diedit ulang, dan diterbitkan dalam edisi bahasa Inggris, *The Qur'an, Morality and Critical Reason: the Essential of Muhammad Shahrur*. Ia juga menulis banyak artikel ilmiah yang dipublikasikan di berbagai jurnal, koran, dan situs internet.²²

III. Latar Belakang Pemikirannya

Bermula sejak abad ke-20 yang dipelopori oleh Jamaluddin al-Afghani, disusul oleh Muhammad Abduh, bangsa Arab bangkit sebagai bangsa baru yang pada lima puluh tahun setelah itu, tepatnya pada 1954, muncullah gerakan Nasserisme yang dipelopori oleh Jamal Abdel Nasser (w. 1970). Salah satu yang diproyeksikan dari gerakan ini adalah mencari jalan dan cara yang dapat memperkokoh eksistensi dan kedudukan mereka didunia dan masa kini yang sama sekali berbeda dengan dunia dan masa sebelumnya.²³ Gerakan semacam inilah yang oleh Syahrur dikategorikan sebagai gerakan yang mengusung modernitas²⁴ yang merupakan lawan dari gerakan kedua yakni gerakan tradisi.²⁵ Gerakan kedua ini tidak akomodatif terhadap tantangan

¹⁸ Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah Mu'ashirah fi al-Dawlah wa al-Mujtama'* (Damaskus: al-Ahali, 1994) dengan jumlah halaman 375.

¹⁹ Muhammad Syahrur, *al-Islam wa al-Iman Manzhumah al-Qiyam* (Damaskus: al-Ahali, 1996) dengan jumlah halaman 401.

²⁰ Muhammad Syahrur, *Nahwa Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islami Fiqh al-Mar'ah al-Washiyah al-Irts al-Qiwamah al-Ta'addudiyah al-Libas* (Damaskus: al-Ahali, 2000) dengan jumlah halaman 383.

²¹ Muhammad Syahrur, *Tajff Manabi' al-Irhab* (Damaskus: al-Ahali, 2008) dengan jumlah halaman 304.

²² Sebagian artikel yang ditulisnya dapat diakses melalui situs resminya di: <http://www.shahrour.org>

²³ Hassan Hanafi dan Muhammad Abed al-Jabiri, *Membunuh Setan Dunia Meleburkan Timur dan Barat dalam Cakrawala Kritik Dan Dialog* terj, Umar Bukhary (Yogyakarta: IRCISoD, 2003), h. 15. Ini banyak disinggung oleh Imro'atul Mufidah, "Hermeneutika al-Qur'an Muhammad Syahrur" dalam Kurdi, dkk., *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), h. 288-319.

²⁴ Modernitas merupakan interaksi manusia dengan produk material dan pemikiran kontemporer yang diciptakan oleh manusia. Muhamad Syahrur, *Prinsip dan Dasar hermeneutika Kontemporer* Terj. Sahiron Samsuddin (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004), h. 42

²⁵ Tradisi diartikan dengan produk kesungguhan manusia dalam realitas sejarahnya Muhamad Syahrur, *Prinsip dan Dasar hermeneutika Kontemporer* Terj. Sahiron Samsuddin, h. 44.

zaman dalam proses pencarian jati diri di ruang hampa tanpa berpijak pada realitas, yang ia analogikan seekor gagak untuk bisa meniru suara bulbul. Karena tidak bisa, ia kembali mau menjadi gagak namun ia lupa caranya sehingga yang terjadi, ia tidak menjadi gagak ataupun bulbul. Ilustrasi inilah yang ingin mensakralkan ortodoksi sebagai satu-satunya solusi sehingga tidak bisa *compatable* bagi kapasitas sinaran dunianya. Hal itu merupakan salah satu yang melatari hasratnya untuk membaca kembali Alquran dengan model kontemporer (*qira'ah mu'asirah*)²⁶ sebagai respon terhadap pembacaan tiranik atau hegemonik (*al-Qira'ah al-Mustabiddahy*)²⁷ karena selama ini yang terjadi dalam pemikiran Islam - meminjam bahasanya Nasr - adalah pembacaan repetitif (*qira'ah mukarrirah*) bukan pembacaan produktif (*qira'ah muntijah*). Karenanya, pemahaman dan sikap secara proporsional terhadap tradis dan modernitas akan menentukan terhadap keterjebakan dalam bersikap yang cenderung enggan berinteraksi dengan dunia kontemporer. Akibatnya, ia mengalami alinasi dari dunianya sendiri dan menyebabkan agama tidak realistis. Namun, bukan berarti meninggalkan khazanah yang telah dimiliki sebagai otentisitas keislaman²⁸ yang berkarakter dan khas karena bagaimanapun peradaban masa lalu merupakan otentisitas kedirian kita sebagai umat Islam.

Pasca kalahnya bangsa Arab terhadap Israel membawa Syahrur - sebagaimana pemikir kontemporer Arab lainnya - turut melakukan kritik diri (*al-naqd al-dakhili*) dengan mempertanyakan kembali bagaimana seharusnya sikap umat Islam terhadap tradisi dan modernitas bukan hanya melalui suatu pergerakan tetapi juga pemikiran, salah satunya dengan memahami kembali Alquran.

Bandingkan dengan Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqh*, h. 79-82. Kedua gerakan ini Syahrur menyebutnya dengan gerakan liberalis dan fundamentalis sedangkan gerakan ketiga merupakan perpanjangan dari Komunis -marxis dan yang terakhir gerakan nasionalis. Dari semua gerakan tersebut tidak ada satupun yang memproyeksikan satu konsep dasar *syar'i* yang futuristik-visioner, Baginya, sebuah keharusan konstruksi filasafat Arab Islam dan teologi Islam kontemporer. Lebih lanjut lihat *Metodologi Fiqh*, h. 82-87.

²⁶ Selain juga karena al-Qur'an sebagai kitab petunjuk yang solutif dimana dalam hal ini Syahrur hidup pada abad komtemporer yang tentu dengan segala problema, struktur ilmu pengetahuan dan titik sejarah kontemporer sebagai pandangan dunianya. Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqh*, h. 94.

²⁷ Syahrur dikritik oleh Nasr bahwa pembacaannya tidak lepas dari ideologi yang kemudian Nasr sebut dengan *qira'ah talwiniyyah* atau *qira'ah mughridah* (pembacaan tendensius). Berangkat dari analisis Nasr akan keterpengaruhan Syahrur pada pemikir Islam India pada sekitar abad 18-an yang sangat bercorak modernisme namun kental dengan sufisme. Salah satu ciri yang biasa dikenal dalam dunia Tasawwuf adalah adanya dualisme yang membedakan antara *syari'at* dan *hakekat* antara yang esoterik dan eksoterik yang juga terlihat dalam pemikiran Syahrur dualisme antara *inzal* dan *tanzil*, *al-Qur'an* dan *al-Kitab* terutama kandungan al-Qur'an terkait dengan kapasitas Nabi yakni antara *nubuwwah* dan *risalah*. Lihat Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar hermeneutika*, h. 42 .

²⁸ Robert D Lee, *Mencari Islam Autentik Dari Nalar Puitis Iqbal Hingga Nalar Kritis Arkoun* (Yogyakarta: LKiS, 2002), h. 19.

IV. Landasan Filosofis Hermeneutika Syahrur

Kajian hermeneutika yang notabene pada awal perkembangan dan pertumbuhannya merupakan cara untuk menginterpretasi teks keagamaan yang mati untuk tetap bisa hidup - dengan sebuah interpretasi - yang berkembang di Gereja. Pada perkembangan berikutnya ia tumbuh sebagai ilmu dengan ruang lingkup yang lebih luas, tidak hanya terbatas pada teks suci keagamaan. Diantara aliran tersebut yaitu hermeneutika filosofis,²⁹ hermeneutika romantis, hermeneutika historis, dan lain lain.

Terkait dengan hermeneutika filosofis, hermeneutika yang ditawarkan Syahrur juga tidak lepas dari landasan filosofis sebagai hal yang penting untuk dikupas sebelum mengetahui prosedur metodologi hermeneutisnya itu tidak lepas dari pandangan filosofisnya terhadap upaya untuk menginterpretasi yang merupakan konsep dasar hermeneutika syahrur. Ada tiga kata kunci dasar yang menjadi landasan filosofis dalam proyek hermeneutika Syahrur, *pertama*, *kainunah* yang merupakan derivasi dari kata *kana* berarti berada atau kondisi berada (*being*). *Kedua*, *sairurah* merupakan derivasi dari kata *saara* yang bermakna berjalan atau perjalanan sejarah atau kondisi berproses, dan *ketiga*, *shairurah* yang merupakan derivasi dari kata *shara* yang bermakna kondisi menjadi (*becoming*).³⁰

Ketiga istilah tersebut saling terkait dan selalu menjadi landasan inti yang merupakan *starting point* dalam kajian apapun dalam filsafat termasuk tentang teologi, *naturalistic science*, dan antropologi. Tanpa kesadaran terhadap ketiganya akan berimplikasi terhadap pendistorsian, kebekuan, dan intoleransi dalam realitas di dunia yang plural karena relasi ontologis ini secara terus-menerus akan memunculkan hukum dialektika yang kemudian disebut Syahrur "*qanun al-nafy wa anfy al-nafy*", - hukum negasi dan penegasian negasi-. Selama ini tidak tercipta antara hukum logika hukum dialektika, dan dialektikalah yang terkadang mengungguli hukum logika³¹ seperti pola pikir marxisme yang memandang konsep masyarakat komunis sebagai ganti dari konsep hari akhir yang dalam hal ini ia lupa kalau hal demikian tidak mungkin terjadi kecuali mengingkari wujud matrealis itu sendiri. Penegasian wujud matrealis yang ada sejak '*big bang* pertama' adalah untuk menggantikan wujud materi yang ada sebelumnya dengan wujud materi yang baru melalui hukum-hukum matrealis yang baru hingga manusia dibangkitkan. Bagaimana mungkin sebuah masyarakat itu diciptakan sebagai eksistensi sosial terakhir

²⁹ Pada konteks ini beda antara hermeneutika filosofis yang digawangi oleh Gadamer dengan hermeneutika sebagai aliran filsafat. Lebih lanjut Lihat George Gadamer, *Hermeneutika Filosofis* (Yogyakarta: Tiara Wacana: 2005), h. 17.

³⁰ Syahrur, *Metodologi Fiqh*, h. 55.

³¹ Hukum logika tidak bisa menggantikan hukum dialektika, karena hukum logika adalah hukum akal yang didasarkan pada prinsip esensialisme dan ketiadaan kontradiksi, sehingga berkesimpulan A adalah A dan karena inilah hukum logika berada hanya pada titik "kondisi berproses" dan "kondisi menjadi" sementara hukum dialektika adalah hukum eksistensi objektif yang terfokus pada pemberian argumentasi atas adanya perkembangan dan perubahan pada segala sesuatu. Syahrur, *metodologi Fiqh*, h. 67.

sementara fenomena kematian selalu ada?³² Oleh sebab itu, dalam penafsiran pun tidak mungkin penafsiran baru menafikan tafsir sebelumnya sebagaimana tafsir yang telah ada bukan untuk mengebiri dan melarang tafsir yang datang belakangan karena ia sebagai eksistensi dengan ontologi dan aksiologi yang berbeda, atau serupa tapi belum tentu sama. Ia akan selalu berdialektika dengan ruang lingkup yang bernilai historis.

Ketiga terma tersebut menunjukkan masalah-masalah ketuhanan, alam, dan manusia sebagai eksistensi - sesuatu yang ada/*being/kainunah* - akan selalu mengalami kondisi berada (*kainunah*) yang tidak lepas dari perjalanan masa (*sairurah*) sebagai kondisi berproses yang terus mengalami perkembangan dan perubahan dalam tiap tahapannya dan karenanya selalu mengalami kondisi menjadi (*shairurah*) sebagai tujuan. Ketiga terma ini mengindikasikan bahwa eksistensi sesuatu itu (*kainunah*) tidak lepas dari prosesnya ketika menjadi sesuatu bersama dengan perjalanan sejarah (*sairurah*) dengan adanya sebuah tujuan yang jelas mau dijadikan apa sesuatu itu (*shairurah*). Keterkaitan dengan waktu ini yang merupakan "kondisi berproses" kemudian mengimplikasikan adanya perkembangan sebagai sesuatu yang "berada" (*being*), yang merupakan tahap pertama, bergerak ke tahap berikutnya sebagai sesuatu yang "menjadi" (*shara*). Kejumudan terjadi jika hanya mengalami "kondisi berada" dan "kondisi berproses". Atau hanya mengalami "kondisi berada" yang ini hanya dimiliki Tuhan "*segala sesuatu pasti akan binasa kecuali Allah*" (al-Qashas/28: 88).³³

Tidak semua eksistensi "berada" pada tiga kondisi tersebut terkait dengan ini Syahrur mengklasifikasikannya menjadi: *pertama*, "kondisi berada" dan "kondisi berproses" tanpa "kondisi menjadi" seperti hari kebangkitan, surga, neraka, dan lain lain sebagaimana QS al-Kahf/18: 34-37. Eksistensi-eksistensi tersebut terus berjalan dan hasil akhir yang itu hanya terdapat pada "kondisi menjadi". *Kedua*, "kondisi berada" dan "kondisi menjadi" tanpa "kondisi berproses" seperti cahaya dan kematian. Keduanya "berada" dan "tak berada", eksistensinya hanya memiliki satu bentuk dan kecepatannya yang cepat adalah "keberahirannya". *Ketiga* "kondisi berproses" dan "kondisi menjadi" tanpa "kondisi berada" level ini disebut dengan hukum dialektika internal yang juga disebut "negasi dan penegasian terhadap negasi (*al-nafy wa anfy al-nafy*). Seperti *big bang* pada alam semesta adalah peniadaan terhadap sesuatu yang ada sebelumnya, baik sesuatu itu "ada" ataupun "tiada".³⁴

Landasan dasar hermeneutika Syahrur diatas mengindikasikan akan adanya anjuran Syahrur untuk sadar sejarah dalam memahami Alquran³⁵ terutama pada konsep *sairurah*, dan inilah yang mungkin dalam bahasa Amin Abdullah disebut sebagai cara baca historis (*qira'ah tarikhiyyah*) karena bagaimanapun produk tafsir sekaligus metodologinya, juga sebagai eksistensi

³² Syahrur, *Metodologi Fiqh*, h. 64-65.

³³ Kematian menurut Syahrur termasuk pada "kondisi men-jadi" sebagai akhir dari sesuatu. Syahrur, *Metodologi Fiqh*, h. 69.

³⁴ Syahrur, *Metodologi Fiqh*, h. 60-64.

³⁵ Syahrur, *Metodologi Fiqh*, h. 84.

(*kainunah/being*) yang tidak lekang oleh perjalanan sejarah (*sairurah*) yang tentu harus berkembang dan bahkan berubah sesuai dengan kebutuhan dan tuntutan zaman sehingga dalam hal ini proyek metodologi atau perangkat prosedural dalam memahami Alquran sebagai sebuah keharusan yang ini merupakan bagian dari "kondisi berproses" dari perjalanan tafsir sebagai ikhtiar membumikan Alquran yang dialektis disatu sisi dan Islam *ya'lu wa la yu'la alaih* yang produk penafsiran sebelumnya di lain sisi bisa saja telah usang karena telah mengalami "kondisi menjadi".

Kondisi "menjadi" itu sendiri adakalanya bersifat akumulatif dan adakalanya bersifat evolutif. Dari sinilah muncul perkembangan dan keberagaman pada satu benda seperti warna merah yang memiliki dua belas macam.³⁶ Seperti terlihat pada fenomena keberagaman penafsiran dari ayat yang sama juga sebagaimana terlihat dalam kisah-kisah yang disajikan Alquran dengan berbagai kesadaran manusia akan hukum, akhlak, tauhid yang selalu berbeda dan berkembang dari masa ke masa yang kemudian diluruskan dengan diutusnya Rasul-rasul. Terkait dengan pemahaman terhadap Alquran, menurut Syahrur tidak ada seorang pun yang mampu memahami Alquran secara integral-komprehensif baik terhadap ayat yang *kulli* ataupun *juz'i* termasuk Nabi, karena jika itu yang terjadi, jelas ia akan menjadi sekutu Allah. Hanya Allahlah yang mampu itu.³⁷ Oleh sebab itu standar untuk mengukur validitas penafsiran menurut Syahrur adalah kesesuaiannya dengan situasi dan kondisi dimana dan kapan tafsir itu dimunculkan,³⁸ karena sebaik apapun pemahamannya pasti tidak lepas dari horizon historis dan kapasitas intelektual pembacanya. Singkatnya, penafsiran itu merupakan anak dari zamannya yang tentu ada nilai historisitas (*sairurah*) yang perlu dipertimbangkan kembali, bahkan ditanggalkan sama sekali. Dengan demikian, bisa dibedakan mana Islam dengan esensinya yang hakiki dan mana Islam dengan muatan historisitas yang ikut membentuknya sebagai produk penafsiran yang tidak lepas dari pewarnaan sosio kultural tertentu yang sektarian.

V. Metodologi Hermeneutika Syahrur

Dalam asumsi Syahrur, Alquran merupakan *subject of interpretation* dimana dalam melakukan aktifitas eksegetik umat Islam saat ini perlu melakukan restorasi pada sisi-sisi yang tidak relevan lagi, ia menganjurkan untuk memperlakukan Alquran seolah-olah baru turun. Asumsi ini merupakan pengejawentahan dari jargon atau konsep idel Alquran *salih likulli zaman wa makan* dan karena ikhtiar Syahrur untuk membongkar dengan rekonstruksi atau dekonstruksi berbagai adagium yang sudah mapan agar bisa menjawab *problem* kekinian.

Dalam melakukan pembacaan ulang terhadap Alquran, Syahrur melakukan pendekatan hermeneutika yang didasarkan pada pendekatan

³⁶ Syahrur, *Metodologi Fiqh*, h. 68, 76-79.

³⁷ Syahrur, *Metodologi Fiqh*, h. 93.

³⁸ Syahrur, *Metodologi Fiqh*, h. 56-57, 97.

linguistik yang ia sebut dengan *al-manhaj al-tarikhi*.³⁹ Ia menggabungkan metode linguistik yang diusung oleh Abu Ali al-Farisi, Ibnu Jinni, dan Abdul Qadir al-Jurjani yang pada gilirannya ia menyimpulkan tiadanya sinonimitas dalam bahasa Arab sehingga menjadikan *Mu'jam Maqayis al-Lughah* karya Ibnu Faris yang juga penganut ketiadaan sinonimitas sebagai rujukan wajibnya.⁴⁰ Dijadikannya pendekatan linguistik sebagai metode memahami Alquran tidak lepas dari asumsinya bahwa Alquran memiliki dua sisi kemikjizatan yakni sastra dan ilmiah. Yang pertama dipahami dengan pendekatan deskriptif-signifikatif⁴¹ sedangkan yang kedua dengan pendekatan historis ilmiah. Keduanya terletak dalam bingkai studi linguistik.⁴² Pendekatan pertama dilakukan dengan mengintegrasikan analisis sastra (*balaghah*) dan gramatika (*nahw*), sedangkan yang kedua dengan penolakan terhadap sinonimitas.

Ada tiga prinsip kebahasaan Abu Ali al-Farisi yang dipegang oleh Syahrur, selain tentang ketiadaan sinonimitas dalam bahasa, *pertama*, bahasa adalah sebuah sistem kesepakatan. *Kedua*, bahasa adalah fenomena sosial dan konstruksinya terkait dengan konteks dimana ia disampaikan.⁴³ *Ketiga*, ada keterkaitan antara bahasa dan pemikiran.

Dengan berpegang terhadap ketiga prinsip al-Farisi diatas dan terhadap pemikir dua tokoh bahasa Arab lainnya, Syahrur mengkonstruksi prinsip metode penafsiran terkait dengan kebahasaan. *Pertama*, ada keterkaitan antara ucapan, pemikiran, dan fungsi bahasa sebagai alat penyampai gagasan. *Kedua*, bahasa sebagaimana pemikiran, tidak tumbuh sekaligus dengan sempurna (sinkronik). Awalnya, pemikiran hanya bersifat indrawi dan personifikasi (*idrak makhsus wa musyakhkhas*) kemudian menjadi bersifat abstrak. Sedang bahasa awalnya hanya

³⁹ Muhammad Syahrur, *al-Kitab Wa al-Qur'an, Qira'ah Mu'ashirah* (Damaskus: *al-Halli li al-Tiba'ah wa al-Nasr wa al-Tauzi'*, 1994), h. 20-22.

⁴⁰ Muhammad Syahrur, *al-Kitab Wa al-Qur'an, Qira'ah Mu'ashirah* h. 19-27, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika* h. 738-819.

⁴¹ Signifikansi oleh Roland Barthes diidentikkan dengan istilah semiosis, yaitu suatu proses yang memadukan antara penanda dan petanda sehingga menghasilkan tanda. Kris Budian, *Kosakata Semiotika* (Yogyakarta: LKiS, 1999), h. 21.

⁴² Lihat Pengantar (2) oleh: Andreas Christmann "bentuk teks tetap kandungannya berubah": tekstualitas dan penafsirannya, dalam *al-Kitab wa al-Qur'an* dalam terjemahan Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyyah Mu'ashirah Nahw Ushul Jadidah Lial-Fiqh al-Islami* dengan judul *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Samsuddin (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008), h. 17. Gagasan yang dikemukakan tidaklah benar-benar baru termasuk juga teori *hududnya*, walaupun lebih banyak diantaranya merupakan ide cerdas seperti mengintegrasikan tawaran metodologinya dengan analisis saintifik dan humaniora (sebagai *reader*). Memang, tidak ada pemikir yang bisa secara total membebaskan dirinya dari ideologi-ideologi masa lalu dan sekarang. Bandingkan Nahdhiyah, "Nilai-Nilai Pendidikan Karakter dalam Karya Khalil Giran" *Laporan Penelitian*, STAIN Palangkaraya, 2012, h. 27.

⁴³ Nasr berpendapat al-Qur'an sebagai produk budaya karena dari sisi "fenomena sosial yang terkonstruksi dalam bingkai bahasa" dimana al-Qur'an menggunakannya sebagai media untuk merelisasikan antara Tuhan dan manusia yang disana menurut Toshihiko Izutsu terdapat kesenjangan ontologis antara komunikator (Tuhan) dan komunikan (manusia) mengimplikasikan banyaknya perdebatan filosofis yang tak berujung. Bandingkan Toshiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manungso Pendekatan Semantik Terhadap al-Qur'an* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), h. 170, Nasr, *Tekstualitas*, Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an*.

untuk mengungkap hal yang terindra kemudian terabstraksikan dalam tata bahasa (*nahw* dan *sharaf*). *Ketiga*, mengingkari sinonimitas⁴⁴

Posisi Syahrur sejalan dengan pendapat yang menolak sinonimitas karena ia menggabungkan teori sinkronik⁴⁵ Ibnu Jinni dan teori diakronik al-Jurjani, karena keduanya saling melengkapi dan terkait dengan sejarah kata-kata. Jika mengakui sinonim berarti ia mengingkari sejarah kata-kata karena setiap kata mempunyai makna sesuai konteks penggunaannya yang terus berkembang.⁴⁶ Penafian sinonimitas berimplikasi terhadap redefinisi terma-terma yang dianggap sinonim seperti *al-kitab*, Alquran, *furqan inzal* dan *tanzil*, dan *imam mubin* dan *kitab mubin*, *ummul kitab* dan *lauh al-mahfudz*, *qada'* dan *qadar*, zaman dan *waqt*, *mu'min* dan muslim, *uluhiyah* dan *rububiyah*, *manna* dan *salwa*, konstruk rukun Islam, iman, dan nama-nama Alquran yang selama ini disinonimkan.

Penolakan sinonimitas juga berimplikasi terhadap klasifikasi Alquran yang secara garis besar menurut Syahrur terbagi kedalam dua bagian yakni kandungan ayat-ayat Alquran yang mencakup dimensi *nubuwwah* dan *risalah*. Ayat *nubuwwah* ini terbagi menjadi dua: *pertama*, ayat *mutasyabih* yang merupakan porsi ayat terbanyak dalam *al-Kitab*. *Kedua*, ayat *la muhkam wa la mutasyabih* yang kemudian disebut *tafshil al-kitab* yakni ayat yang menjelaskan tentang kandungan *al-Kitab*. *Tafshil al-kitab* ini dipahami berdasarkan penggalan ayat "*wa ukharu mutasyabihat*" tidak diungkap dengan "*wa al-ukharu*

⁴⁴ Istilah *taraduf* dalam sejarah linguistik Arab secara eksplisit pertama kali diintrodukir oleh Ali bin Isa al-Rumani (w. 384 H) sebagaimana yang dikutip oleh Nuruddin. Sinonimitas secara etimologis adalah *tatabu'* (saling mengikuti). Secara terminologi terdapat banyak pendapat dan belum ada kata sepakat yang oleh Sibawaih didefinisikan kedalam tiga kelompok, *pertama*, dua makna yang berbeda untuk dua *lafadh* yang berbeda. *Kedua*, dua *lafadh* yang berbeda tetapi makna satu. *Ketiga*, *lafadh* yang mirip tetapi berbeda makna.. Secara garis besar dalam ilmu bahasa Arab, terbagi dua kelompok terkait dengan sinonimitas. *Pertama*, pihak yang menerima, yang direpresentasi oleh al-Rummani dan al-Sikkit, yang berpandangan bahwa sinonimitas merupakan fenomena alamiah yang menunjukkan karakter pemikiran Arab dan syair mereka yang telah diwariskan dalam *lafadh* yang diperoleh dari pembicaraan Arab. *Kedua*, pihak yang menolak antara lain Abu al-Farisi, Ibnu Jinni, Sa'lab. Sinonimitas, menurut mereka, tidak mungkin ada mengingat perbedaan fonetik akan selalu berakibat pada perbedaan makna. Muhammad Nuruddin al-Munajid, *al-TaradufFi al-Qur'anal-Karim* (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), h. 31-32,75-76. Bandingkan dengan Ahmad Mukhtar Umar, '*Urn Dilalah* (Kuwait: Maktabah Dar al-Arubah, Li Nasyr wa al-Tauzi', 1998), h. 220-222. Berbeda dengan Imel Ya'qub sinonim merupakan fenomena bahasa yang wajar dan berkembang dalam setiap bahasa, apalagi bahasa Arab *Fusha* yang merupakan himpunan dari dialek berbagai kabilah di masa jahiliyah. Lihat Syihabuddin Qaylubi, *Stilistika al-Qur'an Pengantar Orientasi Studi al-Qur'an* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997), h. 47.

⁴⁵ Sinkronik berarti studi kebahasaan tentang ciri umum, tanda, dan tata bahasa yang telah mapan dalam zaman tertentu. Sedangkan diakronik mempelajari hubungan antara berbagai unsur yang beruntun dan bergantian dalam perjalanan waktu dimana bahasa selalu berubah sesuai perkembangannya. Ferdinand De Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*, terj. Rahayu S. Hidayat (Yogyakarta: Gajah Mada University, 1996), h. 165, 191.

⁴⁶ Keyakinan bahasa al-Qur'an yang *tauqifi* mengarah pada penolakan terhadap kemungkinan adanya sinonimitas dalam al-Qur'an. *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer* terj. Sahiron Samsuddin (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008), h. 7.

*mutasyabihat*⁴⁷ yang ini sangat berimplikasi terhadap perbedaan makna. Ayat *mutasyabih* sendiri terbagi menjadi dua yakni *al-Qur'an al-'azhim* dan *sab'ul matsani*. Ayat yang masuk dalam dimensi *nubuwwah* berisi tentang tentang akidah, kisah, dan pengetahuan ilmiah berada di luar ikhtiar manusia yang disebut *qadar*. Yakni ayat yang berada diluar lingkup kesadaran dan pilihan manusia dan tidak dapat diubah yang dikenal dengan *qadar* seperti ayat eskatologi, kosmologi, dan lain-lain.

Selain itu, mengapa ayat *mutasyabih* ini termasuk dalam kategori dimensi *nubuwwah* karena di dalamnya terdiri ayat-ayat *bayyinah* (objektif-empiris), seperti jika dikatakan pada seorang ateis bahwa alam ini tersusun berdasarkan dialektika eksternal, yaitu dialektika koherensi berpasangan "*wa min kulli syai'in khalaqna zaujaini la'allakum tadzakkarun* (QS.al-Dzariyat/51: 49)". Jika dikatakan bahwa hukum alam ini diturunkan oleh Allah sebagai pembenar bagi ayat *umm al-kitab* seperti haji, salat, dan lainnya, niscaya ia akan menjawab "tidak sama sekali". Ayat *mutasyabih* secara redaksional karakter tetap pada bentuk tekstualnya dan relatif aspek pemahamannya. Jadi, eksistensinya (*kainunah*) tetap, namun produk pemahaman tidak lepas dari *sairurah* dan *shairurah*.⁴⁸

Ayat *muhkam* yang dalam istilah Syahrur disebut dengan *umm al-kitab* masuk pada dimensi kerisalahan yang merupakan petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa dan sebagai pelengkap bagi pengetahuan yang telah diwahyukan dalam dimensi *nubuwwah*. Ayat ini merupakan ayat *muhkam* yang terdiri dari ibadah, hukum, muamalah (interaksi dan transaksi sosial dalam kapasitas Muhammad sebagai Rasul)⁴⁹ yang bersifat *hududy* atau memiliki variasi batasan dan tidak berbentuk legal-spsifik tekstual (*haddiy*).

1. Memahami teks dengan tartil

Allah sendiri memberi petunjuk untuk memahami ayat-Nya yang Syahrur istilahkan dengan *manhaj al-tartil* atau intratekstualitas⁵⁰ yang terdapat dalam ayat "*wa rattil Alqurana tartila*". Metode ini merupakan prinsip hermeneutika Syahrur yang ia sebut takwil. Dalam ilmu linguistik dikenal istilah *paradigmosyntagmatic* dan *paradigmatic*. *Paradigmosintagmatic*⁵¹ adalah konsep yang berpandangan, satu kata 'mempunyai hubungan *linier* yang bisa menjelaskan kata-kata di sekelilingnya, jika posisinya berubah terjadi perubahan makna. Sedangkan *paradigmatic* adalah hubungan antara kata yang dipilih dan kata yang tidak dipilih ketika diucapkan seperti "penduduk desa

⁴⁷ *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer* terj. Sahiron Samsuddin, h. 71.

⁴⁸ *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer* terj. Sahiron Samsuddin, h. 250.

⁴⁹ *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer* terj. Sahiron Samsuddin, h. 103-111.

⁵⁰ Intratekstualitas adalah hubungan suatu teks dengan teks lain, Sahiron Samsuddin dalam Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Kontemporer* (Yogyakarta: eLSAQPress, 2004), h. xxi.

⁵¹ Muhammad Amin al-Khulli, *Ditionary of Theoretical Linguistic English-Arabic* (Riyadl: Librairie Duliban, 1982), h. 280, Jean Peaget, *Strukturalisme*, terj. Harmoyo (Jakarta: Yayasan Obor, 1995), h. ix. Inilah yang disebut dengan pendekatan *internal-relationship*. Bandingkan Muhammad Yusuf, *Horizon Kajian Al-Qur'an: Pendekatan dan Metode* (Sorong: Pustaka Rafana-STAIN Sorong, 2011), h. 40.

itu seribu jiwa". Kata 'jiwa' mempunyai hubungan dengan nyawa, jiwa, manusia, dan lain-lain. Rantai sintagmatik turut menentukan rantai paradigmatis yang membuat komunikator memilih kata yang tepat untuk digunakan dalam komunikasi, seperti kata 'jiwa' jika diganti 'ruh' maka 'kuburan' lebih tepat untuk menggantikan kata 'desa'.

2. Memperhatikan pola-pola umum yang berlaku dalam sistem bahasa

Pola-pola umum yang berlaku dalam sistem bahasa tidak mengabaikan yang bersifat pengecualian (*istisna'*) sebab hal itu dapat dirunut periodisasi perkembangan sebelum dan sesudahnya. Langkah-langkah hermeneutis dalam memahami Alquran yang ditawarkan, ia menyebutnya takwil. Dalam pandangan Syahrur, takwil merupakan derivasi dari kata '*awala*' yang dalam bahasa Arab mengadung dua arti yang saling berkebalikan seperti yang terdapat pada ayat *huwa al-awwalu wa al-akhiru* (QS. al-Hadid/57: 2). Secara terminologis, takwil menjadikan ayat menemui akhir pemaknaan, baik berupa hukum teoritis-logis atau realitas-objektif secara langsung, yang dapat diindra.⁵²

Definisi yang dikemukakan ini sangat jelas terlihat dipengaruhi pandangan positivisme logik sebagaimana hal ini telah dikupas oleh Fakhru al-Razi.⁵³ Alquran telah menyinggung tentang takwil yang tidak akan diketahui kecuali oleh Allah dan orang yang mendalam ilmunya (*al-rasikhuna fil ilm*). Menurutnyanya, yang dimaksud *al-rasikhuna fil ilm* adalah para tokoh besar bidang filsafat, ilmu pengetahuan alam, biogenesis, asal-usul alam semesta, astronom, dan sejarawan dalam kapasitas mereka sebagai barisan ilmuwan ilmu-ilmu objektif-empiris, seperti al-Biruni, al-Hasan bin al-Haitam, Ibnu Rusydi, Isac Newton, Albert Einstein, Charles Darwin, Immanuel Kant. Dalam barisan ini tidak menuntut *fuqaha* dalam kapasitasnya sebagai ilmuwan *umm al-kitab* (ayat hukum) untuk bergabung, karena bukan "*wa al-rasikhuna fi al-'ilm*".

Takwil secara sempurna beserta ditilias perinciannya hanya diketahui Allah, sedangkan takwil secara bertahap dan bersifat temporer dapat dimiliki para ahli ilmu yang itupun secara kolektif. Karena itulah, proses takwil terhadap ayat yang terkait dengan alam semesta dan kehidupan tidak akan mencapai kesempurnaan sebelum menjelma dalam fenomena empiris yang dapat dipahami oleh akal dan itu pada saat hari kiamat. Karena pada hari itu seluruh ayat-ayat-Nya terlihat, seperti ayat *sa'ah* (kiamat), *al-shur* (sangkakala), *ba'ts* (kebangkitan), *hisab* (perhitungan), dan ayat yang terkait dengan eskatologi menjelma menjadi kenyataan serta diindra. Indikasi dari takwil yang bermakna "akhir yang sempurna" seperti yang terlihat dalam ayat "*aunabbiukum bitakwilihi*" (QS. al-Kahf/18: 79), "*dzalika taiwilu ma lam tastathi' alaihi shabra*" (QS. al-Kahfi/18: 79) ayat tersebut menggambarkan ketika hamba yang saleh memberitahu Musa pada tahap akhir tentang beberapa peristiwa yang telah terjadi yang Musa tidak bisa bersabar dan kepenasarannya baru

⁵² Muhammad Syahrur, *Metodologi Hukum*, h. 7, tentang *inzal* dan *tanzil* dalam Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika*.

⁵³ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan dasar hermeneutika*, h. 257.

terjawab ketika mencapai garis *finish* yakni akhir perjumpaannya dengan orang saleh tersebut. Terkait dengan kolektifitas pentakwilan diatas, terdapat dua model penakwilan: *pertama*, pengubahan sebagian ayat Alquran menjadi fenomena empiris yang dapat dipahami oleh akal (*basha'ir*), atau kesesuaian antara ayat Alquran dengan realitas objektif, model ini termasuk takwil indrawi dan takwil yang paling kuat. *Kedua*, penggalian dan penelitian terhadap teori-teori filsafat ilmiah melalui penakwilan yang sesuai dengan landasan ilmu pengetahuan.

Penakwilan yang harus sesuai dengan akal dan realitas, maka terdapat dua hal mendasar: *pertama*, wahyu tidak bertentangan dengan akal. *Kedua*, wahyu tidak bertentangan dengan realitas. Alquran yang oleh Syahrur seharusnya dibaca dan dipahami bukan melalui prisma abad yurisprudensi melainkan "seolah-olah Rasulullah baru saja wafat dan memberitahukan tentang kitab tersebut",⁵⁴ dimaksudkan bagi ketidakterbatasan pemahaman terhadap Alquran yang mengandung karakter relativitas sejarah (*sairurah*) yang akan berbeda dari satu masyarakat ke masyarakat lainnya yang telah mengalami kondisi "menjadi" (*shairurah*). Pembacaannya terhadap Alquran berbeda dengan pembaru lainnya yang selalu memperhatikan "esensi"⁵⁵ baik pada perangkat metodologis maupun aplikatif, seperti Fazlur Rahman dengan kontekstualisasi dengan *double movement*-nya, atau Bintu al-Syathi' bahwa seorang mufasir bertugas menyampaikan makna ayat sebagaimana dipahami oleh generasi pertama (*original meaning*), Syahrur malah mengabaikannya.

Teks berdiri secara independen tanpa konteks kesejarahan dimana dan kapan serta bagaimana ayat itu turun.⁵⁶ Kalaupun ada konteks tuntutan era dimana teks itu berbicara tentangnya sebagai salah satu standar validitas dalam pemahaman terhadap Alquran yang disebut kontekstualisasi.⁵⁷ Teks tumbuh bersama interaksinya dengan komunitas mufasir setiap saat sehingga mufasir tidak perlu memperhatikan konteks penerimaan dan pengumpulannya. Bagi Syahrur, kehidupan Muhammad adalah sebuah variasi pertama dari penafsiran terhadap Alquran, bukan satu-satunya dan bukan yang terakhir. Menjunjung tinggi Nabi Saw. dan pengikutnya bukan berarti mengagungkan penafsiran mereka, karena penafsiran mereka juga tergantung pada kapasitas intelektual dan pandangan dunianya (*sairurah* dan *shairurah*). Syahrur menolak *asbab al-nuzul* dalam memahami Alquran termasuk juga hadis jika dikaitkan hadis dengan fungsinya sebagai *mubayyan* bagi kerancuan ayat Alquran, *muqayyad*

⁵⁴ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan dasar hermeneutika*, h. 251-252,257.

⁵⁵ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan dasar hermeneutika*, h. 35-36.

⁵⁶ Sahiron Samsuddin, *An Examination of Bintu Syathi' Method of Interpretation of The Qur'ani* (Yogyakarta: IASXXI & Ttian Ilahi Press, 1999), h. 45.

⁵⁷ Dalam mengusung kontekstualisasi makna teks sesuai konteksnya, Syahrur berbeda dengan pembaca tradisional dalam memahami fenomena *asbab al-Nuzul*. Lebih lanjut lihat Muhammad Syahrur *Metodologi Hukum*, h. 147-178.

bagi kemuthaan ayatnya, *mukhassas* bagi keumumannya.⁵⁸ Nabi hanya sebagai penerima dan penyampai, berperan sebagai pemberi *uswah* dalam kehidupan, dan karenanya kehidupannya merupakan salah satu variasi dari seluruh varian terkait dengan hal pengejawantahan Alquran.⁵⁹ Dari sini ia searah dengan pandangan Gadamer yang lebih menekankan pentingnya kontekstualisasi teks dalam kehidupan masa kini.⁶⁰

Dari penggunaan analisis *syntagmatic* bagi para pengkaji Syahrur yang hanya sebatas membaca sebagian bukunya atau bahkan jika hanya membaca bukunya yang diterjemah dengan judul Iman dan Islam, yang mana disana ia mengkonstruksi tidak hanya kandungan Alquran tetapi juga meredefinisi terma yang selama ini disinonimkan dengan nama Alquran, maka pembaca jelas akan menangkap ketidakonsistenan Syahrur karena jika ditilik pada pandangannya tentang konsep *al-Dzikir*, *al-inzal* dan *al-tanzil* dimana disatu sisi *al-Dzikir* merupakan proses perubahan kepada bahasa manusia yang cenderung terjadi desakralisasi terhadap teks, namun disisi lain dengan analisis *syntagmatic* ini dengan sendirinya ia mementalkan teorinya sendiri terhadap transformasi bahasa tersebut. Di satu sisi ia menyatakan sifat antropomorfisme Alquran yang telah terbahasakan dengan bahasa manusia, namun disisi lain dengan analisis yang ia pegang, dimana satu kata tidak dapat dirubah karena akan mengalami perubahan maksud sehingga dengan ketidak-berubahannya kita bisa memahami Alquran dengan teks itu sendiri dan membiarkan Alquran berbicara tentang dirinya sendiri melalui teks itu sendiri. Singkatnya dengan analisis paradigma *syntagmatic* ia di satu sisi menerima akan kesakralan teks Alquran yang tidak dapat dirubah karena akan mempengaruhi perubahan makna walau disisi lain ia menyatakan bahasa Alquran telah terbahasakan dengan bahasa manusia dengan konsepnya tentang *al-dzikir*, *al-inzal* dan *al-tanzil*. Namun, jawaban akan baru terungkap jika membaca bukunya *Nahwa Ushul* yang disana secara tegas ia mengatakan bahwa bahasa Alquran termasuk juga susunan ayat dan suratnya adalah *taufiqi* bukan *taufiqi* atau *ijtihadi*. Disini jelas alasan Syahrur mengapa mengatakan dalam Alquran terdapat kemukjizatan yang bersifat *lugawi* dan mengapa paradigma *syntagmatic* ia terapkan dalam memahami ayat Alquran karena sekalipun ia telah terjadi transformasi bahasa namun ia tetap berdsarkan dari Allah atau bahasa Arab yang notabene sebagai bahasa manusia bukan berarti ia ciptaan manusia.

Inkonsistensi Syahrur juga terlihat pada kenyataan bahwa ia menggunakan dan mempertautkan sains modern terhadap ayat objektif (*al-haqiqah al-*

⁵⁸ Apa yang dikatakan Fakhruddin Faiz konteks saja tidak cukup karena hanya akan menyebabkan aliansi dari dunia dan zaman-nya tetapi perlu juga kontekstualisasi. Lebih lanjut lihat Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Teks, Konteks dan Kontektstualisasi* (Yogyakarta: eLSAQ, 2004), h. 14.

⁵⁹ Pandangan yang mengatakan hadis sbagai wahyu kedua setelah al-Qur'an sangat keliru karena ayat *wa ma yanthuju 'anil hawa in hwa ilia wahyun yuha, dhomir huwa* disitu bukan merujuk pada perkataan Nabi (hadis) tetapi perkataan Nabi ketika berbicara al-Qur'an atau merujuk pada al-Qur'an. Muhamad Syahrur, *metodologi Fiah*, h. 185-200.

⁶⁰ Muhamad Syahrur, *Prinsip dan Dasar hermeneutika*, h. 47.

maudhu'iyah) dalam menafsirkan sehingga teks yang seharusnya berbicara sendiri tentang dirinya, ujung-ujungnya tidaklah benar-benar *independent*, namun jika melihat pada latar belakang ia tertuntut untuk memahami Alquran dengan pembacaan kontemporer dimana tuntutan zamanlah yang mengharuskan dianalisis dengan perangkata ilmu saintifik dan humaniora, jelas ini merupakan langkah maju dalam dunia tafsir walaupun tidaklah benar-benar baru sebagaimana yang telah dilakukan oleh Muhammad Abduh.

Walaupun ia mengatakan hanya ayat *mutasyabih* yang berada dalam wilayah penakwilan tetapi pada kenyataannya ia tetap menggunakan takwil bukan tafsir dalam memahami ayat yang selain *mutasyabih* seperti tentang konsep *hudud* yang ia terapkan pada ayat tentang menutup aurat bagi perempuan yang masuk dalam ayat risalah.⁶¹

Sebagaimana para mufasir terdahulu yang telah melakukan kontekstualisasi dalam penafsirannya, seperti Muhammad Abduh dan Tantawi Jauhari, penafsiran Syahrur termasuk dalam kategori tafsir ilmi terlihat dari upayanya untuk mempertautkan ayat Alquran dengan teori sains modern yang pada gilirannya terkadang berakibat terhadap pereduksian makna demi mempertahankan sebuah prinsip metodologi yang dibangun atau demi mencocokkan ayat dengan teori sains. Dan inilah mengapa Amin al-Khulli mengecam model penafsiran ini karena menurutnya tidak sesuai dengan sejarah kata-kata dalam Alquran.⁶² Karena Alquran turun dengan bahasa yang telah biasa digunakan pada saat itu yang tentu bisa saja teori sains dengan bahasanya yang khas juga baru muncul pada masa kontemporer ini sehingga akhirnya eksploitasi makna pun terjadi.

Syahrur termasuk dalam aliran subjektivis,⁶³ walaupun pada beberapa kasus ia terlihat intersubjektivis karena kontekstualisasi yang dilakukan dalam setiap penafsirannya yang masih terikat oleh teks dengan menjadikannya sebagai subjek interpretasi yang menjadikan teks berbicara tentang dirinya sendiri secara independen, namun disisi lain dalam beberapa kasus merujuk pada pemaknaan awal dimana dan kapan teks itu lahir seperti memaknai kata *nisa'* yang ia rujuk pada hadis, sedangkan hadis merupakan bagian dari *original meaning* selain juga ia merujuk pada *Maqayis al-Lughah* yang arti didalamnya merupakan arti yang salah satunya berangkat dari *syi'ir jahili* sebagai bagian dari *original meaning*.

Karena ia mengabaikan konteks yang merupakan model hermeneutika filosofis murni ala Gadamerian, dengan menjadikan teks sebagai sesuatu yang otonom dan independen sehingga penafsiran apapun merupakan hak prerogratif Syahrur untuk memahami teks, berimplikasi terhadap ahistoris

⁶¹ Goerge Gadamer, *Hermeneutika Filosofis*, h. 45.

⁶² Dalam hal ini jika takwil dimaknai dengan *ma'na ba'id* dan tafsir *ma'na qarib* sedang dalam hal menutup aurat jelas pemahaman Syahrur benar-benar jauh dari teks hanya demi sebuah kontekstualisasi. Yakni pendapatnya bahwa memakai bikini boleh-boleh saja bagi wanita karena *had adna* (batasan minimal) pakaian wanita adalah sejauh ia menutup kemaluan.

⁶³ Syahrur tidak selalu mengingkari masa lalu (sejarah) karena dalam hal ini ia juga mengecam bagi yang mengingkari sejarah kata-kata jika menolak sinonimitas.

dalam pemaknaan sehingga sangat riskan terhadap keluar dari maksud dan spirit teks yang sebenarnya atau bahkan pereduksian dan eksploitasi makna.

Syahrur sebagai *author* dalam hal ini mufasir dengan berbagai karyanya melalui berbagai bukunya menggunakan bermacam-macam *reader*⁶⁴ untuk menemukan pemaknaan Alquran yang relevan dengan kontek kekinian seperti digunakannya perangkat saintifik dan humaniora termasuk di dalamnya ilmu linguistik seperti matematika modern dalam memahami ayat waris, atau ilmu humaniora karena menurut Syahrur ada problem epistemologis dalam keilmuan Islam yang natabene merupakan sinaran dari penafsiran terhadap Alquran. Oleh karena itu, perlu konstruksi metodologi penafsiran seperti juga perlu mengkonstruksi filsafat Islam dan teologi Islam kontemporer untuk merealisasikan "kondisi menjadi" yang merupakan inti dari aktivitas dan pembaruan pola pikir sehingga dengannya tercipta ide-ide yang bisa menghasilkan sebuah teori yang *original* seperti teori relativitas Einsteinsain, evolusi Darwin, gravitasi Newton dan lain-lain. Hal ini karena Alquran memiliki "kondisi berada" pada dirinya karena teksnya tetap, bahasanya yang terlafadkan hingga pada susunannya yang *tauqifi*, dan karena itulah Syahrur memegang sakralitas teks. Selain itu, Alquran juga mengandung karakter kehidupan yang selalu bergerak (*harkat al-muhtawa*) dengan kata lain ada "kondisi berproses" dan "kondisi menjadi" untuk lainnya sehingga sifatnya *interpretable* dalam ayat yang sama. Pemahaman terhadap Alquran tergantung pada problematika yang sedang dicari solusinya yang karena inilah mufasir yang hidup pada masa tertentu dan berangkat dari ilmu (*reader*)⁶⁵ tertentu akan berimplikasi terhadap problem sosial tertentu.

VI. Implementasi Teori

Dalam QS. Ali 'Imran/3: 14, ... زين للناس حب الشهوات من النساء... 'zuyyina linnas hubbub al-Syahawat min al-nisa...., kata *nisa'* dalam ayat ini bermakna *ta'khir* (datang belakangan atau hal-hal mutakhir) ia merujuk pada *Mu'jam Matn al-Lughah* karya Ahmad Ridha. Dalam ayat ini mengapa ia tidak mengartikannya dengan 'wanita' sebagaimana tafsir pada umumnya, karena kata '*nas*' berarti manusia (laki-laki dan perempuan). Jika '*nisa'* diartikan 'wanita' berarti "lesbi" diperbolehkan, sehingga dalam ayat itu tidak diungkap dengan *zuyyina li rijal*. Selain itu, jika *nisa'* diartikan perempuan, maka ia disejajarkan dengan barang dan hewan tidak berakal sebagaimana kata setelahnya. Ini jelas bias gender, padahal Alquran menyejajarkan wanita dan laki-laki dalam beberapa ayatnya.

Untuk melegitimasi pendapatnya tentang arti kata *nisa'* diatas, Syahrur

⁶⁴ Horizon dalam konteks hermeneutika mencakup *author*, teks, dan pembaca. Ada yang mengatakan mencakup teks, konteks, dan penafsir. Dalam hal ini aspek pengarang dinafikan karena pada dasarnya teks adalah milik penafsir yang kemudian disebut subjektivis. Ada yang berpendapat bahwa pengarang atau situasi termasuk kedalam teks yang kemudian objektivis dan ada yang menggabungkan keduanya yang kemudian disebut intersubjektivis. Anthony Thiselton, *New Horizon In Hermeneutics* (Michigan: Zoundervan Publishing House, 1992), h. 58-63.

⁶⁵ Syahrur, *Metodologi Fiqh*, h. 88.

mengutip hadis: "*man ahabba an yubsata fi rizqih wa an yunsa'a lahu fi asarihi fal yasil rahimah*". "Barang siapa yang ingin diluaskan rezkinya dan diakhirkan umurnya, maka sambunglah tali kasih" (H.R. Imam Muslim). Akan tetapi kata *nisa'* dalam QS al-Nisa/3: 1, 32, 34 yang dimaknai "istri" dan "wanita". Dari sini Syahrur terlihat konsisten dengan penolakannya terhadap sinonimitas melalui hubungan *linier* dalam bahasa yakni sintagmatik dan paradigmatis karena konteks penggunaan kata *nisa'* berdeda dalam ayat-ayat tersebut.

VII. Penutup

Pemamaparan tentang paradigm dan pemikiran Syahrur tidak berarti untuk diterima secara bulat dan meninggalkan tradisi Islam yang lama secara total, sebagaimana kurang bijak jika ditolak secara mutlak tanpa mempertimbangkan dan mengadopsi sisi-sisi yang relevan dengan pembacaan Alquran saat ini. Dengan segala kontroversialnya, Syahrur banyak menunjukkan keunikan pandangannya yang cukup segar sehingga banyak membuat kalangan terkesimak sekaligus gerah dengan pandangannya. Letak keunikannya dari pemikir kontemporer yang lain, ia mencoba mengkaji Alquran dengan dekonstruksi atau rekonstruksi dengan mendobrak produk pemikiran yang selama ini telah mengakar kuat yang dianggap "mapan" dan "sakral" tidak hanya pada tataran metodologi tetapi pilar-pilar akidah yang selama ini ditakuti untuk diutak-atik. Selain itu letak keunikannya dari pemikir lain, ia mengatakan bahasa Alquran tetap *tauqifi* walau dalam kandungannya ia *interpretable*.

Dalam memahami Alquran yang tidak terlepas dari relativitas sesuai dengan kondisi ruang dan waktu yang melingkupi yang kemudian hal ini melahirkan pandangannya bahwa Alquran sebagai teks tanpa kontekstualisasi sehingga tidak perlu mengkontekstualisasikan dimana dan bagaimana wahyu itu turun. Kontekstualisasi ada pada teks itu sendiri melalui struktur linguistiknya. Teori linguistik yang ia anut dari gurunya yang berakar pada pandangan Ibnu Jinni bahwa tidak ada sinonimitas dalam bahasa, dan karenanya ia membedakan terma yang selama ini disinonimkan dengan Alquran. Karena pemikirannya yang sangat rasional dan cenderung dipengaruhi empirisisme, sehingga membawanya terjebak pada pemahaman yang sangat tergantung pada rasio dan dunia empirik, padahal Alquran sebagai kalam Ilahi, jelas memiliki sisi-sisi transenden yang tidak semuanya mewujud dalam dunia nyata yang bisa ditangkap oleh indra. Bahkan, dalam hal tertentu ia kadang tidak konsisten menerapkan teorinya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*. Yogya: Pustaka Pelajar, 1997.
- Bab, Ja'far Dik al-. *al-Manhaj al-Lughawi fi al-Kitab, dalam Muhammad Syahrur, al-*

- Kitab wa al-Qur'an Qira'ah Mu'ashirah*. Damaskus: al-Ahali, 1990.
- Budian, Kris. *Kosakata Semiotika*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Christman, Andreas. "Read the Qur'an as if it was Revealed Last Night: an Introduction to Muhammad Shahrur's Life and Work". dalam Muhammad Shahrur, ed. Andreas Christmann. *The Qur'an, Morality and Critical Reason: the Essential Muhammad Shahrur*. Leiden: Brill, 2009.
- Clack, Peter. "The Syahrur Phenomenon, Aliberal Islamic Voice From Syria", dalam *Islam and Christian Muslim Relation*. Vol. 7, No. 3.
- Eickelman, Dale F., Foreword. dalam Muhammad Shahrur, ed. Andreas Christmann. *The Qur'an, Morality and Critical Reason: the Essential Muhammad Shahrur*. Leiden: Brill, 2009.
- Faiz, Fakhruddin. *Hermeneutika Qur'ani: Teks, Konteks dan Kontekstualisasi*. Yogyakarta: eLSAQ, 2004.
- Gadamer, George. *Hermeneutika Filosofis*. Yogyakarta: Tiara Wacana: 2005.
- Hanafi, Hassan dan Muhammad Abed al-Jabiri. *Membunuh Setan Dunia Meleburkan Timur dan Barat dalam Cakrawala Kritik Dan Dialog*. Terj. Umar Bukhary, Yogyakarta: IRCISoD, 2003.
- Ibrahim, Abd al-Rahman al-Haj. *al-Manahij al-Mu'ashirah fi Tafsir Al-Quran al-Karim wa Takwilih*. diakses di <http://www.midad.me/arts/view/309> pada 19:58, 29 Juli 2013.
- Izutsu, Toshiko. *Relasi Tuhan dan Manungso Pendekatan Semantik Terhadap al-Qur'an*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.
- Khulli, Muhammad Amin al-. *Ditionary of Theoretical Linguistic English-Arabic*. Riyadh: Librairie Duliban, 1982.
- Lee, Robert D. *Mencari Islam Autentik Dari Nalar Puitis Iqbal Hingga Nalar Kritis Arkoun*. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas*, h. 102.
- McAuliffe, Jane Dammen, Preface. *Encyclopaedia of the Qur'an*. vol. 1, Leiden: Brill, 2001.
- Mufidah, Imro'atul. "Hermeneutika al-Qur'an Muhammad Syahrur" dalam Kurdi, dkk. *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: el.SAQ Press, 2010.
- Munajid, Muhammad Nuruddin al-. *al-TaradufFi al-Qur'anal-Karim*. Beirut: Dar al-Fikr, 1997.
- Nahdhiyah. "Nilai-Nilai Pendidikan Karakter dalam Karya Khalil Giran" *Laporan Penelitian*. STAIN Palangkaraya, 2012.
- Peaget, Jean. *Strukturalisme*. Terj. Harmoyo, Jakarta: Yayasan Obor, 1995.
- Qaylabi, Syihabuddin. *Stilistika al-Qur'an Pengantar Orientasi Studi al-Qur'an*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997.
- Salim, Fahmi. *Kritik terhadap Studi Al-Quran Kaum Liberal*. Jakarta: Perspektif, 2010.

- Samsuddin, Sahiron. *An Examination of Bintu Syathi' Method of Interpreting The Qur'ani*. Yogyakarta: IASXXI & Ttian Ilahi Press, 1999.
- Saussure, Ferdinand De. *Pengantar Linguistik Umum*. Terj. Rahayu S. Hidayat, Yogyakarta: Gajah Mada University, 1996.
- Syahrur, Muhammad. *al-Kitab wa al-Qur'an Qira'ah Mu'ashirah*. Damaskus: al-Ahali, 1990.
- Syahrur, Muhamad. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Kontemporer*. Terj. Sahiron Samsuddin, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.
- Syahrur, Muhammad. "Dirasat Islamiyyah Mu'ashirah Nahw Ushul Jadidah Lial-Fiqh al-Islami" dengan judul *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*. Terj. Sahiron Samsuddin, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008.
- Syahrur, Muhammad. *al-Islam wa al-Iman Manzhumah al-Qiyam*. Damaskus: al-Ahali, 1996.
- Syahrur, Muhammad. *al-Kitab Wa al-Qur'an, Qira'ah Mu'ashirah*. Damaskus: al-Halli li al-Tiba'ah wa al-Nasr wa al-Tauzi', 1994.
- Syahrur, Muhammad. *Dirasat Islamiyyah Mu'ashirah fi al-Dawlah wa al-Mujtama'*. Damaskus: al-Ahali, 1994.
- Syahrur, Muhammad. *Nahwa Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islami Fiqh al-Mar'ah al-Washiyah al-Irts al-Qiwamah al-Ta'addudiyah al-Libas*. Damaskus: al-Ahali, 2000.
- Syahrur, Muhammad. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Kontemporer*. Ygyakarta: eLSAQPress, 2004.
- Syahrur, Muhammad. *Tajfif Manabi' al-Irhab*. Damaskus: al-Ahali, 2008.
- Tal, 'Adil al-. *al-Naz'ah al-Madiyah fi al-'Alam al-Islami*. t.t.p-: Dar al-Bayyinah, 1995.
- Thiselton, Anthony. *New Horizon In Hermeneutics*. Michigan: Zoundervan Publishing House, 1992.
- Ulwani, Ruqayyah Thaha Jabir al-. *Qira'ah fi Dlawabith al-Takwil wa Ab'aduha al-Manhajiyah fi al-Dirasat al-Qur'aniyah al-Mu'ashirah*. diakses di <http://www.tafsir.net/vb/showthread.php?t=14167> pada 19:50, 9 Juli 2013.
- Umar, Ahmad Mukhtar. *'Urn Dilalah*. Kuwait: Maktabah Dar al-Arubah, Li Nasyr wa al-Tauzi', 1998.
- Yusuf, Muhammad. *Horizon Kajian Al-Qur'an: Pendekatan dan Metode*. Sorong: Pustaka Rafana-STAIN Sorong, 2011.