

**METODE PENAFSIRAN AL-QUR'AN  
MENGGUNAKAN PENDEKATAN LINGUISTIK  
(Telaah Pemikiran M. Syahrur)**

Arifin Hidayat<sup>1</sup>  
arifin.hidayat@yahoo.com

***Abstrak***

*Muhammad Syahrur is a doctor in the field of soil mechanics who tries to enter the hermeneutical region of the Book. Through his expertise in engineering combined with linguistic theories, Syahrur succeeded in giving new meaning, as well as criticizing classical religious concepts. The linguistic approach he exposed is inseparable from the influence of some of his teachers, among them Abu Ali al-Farisi, Ibn Jinni, Abdul Qahir al-Jurjani, and so forth. At the applicative level, the method used by Syahrur, in discussing Islam is to acknowledge the existence of Allah s.w.t., to believe in the final day and do good deeds. Anyone who possesses these three traits, is called by Syahrur as a Muslim. The word of faith in the Qur'an according to Syahrur has the meaning of polivaen. Faith in some verses is defined by Islam, and in others it has the meaning of "believing in Prophet Muhammad s.a.w.".*

**Keywords:** *Tafsir, Al-Qur'an, Linguistics, Muhammad Syahrur.*

**A. Pendahuluan**

Pada awal abad ke-19, merupakan titik awal kebangkitan dunia Arab. Keinginan kuat untuk bangkit yang oleh Arkoun disebut dengan “ledakan modernitas”, ditandai oleh kesadaran dunia Arab atas kelemahannya *vis avis* Barat yang telah mengalami kebangkitan dan kemajuan teknologi dan intelektual. Kesadaran untuk melakukan introspeksi diri terhadap kesalahan yang mereka lakukan selama ini dan berusaha mengembalikan kejayaan Islam yang pernah diraih pada masa Dinasti Abbasiyah yang sering disebut dengan

---

<sup>1</sup>IAIN Padangsidimpuan Sumatera Utara

"*The Golden Age of Islam*". Krisis di dunia Arab berawal pada abad pertengahan akibat hilangnya ruang berfikir kritis dan munculnya kejumudan yang melanda pola pikir bangsa Arab sejak masa kejayaan Islam diraih dan setelah formulasi dan kodifikasi fikih para ulama mazhab dilakukan. Mereka merasa masih jaya seperti dahulu, padahal kondisi sudah berbalik seratus delapan puluh derajat. Mereka masih beranggapan bahwa formulasi dan kodifikasi fikih yang dihasilkan ketika dunia Islam menjadi Negara terkuat dan Negara adidaya masih tetap baik dan *valid* untuk menyelesaikan problematika yang terjadi di masa sekarang.

Dalam kajian keislaman, Syahrur merasa gelisah terhadap krisis metodologis yang melanda dunia Arab, yaitu: (a) tidak ada metode penelitian ilmiah yang obyektif dalam kajian *nash* yang diwahyukan kepada Muhammad, (b) kajian-kajian keislaman yang ada sering bertolak dari perspektif lama yang dianggap sudah mapan, yang pada gilirannya terjebak dalam kungkungan subyektivitas, (c) tidak memanfaatkan filsafat humaniora, karena masih ada kecurigaan terhadap pemikiran filsafat Yunani sebagai filsafat yang keliru dan sesat, (d) tidak ada epistemologi Islam yang valid, yang akhirnya berdampak kepada fanatisme dan indoktrinasi mazhab yang merupakan akumulasi pemikiran di masa silam.

Kegelisahan ini mendorong tokoh-tokoh kebangkitan Islam untuk melakukan perenungan guna mencari jalan keluar. Syahrur melihat bahwa instrument kebangkitan Islam adalah melalui semangat al-Qur'an. Namun, hingga sekarang pemahaman umat Islam terhadap al-Qur'an masih dimonopoli oleh pemahaman para ulama klasik yang kondisi kehidupannya jauh berbeda dengan kondisidi masa sekarang. Menurutnya, al-Qur'an merupakan dalil yang *madlîl*-nya untuk dunia sekarang tidak jelas. Ia telah kehilangan konteksnya karena konteks yang dikemukakan para ulama ketika menjelaskan makna al-Qur'an masih menggunakan konteks masa lalu yang

sudah tidak relevan lagi untuk masa sekarang.

## B. Pembahasan

### 1. Biografi Muhammad Syahrur

Nama beliau adalah Muhammad Syahrural Dayyub, lahir di Damaskus, Suriah pada tanggal 11 Maret 1938.<sup>2</sup> Syahrur mengawali pendidikan intelektualnya pada Pendidikan Dasar di tanah kelahirannya, tepatnya di lembaga pendidikan Abdurrahman al-Kawakibi, Damaskus. Pendidikan Menengahnya dirampungkan pada tahun 1957. Syahrur melanjutkan studinya di bidang Teknik Sipil (*handasahmadaniyah*) diMoskow, UniSoviet (sekarang Rusia) dengan beasiswa dari pemerintah Syiria, pada tahun 1957. Ketika diMoskow, antara tahun 1957-1964, Syahrur mulai berkenalan dan terkesan serta tertantang dengan teori dan praktik Marxis yang terkenal dengan konsep “Dialektika Materialisme” dan “Materealisme Historis”.

Setelah meraih gelar Diploma tahun 1964, kemudian pada tahun1965, ia diangkat sebagai asisten dosen di Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus. Pada tahun 1967, Syahrur berhak untuk melakukan penelitian pada *Imperial College*, London. Pada bulan juni tahun itu, terjadilah perang antara Inggris dan Syria yang mengakibatkan renggangnya hubungan diplomatik di antara kedua Negara tersebut.<sup>3</sup> Namun, hal tersebut bukan hambatan untuk segera menyelesaikan studinya. Pada tahun 1968, Syahrur dikirim oleh pihak Universitas Damaskus ke Dublin, Irlandia untuk studi Magister dalam spesialisasi Mekanika Tanah (*Soil Mechanics*) dan Teknik Fondasi (*Fondation*

---

<sup>2</sup> Acmad Syarqawi Ismail, *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrur*, (Yogyakarta: elSAQ Press, 2003), hlm. 43.

<sup>3</sup> M. Aunul Abied Shah, dkk, *Islam Garda Depan Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 237.

*Engineering*) pada *Universitas College* atau *National University Of Ireland Dublin*, Irlandia dan meraih gelar *Master of Science* pada tahun 1969 serta gelar *Philosophy Doctor* (Ph.D) pada tahun 1972.<sup>4</sup> Pada tahun 1982-1983, Syahrur dikirim kembali oleh pihak Universitas Damaskus untuk menjadi tenaga ahli pada *al-Sa'ud Consult* Arab Saudi serta bersama rekannya di Fakultas Teknik membuka Biro Konsultasi Teknik *Darul-Ishtisyarat-al-Handasiyyah* (*Engineering Consultancy*) di Damaskus.

Latar belakang intelektualnya di bidang teknik ini sangat mempengaruhi pola pikir dan pilihan metodologi dalam memahami teks keagamaan. Antara lain diindikasikan dengan berbagai analogi dan metafora yang mengambil inspirasi dari dunia sains. Di samping itu, gagasannya untuk mengintegrasikan berbagai teori matematis, seperti konsep *limit*, *differensial*, *integral*, *parabola*, dan lain sebagainya dalam metode analisisnya terhadap persoalan-persoalan hukum Islam. Meskipun beliau memiliki *basic* dari teknik, tetapi perhatian terhadap ilmu-ilmu lain tidak kalah termasuk filsafat, linguistik dan ilmu keislaman lainnya, bahkan ilmu tentang al-Qur'an. Sehingga beliau sangat tertarik mengkaji al-Qur'an dan al-Hadis secara serius dengan pendekatan filsafat bahasa dan dibingkai dengan teori ilmu eksaknya.

## 2. Pandangan Terhadap al-Qur'an

Problem inti yang menjadi proses perdebatan sejak era kebangkitan pada tahun 1967 hingga era kontemporer pada tahun 1990 hingga sekarang dapat dipetakan dalam tiga masalah, yaitu:(1) sikap terhadap *turas* (warisan tradisi); (2) sikap terhadap barat; (3) sikap terhadap modernitas. Pada dasarnya, dalam tradisi keilmuan dikatakan bahwa

---

<sup>4</sup> M. Aunul Abied Shah, dkk, *Islam Garda*, hlm. 237.

seorang mufassir di dalam menafsirkan sebuah teks tidak akan pernah terlepas dari sejarah hidupnya, latarbelakang intelektualnya, keilmuan yang dimilikinya, pemikiran guru-gurunya serta keadaan masyarakat ketika ia hidup. Begitu juga dengan Syahrur di dalam menafsirkan Al-Qur'an dengan melihat keadaan sosial masyarakat serta keilmuan bahasa yang dikuasainya, serta pemikiran dari orang-orang yang pernah bergaul ddengannya.

Oleh karena itu, selain Syahrur, masih banyak pemikir yang mendefenisikan tentang al-Qur'an, dari berbagai latar belakang pendidikan, sosial, budaya dan di mana ia tinggal. Salah satunya adalah mendefenisikan al-Qur'an secara sederhana, yakni wahyu yang diturunkan kepada Rasulullah, yang ditulis dalam mushaf-mushaf, yang dinukil secara mutawatir tanpa syubhat. Sedangkan menurut pakar ahli *tahqiq*, al-Qur'an adalah ilmu laduni yang bersifat global, yang mencakup hakikat kebenaran.<sup>5</sup> Sebagian lagi mendefenisikan al-Qur'an hanya sebagai lafal yang diturunkan kepada Nabi Muhammad s.a.w., dari permulaan surat al-Fatiha sampai akhir surat an-Nas.<sup>6</sup>

Syahrur merupakan seorang doktor dalam bidang ilmu teknik, yang mencoba merambah wilayah studi al-Qur'an setelah menekuni filsafat dan linguistik. Pada tahun 1990, dunia pemikiran Islam Timur Tengah mulai mengenal Syahrur sebagai tokoh yang kontroversial, tepatnya setelah ia meluncurkan karya *magnumopus*-nya, *al-Kitabwa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*, yang menggunakan pendekatan linguistik modern. Syahrur adalah tokoh yang mencurahkan dirinya untuk kajian al-Qur'an. Keberanian Syahrur dalam menawarkan ide-ide baru dalam kajian al-

---

<sup>5</sup> Al-jurjaniat-Ta'rifat, dkk. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Tafsir*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), hlm. 10.

<sup>6</sup> Abuddin Nata, *Al-Qur'an dan Hadits*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), hlm. 55.

Qur'an sempat menghebohkan dunia, seiring dengan terbitnya buku tersebut yang memuat banyak temuan baru sehingga menjadi kontroversial.

Mereka yang tidak setuju dengan pemikirannya yang dekonstruktif dan sekaligus rekonstruktif, memandang sebagai *enemy of Islam* (musuh Islam) dan *a Western and Zionist Agent* (agen Barat dan Zionis). Bahkan sebagian pemerintah Negara Arab, seperti Saudi Arabia, Mesir, Qatar, Uni Emirat Arab secara resmi melarang buku Syahrur. Oleh karena itu, karya-karyanya tersebut lebih banyak berada di Negara Eropa dan Amerika ketimbang di dunia Islam dan Arab. Sebaliknya, mereka yang setuju dengan pemikirannya atau semanga treformisnya memberikan kebijakan dan penilaian yang sangat positif. Misal, Sultan Qaboos di Oman, membagikan buku itu kepada para menterinya dan merekomendasikan mereka untuk membacanya. Beberapa sarjana non-Muslim, seperti Wael B. Hallaq, dan Dal eF. Eickelman, dalam kesempatan yang berbeda mengemukakan keagungan mereka terhadap kreativitas dan pemikiran Syahrur.<sup>7</sup>

Pandangannya terhadap al-Qur'an diawali mulai dari pemahannya tentang *al-wahy*, yang diartikan menyampaikan pengetahuan, perintah dan larangan kepada orang lain secara rahasia. Penyampaian wahyu ini dilakukan dalam enam cara sebagai berikut:

- a. Wahyu yang diterima melalui program fisiologis makhluk hidup atau melalui program fungsionalis yang terdapat dalam alam. Wahyu ini dicontohkan dalam al-Qur'an QS al-Nahl ayat 68, yang menerangkan pemberian wahyu kepada lebah untuk membuat sarang-sarang. Serta pada QS al-Zalzalah ayat 4-5 yang mengindikasikan bahwa bumi pada hari kiamat mendapat wahyu dari Allah untuk menceritakan kejadian-kejadian di muka

---

<sup>7</sup> Abdullah Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, *Studi Al-Qur'an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogyakarta, 2002), hlm. 132-133.

bumi.

- b. Wahyu yang diterima melalui personifikasi (melalui suara dan rupa). Istilah lainnya adalah *al-wahyal-fu'adi* yang pernah dialami oleh Nabi Ibrahim dalam QS. Hud: 69, dan Nabi Lut dalam QS. Hud: 77.
- c. Wahyu yang diterima melalui getaran hati nurani. Wahyu ini dialami oleh semua manusia dan biasanya muncul ketika manusia itu menghadapi hal-hal yang sangat rumit, baik dalam bidang *science* maupun aspek kehidupan lain.
- d. Wahyu yang diterima melalui mimpi sebagaimana yang dialami oleh Nabi Ibrahim untuk menyembelih anaknya seperti dalam QS. al-Saffat: 101 dan Nabi Yusuf yang mimpi melihat matahari dan bintang-bintang sujud kepadanya dalam QS. Yusuf: 164.
- e. Wahyu yang disebut dengan wahyu dalam bentuk suara. Hal ini pernah dialami oleh Nabi Musa ketika menerima sepuluh wasiat dari Allah di gunung Sinai dalam QS. al-Nisa: 164.
- f. Wahyu yang disebut wahyu abstrak. Wahyu ini adalah wahyu al-Qur'an yang dibawa oleh Malaikat Jibril dalam wujudnya yang asli yang tidak bias dicerna oleh panca indera. Jibril menurunkan wahyu al-Qur'an kepada Nabi Muhammad s.a.w., wahyu semacam ini adalah wahyu yang paling berat bahkan Nabi pernah tidak sadarkan diri ketika menerimanya.<sup>8</sup>

Menurut Syahrur, ketika ingin memaham *ial-Kitab*, tidak semudah mengatakan ini yang benar atau ini yang salah, sehingga butuh pengetahuan yang mendalam serta memahami bahasa Arab dengan baik. Syahrur memberikan enam langkah untuk memahaminya yaitu:

- a. Penguasaan bahasa Arab dengan memperhatikan tidak mengenal *taraduf* tetapi mengenal sebaliknya, sebab itu merupakan media pengungkapan makna; teks bahasa pasti terpahami selaras dengan kenyataan obyektif atau secara deduktif bagi hal-hal yang ghaib; pentingnya memahami orisinalitas bahasa Arab

---

<sup>8</sup> Sahiron Syamsuddin, "Konsep Wahyu al-Qur'an dalam Perspektif M. Syahrur", dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol.1, No.1, Juli 2000, hlm.51.

yang meliputi bentuk *fi'il* (kata kerja).

- b. Memahami perbedaan antara pengertian *al-inzal-al-tanzil*, perbedaan antara realitas obyektif (*al-tanzil*) dan pengetahuan manusia mengenai hal tersebut (*al-inzal*).
- c. *Al-tartil*, menggabungkan ayat-ayat yang tersebar dalam berbagai surat dan topik pembahasan yang sama untuk mendapatkan satu pemahaman yang utuh. Kajian ini dimaksudkan sebagai upaya ilmiah-obyektif, sehingga dapat menghasilkan gagasan positif. Penerapan *al-tartil* terhadap tema penciptaan Adam, penciptaan alam, dan teori pengetahuan manusia, misalnya, akan menjadi tema besar dan komprehensif dan menyeluruh jika antara yang satu dengan lainnya dipadukan menjadi satu rangkaian utuh.
- d. Menghindari *ta'diyah*, yaitu membagi atau memisah sesuatu yang tidak bias terbagi lagi. Dalam pengertian teknis, upaya mengurangi totalitas kandungan tema besar al-Qur'an. *Ta'diyah* merupakan proses lebih lanjut dari langkah *al-tartil* sebelumnya. Jadi ,*ta'diyah* adalah eksplorasi kandungan al-Qur'an yang hanya berhenti pada satu tema tanpa mengaitkan dan memadukan dengan tema-tema lain yang memiliki korelasi makna sehingga tidak dapat melahirkan satu rangkaian pemikiran yang gutuh.
- e. Memahami rahasia *mawaqi' al-nujum* yang merupakan salah satu kunci penting dalam memahami kandungan *al-kitab*. Langkah ini dimaksudkan sebagai pemisah antara rentetan ayat dalam urutan *mushaf* dan tidak bermaksud menunjuk kepada *mawaqi' al-nujum*.
- f. Melakukan pemeriksaan ulang sebagai solusi alternatif menghindari kesan adanya pertentangan kandungan *al-kitab* baik yang bernuansa *ta'limat* maupun *tasyri'at*. Langkah ini khusus diterapkan kepada ayat-ayat yang tergabung dalam *umm al-kitab*. Untuk memperoleh uraian komprehensif tentang riba,

misalnya, maka dituntut juga menelusuri dan sekaligus melakukan cek ulang dengan ayat-ayat mengenai *sadaqah* dan zakat.<sup>9</sup>

Gagasan metodologis Syahrur di atas merupakan respon, sekaligus alternative bagi umat Islam dalam memahami pesan dan kandungan *al-kitab* di tengah maraknya dua kecendrungan saat ini yang berkembang di dunia Islam-Arab.<sup>10</sup> Pertama, kelompok skriptualis-literalis yang berpegang kuat pada arti literal dan meyakini warisan masa lalu mengandung kebenaran *absolut*. Beranggapan apa yang cocok bagi komunitas Islam terdahulu, tentunya juga sesuai bagi umat Islam di zaman apapun. Kedua, orang-orang yang selalu menyerukan sekularisme dan modernism. Mereka mengabaikan nilai-nilai itradisi Islam termasuk *al-kitab* yang merupakan bagian dari tradisi yang diwarisi umat Islam. Menurut Syahrur, kembali ke teks dan sekaligus memasukkan diri kedalamnya, merupakan model pemikiran yang mencoba menengahi dua kecendrungan ekstrim di atas. Kembali ke teks berarti hanya meyakini kebenaran dan kesucian teks-teks Tuhan (*al-kitab*) serta menjadikan segala bentuk interpretasi manusia ata *sal-kitab* sebagai peninggalan warisan masa lalu yang tidak perlu disakralkan. Semua tafsir dan segala bentuk produk ijtihad tidak lebih sekedar upaya serta respon manusia untuk mengetahui kandungan teks ketuhanan ini.

Dalam pemikiran Syahrur, al-Qur'an dibagi menjadi tiga bagian pertama, *ummal-kitab* (ayat-ayat *muhkamat*), kedua, *al-Qur'anwaal-sab'al-matsani* (ayat-ayat *mutasyabihat*), ketiga, *tafsil-al-kitab* (tidak *muhkamat*-tidak *mutsyabihat*). Ayat-ayat *muhkamat* yang diturunkan

<sup>9</sup> Acmad Syarqawi Ismail, *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrur*, hlm. 67-70.

<sup>10</sup> Syahrur, "The Divine Text and Pluralisme in Muslim Societies", dalam *Journal Muslim Politics Report*, No. 14, Juli-Agustus, 1997, hlm. 3.

langsung dari Allah kepada Nabi selama 23 tahun dalam bentuk *al-inzal* dan *al-tanzil* secara tidak terpisahkan, memuat ayat-ayat yang berkaitan dengan *al-sulukal-insani* dalam bidang hukum dan akhlak dan berlaku dilakukan ijтиhad sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat tertentu. Hasil interaksi intelektual umat Islam dengan *ummal-kitab* pada satu masa bias jadi berbeda dengan hasil interaksi mereka yang lain. Oleh karena itu, menurut Syahrur, praktik penerapan pada masa Nabi adalah hanya model awal penafsiran, dan bukanlah satu-satunya bentuk aplikasi hukum *ummal-kitab* sepanjang masa. Elastisitas pemahaman dan penerapan *ummal-kitab* itu disebutnya dengan istilah *hanifiyah*, yang sudah barang tentu aspek-aspek batas legis maksimal dan batas legis minimal harus selalu diperhatikan.

Salah satu bagian dari *al-mutasyabihat*, yang diturunkan dalam dua bentuk *al-inzal* dan *al-tanzill* secara terpisah dari *al-Lawhal-Mahfud* dan dari *Imam Mubin* berisi dua bagian. Pada bagian yang pertama adalah bagian yang tetap dan tidak pernah mengalami perubahan, hal ini berupa kaidah-kaidah umum yang mengatur semua alam mulai dari awal penciptaannya hingga hari kiamat. Sedangkan bagian yang kedua adalah bagian yang berubah tergantung faktor-faktor alamiah yang mempengaruhinya. Adapun yang termasuk dalam kategori ini ialah peristiwa alam yang spesifik, seperti perubahan angin, gempa dan lain sebagainya. Ayat yang berkaitan dengan peristiwa ini terbuka untuk ditakwilkan sesuai dengan perkembangan ilmu.

Secara jelas, *al-kitab* (al-Qur'an) merupakan *subject of interpretation*. Dalam melakukan aktivitas *eksegetik* ini, menurut Syahrur, ummat Islam tidak harus terkungkung oleh hasil penafsiran para mufassir terdahulu, karena hanya merupakan produk historis yang mungkin tidak sesuai lagi dengan masa kini. Bahkan, Syahrur juga

mengatakan “kita harus bersikap seakan-akan baru saja menerima *al-Kitab langsung dari Nabi*”. Dalam hal ini, terlihat Syahrur sepakat dengan Gademer yang lebih menekankan pentingnya *significance* atau kontekstualitas sebuah teks dalam kehidupan masa kini. Dari segi metodologis, bias dikatakan bahwa konsep-konsep umum tersebut di atas merupakan hasil pembacaan Syahrur terhadap al-Qur'an dengan metode filosofis yang bertumpu pada teknik ‘*intra tekstualitas (al-tartil)*’ dan analisis linguistic paradigmatis.<sup>11</sup>

### 3. Metodologi Penafsiran al-Qur'an dalam Pemikiran M. Syahrur

Metode *intra tekstualitas* yang dikembangkan oleh Syahrur merupakan metode yang menggabungkan atau mengkomprasi seluruh ayat yang memiliki topik pembahasan yang sama. Pada hakikatnya, metode ini bukan merupakan hal baru dalam penafsiran al-Qur'an. Teknik yang muncul dari metode ini ialah “*yufassiruba'dhuhuba'dan*” (sebagian ayat al-Qur'an menafsirkan yang lain). Teknik ini sudah muncul sejak awal Islam, namun baru diaplikasikan secara sistematis pada abad ke-20, yang popular dengan istilah *al-tafsilal-maawdu'i* (tafsir tematik). Namun dari sisi praktis antara satu dengan yang lain terkadang terdapat perbedaan baik dalam hal memilih ayat maupun dalam hal analisis.

Bagi Syahrur, perangkat metodologis ini memiliki justifikasi dari QS. al-Muzammi 1:4. Pada ayat tersebut terdapat kata *tartil* yang menurutnya tidak diartikan dengan membaca. Sebagaimana yang dipahami mayoritas mufassir dalam bahasa Arab, lafadz tersebut diambil dari akar kata *al-ratl* dalam bahasa arab yang berarti “barisan pada urutan tertentu”. Atas dasar itu, kata *tartil* diartikan dengan mengambil ayat-ayat

---

<sup>11</sup> Abdullah Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, *Studi Al-Qur'an*, hlm. 135-137

yang berkaitan dengan satu topic dengan mengurutkannya. Hal ini perlu dilakukan karena dalam kenyataannya, banyak topic tertentu seperti penciptaan alam, penciptaan manusia dan kisah-kisah para Nabi, disebutkan dalam al-Qur'an secara berserakan diberbagai surat. Agar mendapatkan gambaran yang komprehensif dan afirmatif tentang suatu topik, mufassir harus menggabungkan dan mengkonfirmasikan ayat-ayat itu.<sup>12</sup>

Syahrur menggunakan semantic dengan analisis *pradigmatis* dan *sintegmatis* setelah melakukan teknik intra textualitas untuk mendapatkan ide yang relative mendekatkan kebenaran. Analisis pradigmatis yang dimaksud ialah suatu analisis pencarian dan pemahaman terhadap sebuah konsep (makna) suatu symbol (kata) dengan cara mengaitkannya dengan konsep dari simbol-simbol lain yang mendekati dan yang berlawanan. Dalam hal ini, Syahrur sepakat dengan Ibnu Faris yang mengatakan bahwa di dalam bahasa Arab tidak terdapat sinonim, sebab setiap kata mempunyai kekhususan makna. Satu kata bahkan bias jadi memiliki lebih dari satu potensi makna (*polivalen* atau beragam). Salah satu faktor yang bias menentukan makna mana yang lebih tepat dari potensi-potensi makna yang ada ialah konteks logis dalam suatu teks di mana kata itu disebutkan. Analisis ini memandang bahwa makna setiap kata dipengaruhi oleh hubungannya secara *linear* dengan kata-kata disekelilingnya.<sup>13</sup>

Pendekatan linguistik yang dipaparkannya tidak terlepas dari pengaruh gurunya sewaktu Syahrur menyelesaikan studinya, sebab Syahrur mendapatkan metodologis tersebut dari orang-orang yang

---

<sup>12</sup> Abdullah Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, *Studi Al-Qur'an*, hlm. 138

<sup>13</sup> Abdullah Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, *Studi Al-Qur'an*, hlm. 138-139

pernah merasuki pikirannya.<sup>14</sup> Berikut analisa linguistik Syahrur yang secara spesifik diterapkan dalam memahami al-Qur'an:

- a. Pertumbuhan bahasa berbanding lurus dengan pertumbuhan pikiran
  - b. Terdapat relasi alamiah antara kesesuaian bunyi dengan konsep atau antara pertanda dan penanda
  - c. Bahasa memiliki kekuatan dalam dirinya sendiri untuk menjaga keharmonisan sistem tata bahasa sendiri.
  - d. Perubahan bentuk kata tetap berporos pada kesatuan makna
  - e. Selain berfungsi sebagai sarana identifikasi, bahasa juga berfungsi sebagai sarana berkomunikasi
  - f. Tanda bahasa bersifat *arbiter* (mana suka)
  - g. Makna yang melekat pada suatu kata sederhana tidak mungkin lebih padat daripada makna yang melekat pada kata sederhana lain, baik dalam satu rumpun bahasa maupun rumpun bahasa yang berbeda
  - h. Pesan yang terkandung dalam sebuah kalimat formatif hanya dapat dipahami melalui relasi structural antara data dan fakta, atau antara petanda dan penanda
  - i. Adanya signifikansi sintesa studi diaktronik dan sinkronik
  - j. Bahasa beserta tata bahasanya tumbuh berkembang seiring dengan pertumbuhan pemikiran manusia
  - k. Bahasa dapat dipandang sebagai sistem, yang tumbuh dalam fenomena sosial, yang strukturnya terkait erat dengan fungsi komunikasi.<sup>15</sup>
4. Contoh-contoh Penafsiran Metode Inratekstual (Linguistik)
- a. Konsep Islam dan Iman

Dalam menggali kedua konsep tersebut, Syahrur menghimpun seluruh ayat yang menyebut dua teman itu. Kaitannya dengan konsep Islam, Syahrur memulai dengan menganalisis tiga ayat yakni:

---

<sup>14</sup> Ahmad Zaki Mubarok, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer "ala" M. Syahrur*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2007), hlm. 159-161.

<sup>15</sup> Ahmad Zaki Mubarok, *Pendekatan Strukturalisme*, hlm. 167.

- 1) QS.al-Ahzab: 35 yang mengindikasikan adanya komunitas *al-muslimunwaal-muslimat* (laki-laki dan perempuan muslim) dan komunitas *al-mu'minunwaal-mu'minat* (laki-laki dan perempuan mukmin).
- 2) QS.Al-Tahrim: 5 yang menyebutkan kata *muslimat* (wanita muslim) yang disifati dengan kata *mu'minat* (beriman)
- 3) QS.al-Hujurat: 14 yang menerangkan bahwa Muhammad s.a.w. menyangkal pertanyaan sekelompok Badui yang mengatakan: “Kami telah beriman”.

Ketiga ayat tersebut dipahami Syahrur bahwa komunitas *muslimun-muslimat* itu berbeda dengan komunitas *mu'minun-mu'minat*, dan bahwa keislaman seseorang itu dating lebih dahulu disbanding keimannya. Di sini terlihat bahwa Syahrur menggunakan teori pradigmo-sintagmatis yang mengatakan bahwa penyebutan dua istilah (*muslim* dan *mu'min*) secara beriringan dengan disisipi partikel *wawu* menunjukkan bahwa kedua istilah itu bukan merupakan sinonim meskipun ada persinggungan makna, tetapi memiliki *sense* (makna) dan *reference* (referensi) yang berbeda. Selain itu, penyebutan kedua istilah dalam ketiga ayat tersebut memberikan pengertian simbolis tentang tahapan eksistensi yang berbeda pula.

Menurut Syahrur, Islam bukan hanya milik umat Muhammad s.a.w., sebab, sebelum kedatangan Muhammad s.a.w. sudah ada penyebutan *al-muslimun* kepada komunitas jin, Ibrahim a.s., Ya'qub a.s., Yusuf a.s., para penyihir masa Fir'aun, para pengikut Isa a.s., Nuh a.s. dan Luth a.s. Menurut Syahrur, Islam adalah sesuai dengan ayat al-Qur'an pada QS. al-Baqarah: 62,111 dan 126, QS.al-Nisa:125, QS.al-Maidah:44, QS.al-Anbiya:108 dan QS.Fussilat:33. Islam menurut ayat-ayat tersebut ialah mengakui adanya Allah, beriman kepada hari

akhir dan beramal shaleh. Jadi, siapapun yang memiliki ketiga sifat tersebut disebut seorang muslim.

Kaitannya dengan Iman dalam al-Qur'an, Syahrur jauh lebih berhati-hati dan seksama dalam menyikapi ayat-ayat yang menyebutkan kata Iman dan turunannya. Metode intratekstualitas yang diaplikasikan bukan hanya sekedar untuk memahami logika al-Qur'an yang inheren dalam ayat-ayatnya. Kata Iman dalam al-Qur'an menurut Syahrur memiliki makna *polivaen*. Iman dalam sebagian ayat diartikan dengan Islam, dan pada sebagian lain memiliki arti "beriman kepada Muhammad s.a.w.", sebagai contoh adalah tiga ayat berikut ini:

- 1) QS.al-Nisa: 136 "Hai orang-orang yang beriman (*amanu*), berimanlah (*aminu*) pada Allah, Rasul-Nya, kitab yang diturunkan Rasul-Nya dan Kitab yang diturunkan sebelumnya..."
- 2) QS.al-Hadid: 28 "Hai orang-orang yang beriman (*amanu*) bertaqwalah kepada Allah dan beriman (*amanu*) kepada Rasul-Nya..."
- 3) QS.Muhammad: 2 "Dan orang-orang yang beriman (*amanu*), beramal saleh dan beriman (*amanu*) kepada apa yang telah diturunkan kepada Muhammad..."

Pada ketiga ayat tersebut dapat dilihat bahwa kata kerja *amanu* disebutkan dua kali. Ungkapan bahwa Allah memerintah orang-orang yang beriman untuk beriman kepada Allah dan Rasul-Nya tidak dapat dipahami kecuali apabila mereka itu memang tidak beriman kepada Rasul-Nya dan kepada kitab yang diturunkan. Perintah Allah kepada orang-orang yang beriman untuk bertaqwa kepada-Nya dan beriman kepada Rasul-Nya tidak berarti apa-apa, kecuali apabila mereka tidak termasuk orang-orang yang bertaqwa dan tidak beriman kepada Rasul-

Nya. Demikian pula, perintah kepada orang-orang yang beriman dan beramal saleh untuk mengimani wahyu yang diturunkan kepada Muhammad s.a.w., kecuali mereka memang tidak membenarkan risalah Muhammad s.a.w.<sup>16</sup> Demikianlah cara kerja metode *intratekstualitas* yang diaplikasikan Syahrur dalam mengkaji konsep *al-Islam* dan *al-Iman*. Pada dasarnya banyak sekali teori-teori yang dihasilkan dari metode ini terkait dengan dua konsep tersebut.

b. Konsep Rububiyyah dan Uluhiyyah

Dalam al-Qur'an, Allah disebut sebagai *Rabb* (QS.al-Fatiyah:1 dan QS.al-Rahman:17), dan begitu juga dengan *Ilah* (QS.Muhammad:19 dan al-Hajj:33). Menurut Syahrur, kata *al-rabb* dalam bahasa Arab mengandung arti asli *al-milk* (pemilikan) dan *al-siyadah* (menguasai). Menurut Syahrur, *Rububiyyah* Allah merupakan konsep hubungan penguasaan, pemilikan dan pengaturan Allah terhadap seluruh makhluknya, baik yang berakal maupun tidak, dan baik yang beriman maupun yang kafir. *Rububiyyah* Allah bersifat memaksa, dalam arti bahwa suka atau tidak suka semua makhluk milik Allah, diciptakan, dan dipelihara oleh-Nya. Manusia pada posisi tersebut tidak memiliki hak untuk menolak. Satu-satunya sikap yang harus dipegang ialah sikap menerima bahwa Allah adalah Sang Pencipta dan Pemelihara alam semesta, sebab *rububiyyah* Allah merupakan realitas objektif yang tidak membutuhkan pengakuan dari pihak lain.

Berbeda dengan konsep *uluhiyyah*, yakni eksistensi Allah sebagai Dzat yang disembah, berkaitan erat dengan ikhtiyar manusia. Dalam banyak ayat, manusia diperintahkan untuk menyembah hanya kepada

---

<sup>16</sup> Abdullah Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, *Studi Al-Qur'an*, hlm, 139-143.

Allah. Namun, manusia tetap diberi hak untuk memilih untuk menerima atau menolak perintah itu. Mereka yang menerima *uluhiyah* Allah disebut dalam al-Qur'an *muslimun*, sementara yang menolak disebut *kafirun*. Oleh karena perintah itu hanya ditujukan kepada orang-orang yang berakal, maka *uluhiyah* Allah datang setelah *rububiyyah*-Nya.<sup>17</sup>

### C. Penutup

Syahrur adalah seorang doctor dalam bidang mekanika tanah yang mencoba memasuki wilayah hermeneutika Al-Kitab. Dengan keahliannya dalam bidang teknik dan dipadukan dengan teori-teori linguistik, Syahrur berhasil memberikan makna-makna baru, sekaligus mengkritik, atas konsep-konsep keagamaan klasik. Melalui eksplorasi atas konsep *nubuwwah* dan *risalah* ia memberikan sistematika lain serta menawarkan suatu cara mendamaikan yang *sacral* dengan yang *propan*. Pendekatan linguistik yang dipaparkannya tidak terlepas dari pengaruh gurunya sewaktu ia menyelesaikan studinya, sebab beliau mendapatkan metodologi dari orang-orang yang pernah merasuki pikirannya (Abu Alial-Farisi, Ibnu Jinni, dan Abdul Qahiral-Jurjani). Dalam tataran aplikatif, metode yang digunakan Syahrur, yang membahas tentang Islam ialah mengakui adanya Allah, beriman kepada hari akhir dan beramal shaleh. Jadi, siapapun yang memiliki ketiga sifat tersebut disebut seorang muslim. Kata Iman dalam al-Qur'an menurut Syahrur memiliki makna *polivaen*. Iman dalam sebagian ayat diartikan dengan Islam, dan pada sebagian lain memiliki arti "beriman kepada Muhammad s.a.w."

---

<sup>17</sup> Abdullah Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, *Studi Al-Qur'an*, hlm. 145-147.

## DAFTAR PUSTAKA

- At-Ta'rifat, Al-jurjani, dkk. 1987. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Tafsir*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Ismail, Acmad Syarqawi. 2003. *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrur*. Yogyakarta: elSAQ Press.
- Mubarok, Ahmad Zaki. 2007. *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer "ala" M. Syahrur*, Yogyakarta: Elsaq Press.
- Mustaqim, Abdullah & Sahiron Syamsuddin. 2002. *Studi Al-Qur'an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogyakarta.
- Nata, Abuddin. 1994. *Al-Qur'an dan Hadits*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Shah, M. Aunul' Abied, dkk. 2001. *Islam Garda Depan Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Bandung: Mizan.
- Syahrur. 1997. "The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies", in *Journal Muslim Politics Report*, No. 14, Juli-Agustus.
- Syamsuddin, Sahiron. 2000. "Konsep Wahyu al-Qur'an dalam Perspektif M.Syahrur", dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*. Vol.1, No.1, Juli 2000.