

INTEGRASI HERMENEUTIKA DAN TAFSIR Pembaharuan Metodologi Tafsir

Muhammad Faisal Hamdani

Dosen Tafsir Fak. Syariah IAIN Medan SU
e-mail: fai_h74@yahoo.co.id

Abstract: *Renewal of interpretation method require to continue remember to the number of novelty which emerge and not yet been met in a period of the Messenger of God (Rasul Allah), friend of the Messenger, and the next generation. Beside, growth of science obliging the understanding of Al-Qur'an also use the the sciences utilize to open contents exist in depth so that problems which not yet been "read" in that Holy Book texts can comprehend by people in this time. One other require to be considered is to take things which either from method of hermeneutic to be integrated with interpretation method, though part of it refuse with reason of feeble visible. This article will elaborate integration of hermeneutic with interpretation and some assumed the example more relevant for context nowadays and can be made by alternative interpret choice.*

Abstrak: *Pembaharuan metode tafsir perlu terus dilakukan mengingat banyaknya hal-hal baru yang muncul dan belum ditemui di masa Rasul, sahabat dan generasi berikutnya. Di samping itu perkembangan ilmu pengetahuan yang mengharuskan pemahaman Al-Qur'an juga menggunakan ilmu-ilmu tersebut guna mengungkap kandungan-kandungan yang ada di dalamnya sehingga persoalan-persoalan yang belum "terbaca" dalam teks-teks Kitab Suci itu bisa dipahami oleh umat saat ini. Salah satu yang perlu dipertimbangkan adalah mengambil hal-hal yang baik dari metode hermeneutika untuk diintegrasikan pada metode tafsir, meskipun sebagiannya menolak dengan alasan yang tampak lebih lemah. Tulisan ini akan menguraikan integrasi hermeneutika dengan tafsir dan beberapa contohnya yang dianggap lebih relevan untuk kontek kekinian dan dapat dijadikan alternatif tafsir pilihan.*

Keywords: *Integrasi, Tajdid, Hermeneutik, Tafsir, al-Zikr, dan ta'wil.*

A. Latar Belakang

Sebagian pen
mengintegrasikan h
karena mereka mem
dan diduga punya k
Arif, Hamid Zarkasy
memisahkan antara
neutika memiliki m
berangkat dari world
hermeneutika harus
nsendiri.¹

Berbeda dengan
pemah menghebohkan
kontroversialnya tent
(yang dikenal dengan
Islam), Nasr Hamid
Qur'an), Shahrūr⁶ (y
(terkenal dengan Libe
dengan proyek Kritik
meminimalisir bias j
(yang membuat heboh
nya, mendobrak tafsir
anggap cenderung ber
Khaled Abou el-Fadi⁷
neutika ke dalam t
pemahaman-pemahaman
tidak relevan lagi dal
menyentuh realitas ke

Munculnya tokoh
kitan reformasi pemil
tafsir al-Qur'an. Gerak
Islam, meskipun beraw
diri dunia Arab atas k
yang telah mengalami

FSIR

A. Latar Belakang

Sebagian penggemar dan pengkaji al-Qur'an tidak tertarik mengintegrasikan hermeneutika ke dalam tafsir. Hal ini disebabkan karena mereka memandang hermeneutika berasal dari Barat, Yunani, dan diduga punya kepentingan tersendiri. Adian Husaini, Syamsudin Arif, Hamid Zarkasyi, Moh Nur Wan Daud, misalnya, lebih memilih memisahkan antara tafsir dan hermeneutika karena tafsir dan hermeneutika memiliki metodenya masing-masing, metode yang berbeda, berangkat dari *worldview* yang berbeda dan bahkan mereka memandang hermeneutika harus diwaspadai karena diduga memiliki kepentingan tersendiri.¹

Berbeda dengan tokoh-tokoh besar seperti Fazlur Rahman² (yang pernah menghebohkan Pakistan selama setahun dengan fatwa kontroversialnya tentang bunga bank bukan riba), Muhammad Arkoun³ (yang dikenal dengan proyek Kritik Nalar Islami), Hasan Hanafi⁴ (Kiri Islam), Naṣr Ḥamid Abū Zayd⁵ (dengan proyek kritik tekstualitas al-Qur'an), Shahrūr⁶ (yang dikenal dengan teori limit), Farid Esack⁷ (terkenal dengan Liberalisasinya), Muhammad 'Abid al-Jābirī⁸ (dikenal dengan proyek Kritik Nalar Arab), Fatimah Mernissi⁹ yang berupaya meminimalisir bias jender terhadap tafsir, Amina Wadūd Muḥsin¹⁰ (yang membuat heboh dunia Islam dengan Salat Jumat yang dipimpinnya, mendobrak tafsir maskulin, meminimalisasi penafsiran yang dianggap cendrung berbasis budaya patriarki), Asghar 'Ali Engineer,¹¹ Khaled Abou el-Fadl¹² dan lainnya cendrung mengintegrasikan hermeneutika ke dalam tafsir untuk melakukan pembaharuan terhadap pemahaman-pemahaman dan tafsir yang sebagiannya dianggap sudah tidak relevan lagi dalam kontek kekinian, tidak membumi karena tidak menyentuh realitas kekinian.

Munculnya tokoh-tokoh di atas cukup mewarnai gerakan kebangkitan reformasi pemikiran Islam umumnya, khususnya dalam kajian tafsir al-Qur'an. Gerakan kebangkitan mulai menggema di seluruh dunia Islam, meskipun berawal di dunia Arab. Hal ini terjadi akibat kesadaran diri dunia Arab atas kelemahannya *vis a vis* berhadapan dengan Barat yang telah mengalami kebangkitan material dan intelektual. Di samping

itu akibat krisis yang mendera dunia Arab, hilangnya ruang berfikir kritis (boleh jadi disebabkan kritik al-Ghazālī terhadap filsafat di satu pihak)¹³ dan invasi Mongol ke Baghdad diperparah lagi dengan ekspedisi Napoleon Bonaparte terhadap Mesir, maka dunia Arab mengalami krisis sedemikian akut.

Kondisi inilah yang mengundang lahirnya tokoh-tokoh besar itu. Mereka mulai memainkan perannya masing-masing bersamaan dengan penolakan-penolakan keras dari kalangan tertentu yang menganggap sebagian mereka telah menyimpang dari ajaran Islam awal (salaf).

Di Indonesia juga muncul tokoh-tokoh yang menambah khazanah tafsir dengan mengintegrasikannya dengan hermeneutika, seperti Amin Abdullah, oleh sebagian ilmuwan disebut sebagai bapak Hermeneutik Indonesia,¹⁴ Nasaruddin Umar yang meneliti adanya indikasi semua kitab suci ternyata bias jender, mendekati al-Qur'an lewat analisis gender, Musdah Mulia yang mencoba menafsirkan ayat-ayat tanpa pengaruh jender, Ahmad Chojim yang menafsirkan ayat harus sesuai zaman, Masdar F Mas'udi yang mensyaratkan adil dulu baru potong tangan sebagai tafsir terhadap ayat potong tangan, warisan tidak tepat dibagi 1:2 antara anak laki-laki dan perempuan¹⁵ oleh Munawir Sazali dan Arivia Effendi mencoba menafsirkan al-Qur'an dengan hati nurani¹⁶ dan sebagainya.

B. Teori Perlunya Pembaharuan/Pengembangan Metode Tafsir

Bagi umat Islam, al-Qur'an adalah pedoman hidup dan sumber dari segala aturan hukum dan nilai moral. Meninggalkan al-Qur'an sama dengan meninggalkan atau merobohkan Islam. Sayangnya, tidak sedikit umat Islam sekarang yang merasa lega dan mencukupkan pada hasil temuan/pemahaman/metodologi ulama terdahulu dan kurang bersemangat/bergairah mengembangkan metode-metode baru dalam memahami teks al-Qur'an. Padahal al-Qur'an terus-menerus dihadapkan dengan realitas modern yang semakin kompleks, beragam, dinamis, butuh solusi dan menantang. Untuk itu metode memahami al-Qur'an perlu terus dikembangkan, agar tidak termarginalkan karena sebagian-

nya dianggap tidak relevan dalam konteks kekinian.

Ada beberapa alasan logi tafsir atau sekaligus yaitu:

1. Perkembangan Intelektual)

Ilmu pengetahuan berkembang, bangkit tan budaya dan kepentingan itu sejatinya al-Qur'an para pendahulu kita, akan mampu menerapkan kontek kekinian, bukan ditawarkan. Al-Qur'an memiliki pengetahuan manusia selalu dibatasi pengalaman, kondisi dia miliki?¹⁸ Dengan (klasik-modern) mungkin *kāffah* sesuai dengan umumnya.

Untuk itu perlu haman, dinamisasi pe baru, *reshaping, rethinking* perlu rekonstruksi upaya penggabungan benar-benar baru yang kan/diindikasikan al-

2. Pembaharuan

Dalam sebuah setiap 100 tahun a

nya dianggap tidak dapat dipahami/direalisasikan secara bijaksana dalam konteks kekinian.¹⁷

Ada beberapa alasan kenapa kita harus mengembangkan metodologi tafsir atau sekaligus mengintegrasikannya dengan hermeneutika, yaitu:

1. Perkembangan ilmu yang terus melaju (kebangkitan Intelektual)

Ilmu pengetahuan tidak pernah stagnan, dan akan terus berkembang, bangkit tanpa henti mengikuti perkembangan masyarakat, budaya dan kepentingan/tantangan hidup yang dihadapi manusia. Untuk itu sejatinya al-Qur'an tidak hanya dipahami dengan metode/kacamata para pendahulu kita, tetapi dengan semangat/inovasi yang sama, kita akan mampu menerapkan nilai-nilai, isi dan kandungan al-Qur'an dalam kontek kekinian, bukan alergi ketika metode-metode baru yang baik ditawarkan. Al-Qur'an itu absolut, difirmankan oleh Allah swt yang memiliki pengetahuan sempurna, tidak terbatas, sementara pemahaman manusia selalu dibatasi ruang dan waktu di mana dia hidup, dipengaruhi pengalaman, kondisi kejiwaan, psikologis dan kapasitas keilmuan yang dia miliki?¹⁸ Dengan kacamata modern atau gabungan keduanya (klasik-modern) mungkin kita lebih mudah menerapkan nilai-nilai Islam *kāffah* sesuai dengan apa yang dicita-citakan oleh umat Islam pada umumnya.

Untuk itu perlu ada inovasi terus menerus, penyegaran pemahaman, dinamisasi pemikiran, pembaharuan, pengembangan, penemuan baru, *reshaping, rethinking*¹⁹, *renovating* atau *renewing* atau bahkan jika perlu rekonstruksi ulang metode penafsiran al-Qur'an baik dengan upaya penggabungan yang dahulu dan sekarang atau penemuan yang benar-benar baru yang belum ada pada masa lalu yang dibenarkan/diindikasikan al-Qur'an.

2. Pembaharuan adalah suatu keniscayaan

Dalam sebuah hadis sahih riwayat Abū Dāwūd dikatakan bahwa setiap 100 tahun akan ada orang-orang yang akan memperbaharui

pemikiran Islam (*mujaddid*). M. Qurasih Shihab mengatakan *tadjiid* (pembaharuan) bukan hanya berarti mengembalikan ajaran agama sebagaimana keadaan semula melainkan juga bermakna penjelasan ulang dalam bentuk kemasan yang lebih baik yang pernah diungkap para pendahulu dan disalah pahami masyarakat dan juga termasuk mempersembahkan sesuatu yang benar-benar baru baik yang belum dikenal di masa lalu atau telah dibahas tetapi sudah tidak relevan lagi.²⁰ Jika demikian halnya bagaimana mungkin menyerahkan pembaharuan pemikiran Islam (termasuk pemikiran tafsir) abad XXI sekarang hanya kepada ulama yang hidup di abad XIV, XV, XVI dan XVII, misalnya?

Hal ini sangat tidak logis, apalagi setelah kita melihat sebagian dari produk-produk ulama klasik itu tidak lagi relevan dengan apa yang kita hadapi hari ini, misalnya kebolehan perbudakan seperti pendapat Imam Shāfi'i, sedangkan perbudakan hari ini merupakan sesuatu yang sangat ditentang oleh masyarakat dunia.

Bahkan Shahrūr lewat karyanya yang ditulis 20 tahun lebih berjudul *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Muā'sirah*, berupaya mengugat monopoli pembacaan teks al-Qur'an dan mengkritisi metode yang ditawarkan ulama klasik yang sebagiannya cenderung *unscientific*, katanya. Meskipun demikian, sebenarnya gugatan Shahrur ini tidak semata-mata diarahkan pada ulama klasik *an sich*, melainkan kepada generasi selanjutnya yang memposisikan *turath* pada wilayah yang tak dapat didebat (*ghairu qābil li al-niqāsh*). Konsekuensinya, mereka sulit melepaskan diri dari jeratan masa lalu dan menduga bahwa produk pemikiran pendahulunya melampaui batas ruang dan waktu (*salih li kulli zamān wa makān*).

3. Ilmu Uṣul, Kaedah Uṣul fiqh dan Fiqh

Ilmu ini merupakan hasil produktif yang dipersembahkan ulama fiqh dan ushul fiqh klasik kepada dunia Islam untuk kontek masanya dan juga sebagian besarnya masih dapat dipertahankan. Dalam sebuah kaedah ulama *uṣūl* selalu didengungkan "fatwa/hukum bisa berubah karena perubahan zaman, tempat dan keadaan" semisal Ibn Qayyim dalam *I'lamu al-Muwaqqi'in*.²¹ Ini berarti kondisi zaman dan perbedaan

man, waktu dan tempat. Munculkan, apa yang bentuk hukum dari membaca al-Qur'an dan membaca al-Qur'an di malam mendapat cahaya menyebabkan hukum

4. Logika Keilmuan

Secara logika eksakta (ilmu pasti) tidak berubah meskipun seperti hitungan matematika. Sementara ilmu sosial ke masa, dari tempo yang satu kepada

Tidak ada orang = 2. Meskipun kenyataan sosial n kerbau + 2 kambing segi eksakta 1 kerbau 2 kambing juga, t hubungan dengan nya kita hanya da umum, tujuan/nila bahwa binatang itu dan seterusnya.

Jika ilmu mengalami perges tujuan yang disep bagaimana dengan masalah kehidupan zaman, waktu, ten ketika berangkat

ruang, waktu dan tempat serta atas dasar alasan apa suatu perbuatan dimunculkan, apa yang melatarinya akan selalu mempengaruhi jenis/-bentuk hukum dari setiap permasalahan yang berkembang. Misalnya membaca al-Qur'an di luar salat akan berbeda pahalanya dengan membaca al-Qur'an di dalam shalat, bahkan membaca al-Qur'an di toilet malah mendapat dosa bukan pahala. Perbedaan tempat atau kondisi menyebabkan hukum berubah dari pahala (sunah) menjadi dosa (haram).

4. Logika Keilmuan dan Teori Perubahan Hukum

Secara logika berdasarkan teori ilmu (saat ini kita mengenal ilmu eksakta (ilmu pasti) dan ilmu sosial). Ilmu eksakta bersifat tetap, rigid, tidak berubah meskipun zaman, waktu, tempat dan keadaan berubah seperti hitungan matematika $1 + 1 = 2$ kapan saja dan di mana saja. Sementara ilmu sosial akan senantiasa mengalami perubahan dari masa ke masa, dari tempat yang satu ke tempat lain dan dari daerah/situasi yang satu kepada daerah/situasi yang lain.

Tidak ada orang yang sehat akalnya membantah kebenaran $1 + 1 = 2$. Meskipun demikian, jika ilmu eksakta disentuh dengan kenyataan sosial maka akan terjadi dampak perubahannya. Misalnya 1 kerbau + 2 kambing = 3 binatang (1 kerbau dan 2 kambing juga). Dari segi eksakta 1 kerbau + 2 kambing jumlahnya tetap sama yakni 1 kerbau 2 kambing juga, tetapi dari segi sosialnya, karena angka 1 dan 2 dihubungkan dengan kerbau dan kambing, maka jika kita ingin merubahnya kita hanya dapat mengatakan sama dengan (=) 3 binatang (jenis umum, tujuan/nilai umum yang disepakati), padahal kita mengetahui bahwa binatang itu banyak macam/jenisnya termasuk gajah, ayam, unta dan seterusnya.

Jika ilmu eksakta saja yang bersifat kaku, rigid dan pasti itu mengalami pergeseran dari makna khusus ke makna umum (nilai atau tujuan yang disepakati akal publik) seperti dicontohkan di atas, maka bagaimana dengan ilmu-ilmu sosial itu sendiri? Ilmu sosial (termasuk masalah kehidupan sosial) selalu berubah sesuai dengan perkembangan zaman, waktu, tempat dan keadaan. Misalnya anak mencium tangan tua ketika berangkat sekolah. Di Indonesia anak yang mencium tangan

orangtuanya dianggap menghormati dan menyayangi orangtuanya. Berbeda dengan kebanyakan 'Arabiyyun (sebagian orang Arab) tidak mau tangannya dicium dengan alasan nabi saw pernah menolak tangannya dicium karena beliau tidak ingin disamakan dengan raja. Adapun di Indonesia cium tangan tidak ada hubungannya dengan orangtua anak raja atau tidak.

Demikian juga memandang (memperhatikan) wajah orangtuanya ketika dinasehati dianggap sebagai keburukan (*ngeyel*, melawan) di daerah (kebudayaan) jawa dan di daerah lain (seperti Sumatera) merupakan kebaikan karena dianggap memperhatikan nasehat orangtua sehingga berimplikasi pada perbedaan penerapan dalam memaknai firman Tuhan.

Dalam QS. al-Isrā' [17]: 23 Allah berfirman:

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ
الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا
قَوْلًا كَرِيمًا

Dalam ayat ini Allah swt hanya melarang mengatakan kata "أف" yang dalam bahasa arab disebut sebagai ungkapan penolakan yang jika di Indonesiakan bisa berarti "ah, tidak", dan seterusnya.

Jika kita hanya mencukupkan pada pemahaman tekstual, maka orang yang memukul dan mencaci maki orang tuanya tidak termasuk dalam larangan ini. Padahal, para ulama atau seluruh penafsir menyepakati perbuatan itu tercela dan termasuk hal yang dilarang. Hal ini dilarang karena memiliki sifat dan tujuan yang sama yaitu "menyakiti" orang tua.

Akan tetapi jika diterapkan pada masyarakat sosial yang berbudaya jawa dan sumatera terjadi lagi perbedaan. Bagi masyarakat jawa anak yang memperhatikan/memandang orangtuanya saat dinasehati dianggap melawan, ngeyel (jawa) dan ini akan menyakiti hati orang tua, sedangkan dalam tradisi masyarakat sumatera seorang anak yang

dinasehati malah dipandang cuek jika tidak memperhatikan/memandang sesekali orang tuanya ketika dinasehati. Maka, dalam hal ini terjadi perbedaan hukum perbuatan "memperhatikan/memandang dan tidak memperhatikan orangtua" yaitu: dalam tradisi jawa memperhatikan (dalam arti memandang dengan mata kepala) ketika orangtua menasehati adalah haram karena dipandang melawan, ngeyel (jawa) dan menyakiti, sementara dalam tradisi masyarakat sumatera hal itu dipandang wajib/sunah karena dianggap memperhatikan nasehat orang tua.²² Dengan demikian, pengaruh budaya, tempat, adat bisa menyebabkan perubahan hukum dari haram ke sunah, ke makruh dan seterusnya sesuai dengan nilai-nilai kebaikan yang berkembang di tengah-tengah masyarakat dan nilai-nilai baik yang berkembang ini bisa disebut dengan adat atau budaya.

Pertanyaannya selanjutnya adalah kenapa sebagian besar ulama dan pemikir muslim (khususnya kalangan tradisionalis/konservatif) hingga saat ini enggan merubah/mengembangkan metode pembacaan teks al-Qur'an yang mereka gunakan (khususnya yang berbicara tentang masalah-masalah sosial), padahal mereka mengakui perubahan-perubahan sosial terus terjadi tanpa henti? Kenapa juga muncul pertanyaan al-Qur'an dan Sunnah yang mengikuti zaman/tempat atau zaman/tempat yang mengikuti al-Qur'an dan Sunnah? Bukankah perubahan zaman itu adalah sesuatu yang pasti atau merupakan ketetapan/sunnatullah/takdir Allah? Bukankah perubahan alam yang ada pada zaman ini juga bagian dari ayat-ayat kauniyah Allah yang sejatinya tidak perlu dibenturkan dengan ayat-ayat *qauliyah* Allah (al-Qur'an), melainkan harus didialogkan dan dikompromikan?

Di satu sisi mereka mengatakan al-Qur'an sesuai dengan segala waktu, zaman dan tempat, padahal waktu, tempat, zaman berubah dan berbeda dan di sisi lain mereka menolak perubahan-perkembangan metode dan pemahaman teks al-Qur'an itu sehingga mereka tenggelam dalam dilema yang sulit. Bagaimanapun kuatnya kita memaksakan orang sekarang untuk menggunakan metode (cara pandang umat abad VIII, IX, XII, XIII, misalnya) pada manusia saat ini, pastilah mereka tidak akan dapat melakukannya, seperti dijelaskan Shahrūr.²³

Tegasnya, secara sosial kita lebih berhak menggunakan metode kita dengan perangkat ilmu-ilmu yang telah terakumulasi sejak dahulu sampai sekarang. Oleh karena itu kita juga lebih berhak untuk memahami teks yang berkenaan tentang kehidupan sosial kita daripada pemikir/ulama terdahulu yang tidak melihat/mengalami langsung realitas kehidupan sosial abad ini. Apalagi kehidupan sosial mereka masa lalu berbeda dengan kita yang terus-menerus dihadapkan dengan permasalahan yang lebih kompleks dan beragam. Meskipun demikian kita tetap harus menghargai usaha dan kerja keras mereka, semangat kuat yang mereka lakukan dalam upaya membongkar makna-makna teks al-Qur'an, menemukan metode baru tanpa melanggar aturan Allah swt yang telah dianggap baik oleh ulama terdahulu dan sekarang. *We stand on the shoulder of the big giant* (kita berdiri di atas bahu para pendahulu kita yang hebat di masanya).

M. Quraish Shihab juga misalnya mengatakan bahwa yang paling berhak berijtihad dengan masalah-masalah kontemporer adalah mereka yang hidup di tengah-tengah masyarakatnya.²⁴

C. Integrasi Hermeneutika dan Tafsir

Tafsir menurut bahasa terambil dari kata: *fassara*, *yufassiruh*, *yafsuru* dan *tafsiran* yang berarti: menjelaskan (membuka) maksud dari kata-kata yang sulit dipahami.²⁵ Dalam *Dā'irah Ma'ārif* tafsir di artikan menjadi tiga arti pertama, *fasāra* yang bermakna memberikan keterangan terhadap apa yang di tulis para ilmuwan dan ahli filsafah. Kedua, jika diambil dari kata *tafsir* ia bermakna: *al-sharḥ*: menjelaskan, dan ketiga, berarti *al-kashf* yaitu membuka makna (zahir) dan batinnya.²⁶ Muhammad bin Husin al-Qumi dalam Ghara'ib al-Qur'an mengatakan arti dasar kata tafsir adalah *al-kashf* atau *al-Izhar* yang berarti menerangkan.

Dalam al-Qur'an kata tafsir hanya di sebutkan 1 kali saja yaitu:

وَيَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا

Dan tiada mereka memberi contoh yang ganjil-ganjil padamu (untuk mencela kenabianmu) kecuali Kami akan mendatangkan kepadamu

sesuatu yang benar dan yang paling baik tafsirannya (QS. al-Furqān [25]: 33). Tafsir di sini berarti 'penjelasan (idāh) dan keterangan (bayān).

Adapun menurut istilah, para ulama mendefinisikannya secara berbeda. Mujāhid dan al-Ṭabari cenderung mengartikan tafsir sama dengan *ta'wīl*. Abū Ṭalib al-Ṣa'labī mengartikan tafsir adalah penjelasan mengenai pemakaian arti kata, apakah secara harfiyah atau kiasan seperti kata *al-ṣirāṭ* yang tafsirnya *ṭarīq* (jalan) dan *al-ṣayyib* artinya *al-maṭar* (hujan).

Adapun kata hermeneutik (*hermeneutics*, inggris) berasal dari bahasa *Greek* (Yunani kuno) *hermeneutikos*. Bentuk kata kerjanya adalah *hermeneuin*²⁷ yang berarti menafsirkan²⁸. Kata ini diduga kuat berasal dari nama tokoh mitologi Yunani yakni Hermes²⁹ yang dikatakan sebagai utusan para dewa, khususnya pesan dari ayahnya dewa Zeus.³⁰

Akan tetapi dalam tradisi Islam nama Hermes selalu dikaitkan dengan figur Nabi Idris as. Ibn 'Ashūr ketika menafsirkan surah Maryam ayat 56-57 mengatakan dalam tradisi Yunani Nabi Idris as dikenal dengan sebutan Hermes.³¹ Demikian juga Seyyed Hossein Nasr mengatakan Hermes adalah nabi Idris as.³² Maka jika kita perhatikan hermeneutika juga merupakan metode tafsir, metode memahami teks Tuhan oleh utusannya (Hermes; Nabi Idris, versi Islam) untuk disampaikan pada manusia. Hanya saja karena hermeneutika ini berkembang di tengah-tengah masyarakat Yunani dan diadopsi Barat termasuk gereja maka jadilah perkembangan hermeneutika ini berbeda dengan metode tafsir yang dikembangkan ulama dalam Islam. Sekiranya hermeneutika ini berkembang di tengah-tengah dunia muslim, maka tentulah akan sama halnya dengan tafsir itu sendiri.

Dalam hal integrasi tafsir dan hermeneutika Shahrūr melakukan kajian kosa kata. Diakui atau tidak hermeneutika Shahrūr sangat dekat dengan hermeneutika Schleiermacher dalam mengkaji teks al-Qur'an. Makna teks al-Qur'an diambil dari dalam teks itu sendiri (*inner meaning*) sehingga Shahrūr memahami terma-terma al-Qur'an lewat kajian linguistik yang sebagian besarnya dia *rujū'* ke kamus *Muqāyis Lughah* karya Ibnu Faris. Misalnya, jika ulama klasik menyamakan

makna kata *al-Qur'ān* dengan *al-Kitāb*, maka Shahrūr membedakannya. Bagi Shahrūr *al-Kitāb* adalah seluruh isi yang terkandung dalam *muṣḥaf* atau kumpulan berbagai macam tema yang diwahyukan kepada nabi Muhammad saw. dan kandungannya sekaligus secara keseluruhan tersusun dalam *muṣḥaf* sejak awal surah *al-Fātiḥah* sampai *al-nās*³³ (sama dengan definisi *al-Qur'an* yang selama ini dipahami). Sedangkan *al-Qur'ān* adalah seluruh kumpulan aturan hukum (*qawānīn*) objektif yang mengatur segala eksistensi fenomena perubahan alam dan peristiwa yang terjadi pada manusia.³⁴ Dalam kesempatan lain dia mendefinisikan *al-Qur'an* sebagai ilmu hakikat objektif yang berada di luar kesadaran manusia, di dalamnya terdapat hukum materi dan hukum alam sehingga sebelum proses *tanzīl* *al-Qur'an* telah memiliki wujud tertentu.³⁵ Hal ini didasarkan pada kajian teks *al-Qur'ān* dan *al-Kitāb* yang muncul dalam QS. al-Baqarah [2]: 2 (kitab; petunjuk bagi orang bertakwa, khusus), QS. al-Baqarah [2]: 185; *al-Qur'ān* petunjuk umum bagi seluruh manusia). Kemudian pembagian ini dia teruskan lewat kajian pada ayat-ayat lain seperti QS. Yūnus [10]: 37, QS. Hūd [11]: 49, QS. Šād [38]: 88, QS. Yūsuf [12]: 111, dan lainnya.

Demikian juga dengan terma *al-Ẓikr* yang dia definisikan sebagai proses pengubahan bentuk *al-Qur'an* ke dalam bahasa Arab (bentuk linguistik) berdasarkan QS. al-Zukhruf [43]: 3.³⁶ Menurutnya, Allah juga mensifati kata *Ẓikr* ini dengan *muḥdaṣ* atau bahasa Arab yang baru (berdasarkan QS. al-Anbiyā' [21]: 2) dan sebagai bahasa manusia ia tidak azali. Dengan demikian bagi Shahrūr *al-Ẓikr* bukan *al-Qur'an* melainkan salah satu dari sifat *al-Qur'an* berdasarkan QS. Šād [38]: 1.³⁷

Berbeda dengan penjelasan Nasr Abū Zayd yang lebih cenderung memandang *Al-Qur'an* sebagai hasil budaya bangsa Arab (*al-muntaj al-šaḳāfi*) atau dengan kata lain hasil interaksi budaya dan teks ilahi, sementara Shahrūr memandangnya sebagai wahyu Allah yang diturunkan lewat *tanzīl*. Bagi Abū Zayd ketika *al-Qur'an* sudah diturunkan lewat Jibril kepada Nabi Muhammad saw dan ketika dia sudah menjadi teks kitab suci maka pada saat itu mau tidak mau dia akan berinteraksi dengan budaya lokal yang mengitarinya, maka jadilah teks itu produsen budaya.

Shahrūr m
mampu membed
perkataan Tuhan
bahwa teks Arab
ke dalam bahasa
tidak dimengerti
kan Allah send
sebabnya Nabi M
itulah membaca
dan karena itu j
Arab seperti bah
yang mau mengh

Adapun isi
yang berfungsi s
lām mīm sād, 3
mīm. Hal ini ter
yang menyatakan
yang dibaca ber
ahsanu al-hadīṣ
... kitāb mutashā
linguistik Ibnu F
dan yā adalah s
pengulangan ses
kemungkinan be
surah, yakni pem

D. Produk H
Poligami

Poligami a
khusus dan wan
al-Qur'an yang
adalah QS.al-Nis

نساء متى

Shahrūr mengatakan di sinilah kesalahan Abū Zayd, dia tidak mampu membedakan mana perkataan manusia (teks manusiawi), mana perkataan Tuhan (teks Ilahiyah). Secara implisit Shahrūr memandang bahwa teks Arab al-Qur'an adalah firman Allah yang diubah bentuknya ke dalam bahasa Arab. Proses pengubahan al-Qur'an dari bahasa yang tidak dimengerti manusia (bahasa Tuhan) menjadi bahasa Arab dilakukan Allah sendiri yang dia sebut dengan istilah "*al-Zikr*". Itulah sebabnya Nabi Muhammad saw dilarang merubah lafaznya dan untuk itulah membaca huruf-huruf al-Qur'an itu dipandang sebagai ibadah dan karena itu juga kenapa manusia tidak mampu menyusun tulisan Arab seperti bahasa al-Qur'an yang bisa dihafal oleh semua manusia yang mau menghafalnya.

Adapun istilah *sab'u al-mathānī* dipahami Shahrūr dengan 7 ayat yang berfungsi sebagai pembuka surah yaitu: 1. *Alif lām mīm*, 2. *Alif lām mīm sād*, 3. *Kā hā yā 'aīn sād*, 4. *Yāsīn* 5. *Tāhā* 6. *Tā sīn mīm* 7. *Hā mīm*. Hal ini tentu saja berbeda dengan pendapat ulama *manhaj* salaf yang menyatakan *sab'u al-masānī* adalah surah *al-Fātihah* (tujuh ayat yang dibaca berulang).³⁸ *Sab'u al-masānī* dia sebut juga dengan istilah *aḥsanu al-hadīs* berdasarkan QS. al-Zumar ayat 23 dengan ungkapan *...kitāb mutashābihan masānī*. Shahrūr berargumen dengan pendekatan linguistik Ibnu Fāris dalam kamus *al-Maqāyīs al-Lughah* huruf *tā, nūn* dan *yā* adalah satu kata yang berarti mengulangi. *al-misnātu* artinya pengulangan sesuatu ujung tali pengikat berawal dari ujung.³⁹ Untuk itu kemungkinan besar yang dimaksud dengan *masānī* adalah ujung tiap surah, yakni pembuka surah (*fawātih al-suwar*).⁴⁰

D. Produk Hukum Hasil Integrasi Hermeneutika dan Tafsir Poligami

Poligami adalah masalah besar yang dihadapi wanita Arab, secara khusus dan wanita muslim sedunia secara umum, kata Shahrūr.⁴¹ Ayat al-Qur'an yang berkenaan dengan *ḥudūd* dalam masalah poligami adalah QS.al-Nisā' [4]: 3:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ

وَتُلْثَ وَرُبْعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ
ذَلِكَ أَذَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

Memahami makna adil dalam ayat ini, Shahrūr, misalnya mencoba membedakan 2 hal penting ungkapan bahasa Arab. Yang pertama *qasāṭa* dan kedua *‘ādala*. Menurut Shahrūr asal kata *qasāṭa* dalam bahasa Arab adalah menunjukkan sesuatu yang memiliki dua pengertian yang bertolak belakang.⁴² Arti pertamanya keadilan dan pertolongan sebagaimana firman Allah dalam QS.al-Mā'idah [5]: 42, al-Hujarāt [59]: 9 dan Mumtahanah: 8 dan arti kedua adalah kezaliman dan penindasan⁴³ seperti dalam firman-Nya QS. al-Jinn [72]:14, dan sesungguhnya di antara kami ada orang-orang yang taat dan ada (pula) orang-orang yang menyimpang (*al-qāsītuna*) dari kebenaran. Barangsiapa yang taat, Maka mereka itu benar-benar Telah memilih jalan yang lurus.

Kata Shahrūr, Ibn Fāris menyebutkan sesuatu yang disebut sama dengan suatu yang lain adalah *'adluhu* atau yang sepadan dengannya.⁴⁴ Adapun perbedaan makna *qisṭ* dengan *'adl* adalah *qisṭ* bernuansa satu pihak saja, sedangkan *'adl* berkenaan dengan persamaan dua pihak (*tarfaini*).⁴⁵ Dari kata ini dapat dimunculkan kata *mu'ādalah* yang berarti kesamaan antara dua hal yang berbeda seperti dalam ungkapan A = B (A sama dengan B).⁴⁶

Al-Rāghib al-Aṣḥānī menjelaskan bahwa kata *qisṭ* berarti membagi dengan adil. Ada perbedaan arti antara kata *qasāṭa* dengan *aqsaṭa*, di mana *qasāṭa* berarti mengambil bagian orang lain (berbuat zalim, dosa) sedangkan *aqsaṭa* berarti berbuat adil.⁴⁷ Kata *'adl* yang arti asalnya *al-Istiwā* (keadaan lurus) dan *al-I'wāj* (keadaan menyimpang), sehingga *'adl* bisa diartikan menetapkan hukum dengan benar. Untuk itu orang yang adil adalah orang yang berjalan lurus dan sikapnya selalu menggunakan ukuran yang sama, bukan urusan ganda. Persamaan itulah yang merupakan kata *'adl* yang menjadikan pelakunya tidak berpihak pada salah satu yang berselisih.⁴⁸

Adapun menurut penelitian Quraish Shihab, makna *al-Qisṭ* ada empat, yaitu: pertama, berarti "sama" seperti yang terdapat dalam

QS.al-Nisā' [4]: 58. Kedua, berarti "*seimbang*" seperti yang terdapat dalam QS.al-Mā'idah [5]: 95 dan QS.al-Infīṭār [82]: 7. Ketiga, perhatian pada hak-hak individu dan memberikan hak itu pada pemiliknya seperti dalam QS. al-An'ām [6]: 152 Keempat, memelihara kewajaran atas berlanjutnya eksistensi, tidak mencegah kelanjutan eksistensi dan perolehan rahmat sewaktu terdapat banyak kemungkinan untuk itu (hal ini biasanya berkaitan dengan perbuatan Allah SWT).⁴⁹

Menurut Shahrūr ayat poligami ini adalah *ma'tūf* (di-*aṭafkan*, disandarkan, dikaitkan) dengan ayat sebelumnya. Karena terdapat ungkapan "*in*" yang berarti "jika".⁵⁰ Ayat sebelumnya berbicara tentang anak yatim:

وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ ۖ وَلَا تَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ ۖ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ
إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ ۚ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا

Ayat ini memiliki batasan terendah (minimal) dan batasan tertinggi (maksimal), yaitu:

Batasan dalam hal kuantitas.

Menurut Shahrūr ayat yang berbicara tentang nikah di atas menggunakan lafaz "*fankihū*" dan kemudian mengawali jumlah bilangannya dengan dua. Ini bermakna bahwa seorang laki-laki tidak mungkin menikah dengan dirinya sendiri atau dengan setengah perempuan, maka batas minimal adalah satu orang perempuan, dan batas maksimal adalah 4 orang perempuan. Penyebutan bilangan dua, tiga dan empat ini harus dipahami sebagai urutan sehingga tidak dapat dipahami $2 + 3 + 4 = 9$.⁵¹ Adapun Shāfi'ī secara singkat menafsirkan bahwa yang dimaksud dalam ayat ini adalah perempuan merdeka sebab ayat itu menceritakan laki-laki boleh menikahi budak dan harus punya nafkah yang dipahami dari kata "*au mā malakat aimānukum* dan *allā ta'ūlū*".⁵²

Pendapat ini berbeda dengan pendapat Abū Zahrah sebagaimana dijelaskan Nasaruddin Umar bahwa jika ayat di atas dikaitkan dengan ayat QS. al-Nisā [4]: 129 tentang ketidak mampuan laki-laki berbuat

adil, maka bilangan 2, 3 dan 4 dalam ayat ini bukanlah untuk menyatakan bilangan yang dapat direalisasikan tetapi pada hakikatnya melarang seperti sindiran orang Arab: *if'al ma shi'ta* (perbuatlah apa yang kamu suka).⁵³

Hal ini sejalan juga dengan pemikiran Husein Muhammad yang berpendapat bahwa misi utama ayat poligami adalah perlindungan terhadap manusia-manusia lemah (yang dalam hal ini adalah anak yatim) atau tidak berdaya melalui cara adil dan bukan dalam kerangka untuk melakukan poligami.⁵⁴

Mekipun demikian, berdasarkan hadis dan latar belakang sosiologis konteks turunya Qs.al-Nisā [4]: 3 ini di mana umat yang baru saja mengalami banyak peperangan termasuk perang Uhud yang banyak menewaskan laki-laki, maka sesuai tradisi perang di Jazirah Arab yang bertanggung jawab terhadap janda-janda yang kehilangan suami mereka adalah laki-laki, maka dihalalkanlah poligami, sehingga tampaknya pendapat Shahrūr lebih kuat dari pendapat Abū Zahrah.

Batasan dalam hal kualitas

Yang dimaksud Shahrūr dari sisi kualitas di sini adalah perempuan kedua janda atau perawan, dan jika janda apakah janda yang beranak atau tidak.

Dalam hal ini menurut Shahrūr kita harus menghubungkan redaksi syarat (*wa in khiṭum allā ta'dilū*) dengan jawab syarat (*fankihū mā ṭāba lakum min al-nisā'i ma'nā wasulāsā wa rubā'a*) sehingga dapat dipahami ayat ini tidak mensyaratkan kualitas bagi istri pertama, sehingga terbuka kebebasan untuk memilih janda atau perawan. Akan tetapi agar tercapai keserasian ayat antara jawab syarat "*fankihū mā ṭāba lakum min al-nisā'i*" dengan syarat yakni adil terhadap anak-anak yatim, maka wajib dipahami bahwa ayat ini berbicara tentang ibu dari anak-anak yatim (janda yang punya anak, *arāmi*). Dengan demikian istri kedua, ketiga dan keempat adalah janda yang punya anak dan anak-anak yatim itu juga menjadi tanggung jawabnya seperti anaknya sendiri.⁵⁵ Maka berlakulah bagi suami ayat yang ke 6 dari surah al-Nisā itu. Maka dapat dipahami makna

Maksudnya adalah pertama maupun seterusnya. Dalam jelas (yakni antara *qist* dimaksudkan disebutkan:

Yaitu jika kamu tak maka satu saja.

Dilihat dari beralasan, karena menunjuk pada sa sedangkan kata *tuq*

Meskipun pendapat penafsir ayat di atas yang Muhammad 'Abdu Dalam berbagai riwayat bin Zubair pernah (QS. al-Nisa' [4]: perempuanku, mak masih berada di bar mendapatkan hart menarik sehingga syaratkan untuk m maka mereka dila memberikan maha dari (standar) sun wanita lain yang m

Demikian ju ayat ini maksudnya

فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً⁵⁶

Maksudnya adalah adil di antara anak-anak baik anak-anak dari istri pertama maupun anak-anak yatim dari istri kedua, ketiga dan seterusnya. Dalam hal ini makna adil antara dua belah pihak tampak jelas (yakni antara anaknya dan anak-anak yatim itu). Adapun makna *qist* dimaksudkan kepada anak-anak yatim saja⁵⁶ sebagaimana disebutkan:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى⁵⁷

Yaitu jika kamu takut tidak dapat berlaku adil pada anak-anak yatim itu maka satu saja.

Dilihat dari teks ayat, apa yang dikatakan Shahrūr ini cukup beralasan, karena susunan kata yang menggunakan kata adil tidak menunjuk pada satu orang tertentu melainkan dua orang atau lebih, sedangkan kata *tuqsīfū* mengenai satu arah yaitu anak-anak yatim saja.

Meskipun demikian, pendapat Shahrūr ini berbeda dengan pendapat penafsir awal, 'Aishah, istri Rasulullah ketika menafsirkan ayat di atas yang banyak dikutip oleh para mufassir termasuk Muhammad 'Abduh dalam *al-Manār* dan Ibnu 'Ashūr dalam *al-Tahrīr*. Dalam berbagai riwayat 'Aishah, khususnya riwayat Bukhori, 'Urwah bin Zubair pernah bertanya pada 'Aishah tentang makna ayat di atas (QS. al-Nisa' [4]: 3, maka 'Aishah menjawab: wahai anak saudara perempuanku, maksudnya adalah perempuan yatim yang seharusnya masih berada di bawah tanggung jawab walinya dan masih berhak untuk mendapatkan harta darinya, namun harta dan kecantikannya sangat menarik sehingga walinya berniat untuk mengawininya tanpa mensyaratkan untuk memberikan mahar yang senilai dengan kekayaan itu, maka mereka dilarang untuk mengawininya kecuali mereka mampu memberikan mahar yang senilai dan bisa memberikan mahar yang lebih dari (standar) sunahnya, dan mereka dianjurkan mengawini wanita-wanita lain yang mereka sukai selain mereka.⁵⁸

Demikian juga al-Harrash yang mengatakan bahwa adil dalam ayat ini maksudnya adil terhadap wanita-wanita yang dinikahi berdasar-

kan QS. al-Nisā' [4]: 129 (lihat lafaz *baina al-nisā*) bukan terhadap anak yatimnya.⁵⁹ Begitu juga pendapat al-Biqā'i yang mengatakan maksud ungkapan *fain khiftum allā ta'dilū* adalah mengumpulkan banyak istri (al-jam'u)⁶⁰ juga oleh al-Qurṭubī yang mengatakan adil dalam memberikan mahar dan nafkah buat istri bukan adil terhadap anak yatimnya.⁶¹ Adapun Ibnu 'Ashūr lebih cenderung mengatakan maksudnya adalah adil terhadap anak yatim yang ingin dinikahi, adil terhadap hartanya, tidak bermaksud merusaknya dan juga tetap membayar mahar untuknya. Jika tidak mampu hendaknya menikahi perempuan lain bukan anak yatim. Pendapat ini juga didasarkannya pada konteks peristiwa yang terjadi ketika ayat turun mirip dengan pendapat 'Aishah dalam riwayat Bukhārī di atas dan juga berdasarkan *munāsabah* ayat sebelumnya.⁶²

Di samping itu menurut Shahrūr pihak yang menjadi pembicaraan dalam ayat ini, adalah orang yang sudah memiliki satu istri, maka redaksi ayat dimulai dengan kata *maṣnā* (kedua). Dengan demikian yang dimaksud dengan "*fawāḥidah*" dalam ayat di atas adalah istri kedua bukan istri pertama.⁶³ Pengertian ini diperkuat lagi dengan sambungan ayat itu:

ذَلِكَ أَذَىٰ آلًا تَعُولُوا

Kata "تَعُولُوا" berasal dari kata عول yang berarti banyak tanggungan (anak) dan banyak melakukan ketidak adilan. Seorang laki-laki yang memiliki banyak tanggungan (anak dan istri) punya kewajiban secara financial dan pendidikan pada anak-anaknya, maka jika ia tidak mampu mengemban tanggung jawab ini, ia akan menelantarkan mereka.⁶⁴

Tafsir ini mirip dengan tafsir Ibn Qayyim yang mengatakan makna *allā ta'ūlu* berarti *allā tajūru* (agar kamu tidak berbuat dosa terhadap mereka (dengan menelantarkan mereka) atau *alla tamīlu* (agar tidak condong pada lainnya sehingga mereka terlantar).⁶⁵ Maka dapat kita pahami hadis Nabi saw bahwa beliau bersabda: *Saya beserta pemelihara anak yatim seperti dua jari tangan ini di surga*. Boleh jadi hadis ini diungkapkan Nabi saw untuk mengomentari ayat ini, memotivasi seorang laki-laki, tegas Shahrūr.⁶⁶ Dengan demikian kita dapat

memahami sisi kemanusiaan dari syariah poligami ini di mana Allah swt sangat memperhatikan kepentingan janda dan anak-anak yatim.⁶⁷

Demikian juga tentang mahar, menurut Shahrūr bagi laki-laki yang berpoligami ini diberikan Allah keringanan untuk tidak membayar mahar dengan syarat dia mau menanggung biaya hidup anak-anak yatim itu⁶⁸ sebagaimana firman-Nya dalam QS. al-Nisā [4]: 127 (*wa yastaftūnaka fi al-nisā...dst*).

Dalam poligami ini juga, Allah swt tidak mewajibkan adil terhadap para istri yang dinikahi itu, tetapi dimaksudkan adalah adil terhadap anak-anak yatim.⁶⁹ Itulah sebabnya Allah SWT mengatakan:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ
فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

Di sinilah letak independensi Shahrūr dan kelogisan metodologi intertektualitasnya, dia menganalisis ayat untuk konteks kehidupan kekinian, melalui pendekatan linguistik, ayat poligami itu dikaji berdasarkan susunan teks ayat tanpa terpengaruh oleh pendapat siapa pun, ulama mana pun dan mazhab apa pun, termasuk tafsir 'Aishah di atas dan pendapat imam mazhab atau ulama kontemporer sekalipun.

Untuk konteks masa sahabat pemahaman 'Aishah yang juga dikutip Ibnu 'Ashūr terhadap ayat itu merupakan suatu hal yang logis, benar adanya, namun untuk konteks kekinian apa yang ditafsirkan Shahrūr juga tidak ada penghalang untuk menerimanya, sebab keadilan terhadap anak yatim dan ketidakmungkinan seorang laki-laki untuk adil terhadap semua istrinya memang sangat beralasan, apalagi adil dalam hal cinta dan kasih sayang. Pemahaman Shahrūr di atas mampu mengombinasikan ayat-ayat yang ada baik ayat sebelumnya, maupun ayat sesudahnya serta hadis berkaitan dengan pujian/motivasi bagi orang yang mampu memelihara anak yatim dengan baik sehingga tidak gampang menolaknya sebagai alternatif pemahaman lain. Bahkan penjelasan 'Aishah dan Ibnu 'Ashūr berdasarkan riwayat Bukhārī tampak lebih lemah karena 'Aishah mensyaratkan (mewajibkan) membayar mahar bagi anak yatim sedangkan Shahrūr tidak mewajibkannya yang

penting dia bisa berlaku adil terhadap mereka berdasarkan ayat QS.al-Nisā' [4]: 127 di atas.⁷⁰

E. Penutup

Tajdid (pembaharuan) adalah satu keniscayaan dalam tradisi pemikiran Islam. Hal ini diperlukan mengingat berubah dan berbedanya kondisi/keadaan serta berkembang luasnya ilmu pengetahuan tanpa henti. Dahulu metode berfikir sahabat tidak terlalu fokus pada apa itu definisi, sehingga terma-terma agama banyak yang tidak memiliki definisi, karena tanpa definisi dan banyak tanya mereka mampu mengerti apa yang dimaksudkan dengan istilah atau terma-terma agama itu. Bahkan sampai saat ini misalnya, kata *umūri dunyākum* (urusan dunia) belum ada ulama (sejak sahabat) yang mendefenisikannya secara komprehensif, apa maksudnya, sejauh mana batasannya dan seterusnya. Namun saat ini semua terma-terma tertentu telah dicoba untuk didefinisikan. Inilah yang dilakukan Shahrūr sebagai salah satu upaya merekonstruksi ulang makna dari terma-terma al-Qur'an. Terlepas dari setuju atau tidak, Shahrūr telah mencoba mendefenisikan sekaligus membedakan apa itu *al-Qur'ān*, *al-Kitāb*, *al-Zikr*, *Sab'u Māsānī*, dan sebagainya.

Demikian juga halnya dengan sebagian perangkat ilmu al-Qur'an, fiqh dan *uṣūl fiqh* klasik mendapat kritikan dari tokoh-tokoh modern dalam rangka pengembangan dan aktualisasi nilai-nilai universal al-Qur'an dalam konteks kehidupan saat ini. Misalnya Shahrūr mengajak pembaca untuk membaca teks al-Qur'an dengan perspektif keilmuan yang telah terakumulasi sejak dahulu hingga kini. Dia tidak mau terikat dalam baja pola pikir dan metodologi ulama klasik semata, melainkan harus memandang teks dalam konteks kekinian, karena tafsir yang dilakukan adalah untuk keperluan konteks hidup kekinian, bukan untuk masa lalu, apalagi ilmu yang berkembang saat ini jauh lebih banyak dan luas daripada masa lalu. Baginya hanya dengan perspektif inilah al-Qur'an bisa diterapkan untuk segala waktu, zaman dan tempat sehingga al-Qur'an tidak tergilas oleh zaman, diingkari dan ditinggalkan banyak orang.[]

Daftar Pustaka

- ¹ Umar bin al-Khattab, *Kitāb al-Fiqh al-Akbar*, Jilid 1, 176-177, Maktabah al-Furqan, Beirut, 1990.
- ² Fakhruddin al-Razi, *Maṭṭa'at al-Ma'ānī*, Jilid 1, 176-177, Maktabah al-Furqan, Beirut, 1990.
- ³ Dia lahir di Basra, Irak, pada tahun 1150 M. Dia adalah seorang filsafat, teolog, dan politikus. Dia adalah salah satu tokoh utama dalam gerakan *al-Firqah al-Najwīyah* yang bertujuan untuk memperbarui Islam. Dia meninggal pada tahun 1225 M. (Syarif Sa'ad, *Maṭṭa'at al-Ma'ānī*, Jilid 1, 176-177, Maktabah al-Furqan, Beirut, 1990).
- ⁴ Charles Khurram, *Liberal Islam*, Jilid 1, 176-177, Maktabah al-Furqan, Beirut, 1990.
- ⁵ M. Asyraf, *Liberal Islam*, Jilid 1, 176-177, Maktabah al-Furqan, Beirut, 1990.
- ⁶ Dia adalah Guru Besar di Universitas Sourbonne, Paris. Dia adalah salah satu tokoh utama dalam gerakan *al-Firqah al-Najwīyah* yang bertujuan untuk memperbarui Islam. Dia meninggal pada tahun 1225 M. (Syarif Sa'ad, *Maṭṭa'at al-Ma'ānī*, Jilid 1, 176-177, Maktabah al-Furqan, Beirut, 1990).
- ⁷ Nasr Hamid Abu Zaid, *Liberal Islam*, Jilid 1, 176-177, Maktabah al-Furqan, Beirut, 1990.
- ⁸ Teori Limit adalah teori yang dikembangkan oleh Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Fiqh*, Jilid 1, 176-177, Maktabah al-Furqan, Beirut, 1990.
- ⁹ Farid Esack, *Liberal Islam*, Jilid 1, 176-177, Maktabah al-Furqan, Beirut, 1990.

Catatan Akhir:

¹ Lihat Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, Jakarta: Gema Insani, h. 176 -177; Andian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, Jakarta: Gema Insani, 2006.

² Fazlur Rahman seorang pemikir neo-modernis yang cukup serius dan produktif. Dia lahir di Hazara, Barat Laut Pakistan, minggu 21 September 1919 M dalam susana politik Pakistan dijajah Inggris. Keunikannya, saat berusia 10 tahun Rahman telah menghafal seluruh al-Quran dibawah bimbingan ayahnya, Maulana Şahab al-Dīn. Dia memperkenalkan metode memahami teks al-Quran yang dikenal dengan Double Movement (Gerakan Ganda). Metode tafsir Rahman ini telah diteliti oleh Ahmad Syukri Saleh dalam sebuah disertasi yang telah diterbitkan oleh GP Press (lih.: Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir al-Quran Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jakarta: GP Press, 2007, h. 131-53). Biografi singkatnya dapat dilihat dalam Charles Khuzman, *Liberal Islam*, New York: Oxford University Press, 1998, h. 204; dan pada Fazlur Rahman "An Autobiographical Note", *Journal of Islamic Research*, Vol. 4 no.4, 1990, 233 dan buku pembaharuannya terlihat dalam *Islam and Modernity*, Chicago: University of Chicago, 1982 dan *Islamic Metodologi and History*, Delhi: Adam Publisher, 1994.

³ M. Arkoun, lahir 2 Januari 1928 di al-Jazair. Perjalanan akademiknya banyak dihabiskan di Universitas Sorbonne, Paris. Buku utamanya adalah Rethinking Islam dan buku-buku lain yang banyak yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab seperti *Buhūs Ijtīmā'iyah: Min al-Ijtihād ila Naqd al-'Aql al-Islām*, Beirut: Dār al-Sāqī, 1991; *Aina Huwa al-Fikr al-Islāmī al-Ma'āṣir?*, Beirut: Dār al-Sāqī, 1995; *Nāfīzah 'ala al-Islām*, Libanon: Dār al-Aṭīyah, 1996, dan lain-lain. M.Arkoun mencoba membentuk ulang interpretasi Islam lewat ilmu-ilmu sosial, khususnya metode bahasa (Charles Kurzman, [ed.], *Liberal Islam*, h. 204).

⁴ Dia adalah Guru Besar Filsafat di Kairo yang mendapat gelar doktornya dari Sourbonne University Paris, 1966. Di antara karyanya adalah *al-Yamīn wa al-Yasār fī al-Fikr al-Dīnī*, Kairo: Dār al-Ṣaqāfah al-Jadīdah, 1996, dan *Qadāya Mu'āṣirah fī Fikr al-Gharbi al-Ma'āṣir*, Beirut: Dār al-Tanwīr, 1982.

⁵ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd banyak menulis buku yang berkenaan dengan Ilmu-Ilmu al-Quran seperti *Falsafah al-Ta'wīl*, Beirut: Dār al-Tanwīr, 1993, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, Kairo: Sinā li al-Nashr, 1994, *Ashkālīyat al-Qirā'ah wa Aliyāt al-Ta'wīl*, Beirut: al-Markaz al-Ṣaqāfī al-'Arabī, 1994; *Naṣṣ, Sulṭah, al-Ḥaqīqah*, Beirut: al-Markaz al-Ṣaqāfī al-'Arabī, 1995; *Mathūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: al-Markaz al-Ṣaqāfī al-'Arabī, 1996, dan lain-lain.

⁶ Teori Limit ini panjang lebar dibicarakan Shaḥrūr dalam kitabnya. Lihat Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, 453-479 dan tokoh ini akan menjadi kajian utama dalam tulisan ini.

⁷ Farid Esack termasuk seorang intelektual yang mengalami masa kecil yang sulit/pahit. Esack lahir pada tahun 1959 di pinggiran kota Cape Town, tepatnya di Wymberg, dari seorang ibu yang ditinggal suaminya bersama lima orang anaknya.

Sepeninggal ayahnya, Esack yang baru berumur 3 minggu bersama saudara kandung dan saudara seibu hidup meminta-minta di Bonteheuvel, kawasan pekerja miskin untuk orang hitam dan kulit berwarna. Dalam buku *Qur'ān, Liberation and Pluralism*, Esack banyak mengulas kisah pahit keluarganya yang pada akhirnya sangat mewarnai cara pandang pemikirannya dikemudian hari. Penghasilan sang ibu sebagai buruh kecil tak cukup menghidupi sebuah keluarga besar yang kemudian memaksa Esack dan saudara-saudaranya menjadi pengemis dan bahkan mengais tempat-tempat sampah untuk mencari sisa-sisa makanan. Farid Esack, *Qur'ān, Liberation and Pluralism*, Oxford: Oneworld Publication, 1998, h. 1-2.

⁸ Di antara karyanya adalah *Ishkālīyāt al-Fikr al-'Arabī al-Mu'āṣir*, Beirut: Markaz Dirāsah Wihdah al-'Arabīyah, 1990; *al-Turāṣ wa al-Ḥadāṣah*, Beirut: Markaz Dirāsāt Wihdah al-'Arabīyah, 1991; dan *Madkhal ila al-Qur'ān al-Karīm*, Beirut: Markaz Dirāsāt Wihdah al-'Arabīyah, 2006.

⁹ Lahir di Marocco 1940 mendapat gelar Doktor dari Amerika Serikat. Dia wanita Timur Tengah pertama yang tidak menyetujui (mendobrak) tafsir-tafsir yang cenderung melemahkan posisi kaum wanita lewat pendekatan budaya Patriarki (Charles Khuzman, *Liberal Islam*, h. 112).

¹⁰ Dia salah seorang Profesor Universitas Virginia Common Wealth, Richmond, Virginia. Dia mengkorelasikan pemahaman Al-Quran dengan pengalaman wanita Afrika untuk mendukung pendapat-pendapat (peraturan-peraturan) yang mengatakan Islam harus diinterpretasikan dengan menghubungkannya pada situasi sejarah khusus. Charles Kurzman, *Liberal Islam*, h. 127.

¹¹ Lahir di Bahora, Salumbar Rajshtan, India 10 maret 1939 M. Mirip dengan Shahrūr mengeluti teknik sipil dan memperoleh pendidikan agama tidak melalui jalur formal. Dia terkenal dengan teori pembebasan. Menurutnya harus dibedakan tafsir *bi al-ra'y* memahami al-Quran dengan akal dalam hadis nabi saw dengan tafsir dalam konteks kesadaran seorang mufasssir. Hadis yang melarang tafsir *bi al-ra'y* maksudnya tafsir dengan hawa nafsu sedangkan tafsir dengan kesadaran adalah tetap dalam kerangka memperoleh petunjuk al-Quran hanya saja dengan melihat konteks pengalaman mufasssir. Bukunya dalam bahasa Inggris seperti *Islam in Contemporary World*, New Delhi: New Dawn Press Group, 2007.

¹² Dia salah seorang Prof Hukum Islam di Fakultas Hukum UCLA, USA. Salah satu bukunya yang berkenaan dengan hermeneutik adalah *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Buku ini diterjemahkan oleh Cecep Lukman Yasin dan diterbitkan pertama kali oleh Serambi dalam bahasa Indonesia dengan judul *Atas Nama Tuhan* tahun 2004.

¹³ Menurut sebagian pemikir akibat al-Ghazālī mengkafirkan para filosof dalam 3 hal (keabadian alam, Allah tidak mengetahui partikular (bagian-bagian kecil) dari alam/individu, tidak adanya kebangkitan jasad), maka kajian filsafat mengalami kemunduran di dunia Islam sunni yang pada akhirnya masyarakat menjauhkan diri dari filsafat, berfikir kritis dan ini merupakan awal keruntuhan tradisi berfikir di dunia Islam sunni. Dengan kata lain sedikit banyaknya al-Ghazālī dengan pemikirannya yang menyatakan kesesatan para filosof ini telah menyumbang pada kemunduran berfikir

meskipun sebagian menentang. Duniya, Kairo: Dār al-Ma'rifah, 1990. *Khazanah Islam*, Jakarta: Pustaka Islam, 1990.

¹⁴ Pernyataan ini diambil dari Abdullah. Adian Husaini, *Hermeneutika dalam Islam*, Jakarta: Lentera Hati, 2010, h. 50. *Tafsir al-Quran*, Jakarta: Lentera Hati, 2010, h. 50.

¹⁵ Padahal menurut Al-Quran, perempuan yakni 1:2 and 2:222.

¹⁶ Dia menulis *Speaking in God's Name* dengan hati nurani adalah yang tidak datang dari teks-teks Al-Quran, melainkan dari hati nurani yang paling tua. Dia menghadirkan agama itu dengan cara yang berbeda-beda; bisa lewat hati nurani, bisa lewat teks, atau bisa lewat pengalaman. Menurut dia, yang utama saya adalah hati nurani. Dia mesti dihayati lewat jalur hati nurani. Adapun yang lain, menurutnya adalah alat bantu. Kebebasan berpikir untuk memahami Al-Quran. Lihat di *Speaking in God's Name* (2010).

¹⁷ Tidak membunuh. *Shahab, Memburnikan al-Quran*, Jakarta: Lentera Hati, 2010, h. 50.

¹⁸ Lebih lanjut tentang Al-Quran, Lentera Hati, 2010, h. 50.

¹⁹ Meminjam istilah Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Question, Uncommon Answers*, New York: Basic Books, 2003.

²⁰ M. Quraish Shihab, *Al-Quran*, Jakarta: Lentera Hati, 2010, h. 50.

²¹ Abi 'Abdu al-Qasim, *Mustakhrjah min Kitābi al-Quran*, Beirut: Muassasah al-Fikr, 1990, h. 50.

²² Seluruh pemeluk Islam memandang atau tidak memandang Al-Quran sebagai kitab suci. Menurut dia, Al-Quran tersebut dilarang karena mengandung ancaman. Lebih lanjut, Muhammad bin Al-Qasim, *Mustakhrjah min Kitābi al-Quran*, Beirut: Muassasah al-Fikr, 1990, h. 50.

²³ Bahkan Shahrūr, *Speaking in God's Name*, Jakarta: Lentera Hati, 2010, h. 50. *Mustakhrjah min Kitābi al-Quran*, Beirut: Muassasah al-Fikr, 1990, h. 50.

meskipun sebagian menolaknya. Lih.: al-Ghazālī, *Tahāfut Falāsifah*, Taḥqīd Sulaimān Dunyā, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1972, h. 307-309. Juga Mulyadhi Kartanegara, *Mozaik Khazanah Islam*, Jakarta: Paramadina, 2000, h. 48.

¹⁴ Pernyataan ini diungkapkan oleh Adian Husaini ketika mengkritik Amin Abdullah. Adian Husaini adalah salah satu pemikir yang tidak setuju pada penerapan hermeneutika dalam menafsirkan al-Quran dan bahkan terkadang berlebihan mencela pemikir-pemikir yang menggunakannya. Dalam Adian Husaini, *Hermeneutika dan Tafsir al-Quran*, Jakarta: Gema Insani, 2007, h. 1-7.

¹⁵ Padahal menurut zahir teks ayat al-Quran bagian anak laki-laki dua kali bagian perempuan yakni 1:2 antara laki-laki dan perempuan.

¹⁶ Dia menulis buku Filsafat Perspektif Feminis. Baginya menafsirkan ayat dengan hati nurani adalah pengalaman spritual yang mengesankan. Menurutnya agama tidak datang dari teks-teks agama yang tersedia saja, tapi datang dari penghayatan hati nurani yang paling terdalam. Menyelami agama dimulai dari bagaimana upaya menghadirkan agama itu ke dalam diri kita. Upaya itu dapat ditempuh melalui berbagai macam cara; bisa lewat perasaan, hati atau rasio. Dalam memandang agama, modal utama saya adalah hati, katanya. Orang mungkin mengatakan, pertama-tama agama mesti dihayati lewat jalur teks, lantas barulah kita membuka hati untuk menafsirkan teks tersebut. Adapun cara menjaga hati agar selalu dapat menemukan kebenaran menurutnya adalah dengan selalu memberinya kebebasan untuk memilih, juga kebebasan berpikir untuk melakukan penentuan-penentuan yang cocok dengan hati nuraninya. Lihat di <http://islamlib.com/id/artikel/gadis-arivia-effendi> (diakses 22 Juli 2010).

¹⁷ Tidak membumi meminjam istilah M. Quraish Shihab dalam buku M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, Ciputat: Lentera Hati, 2004.

¹⁸ Lebih lanjut baca M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran II*, Ciputat: Lentera Hati, 2010, h. 561.

¹⁹ Meminjam istilah M. Arkoun "Rethinking Islam Today" dalam Charles Khurzman, *Liberal Islam*, h. 205. Juga M. Arkoun, *Rethinking Islam, Common Question, Uncommon Answer*, trans. Robert D. Lee, Oxford: Westview Press, 1994.

²⁰ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an II*, h. 458.

²¹ Abī 'Abdu al-Rahmān 'Abd al-Majīd al-Jazā'irī, *al-Qawā'id al-Fiqhīyah al-Mustakhraja min Kitābi I'lām al-Muwaqqi'īn*, T.tp: Dār Ibn Qayyim, 1421 H, h. 373.

²² Seluruh penafsir sepakat menyakiti orangtua adalah haram dan ketika memandang atau tidak memandang mempunyai unsur "menyakiti" maka perbuatan tersebut dilarang karena menyakiti adalah sebuah nilai, tujuan umum atau inti dari larangan itu. Lebih lanjut baca penjelasan ulama panjang lebar pada Abī 'Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakar al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li al-Aḥkām al-Qur'ān*, Juz XIII, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1427 H -2006 M, h. 57-59.

²³ Bahkan Shahrūr pernah mengatakan mengajak manusia membaca teks al-Quran dengan kacamata mereka jauh lebih sulit daripada membangun gedung pencakar langit di dasar lautan seperti dia rasakan sendiri. "It is easier to build a skyscraper or a

tunnel under the sea than to teach people how to read the book of the Lord with their own eyes. They have been used to reading this book with borrowed eyes for hundreds of years."

²⁴ Dalam hal ini M. Quraish Shihab juga mengutip pendapat Zakī Nazīb Mahmūd, seorang filosof Muslim Mesir yang mengatakan bahwa ada 4 golongan umat Islam yang masing-masing menggunakan bahasa/pendekatan yang tidak digunakan oleh kelompok lain, yaitu: 1. Kelompok yang melihat persoalan-persoalan lama dengan pandangan lama, 2. Melihat persoalan baru dengan pandangan lama, 3. Melihat persoalan baru dengan pandangan baru, dengan memperhatikan jiwa/cara berfikir para pendahulu dan 4. Melihat problem baru dengan cara baru, tetapi memutuskan hubungannya dengan masa lalu. M. Quraish Shihab, *Memburnikan al-Qur'an II*, h. 466 – 477.

²⁵ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Kairo: Dār al-Miṣriyah, t.th), h. 361.

²⁶ Sabit al-Fandi, et.al, *Dā'irah al-Ma'ārif al-Islāmiyah*, Teheran: Jahhar, t.th, h. 346, 348.

²⁷ Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, Evanston: Northwestern University, 1969, h. 13.

²⁸ Dari segi bahasa, hermeneutik sama dengan tafsir (menafsirkan) dalam tradisi Islam. Tafsir menurut Ibnu Manẓūr berasal dari kata *fassara*, yufassiruhū, yafsuru dan tafsīran yang berarti: menjelaskan (membuka) maksud dari kata-kata yang sulit dipahami (Ibn Manẓūr, *Lisān*, h. 361). Dalam *Dā'irah al-Ma'ārif*, tafsir juga diartikan menjadi tiga arti pertama, *fassara* yang bermakna memberikan keterangan terhadap apa yang ditulis para ilmuwan dan ahli filsafat. Kedua, jika diambil dari kata tafsīr ia bermakna: *al-sharḥ*: menjelaskan, dan ketiga, berarti *al-kashf* yaitu membuka makna (zahir) dan batinnya (M. Sabit al-Fandi, et.al, *Dā'irah*, h. 346-348).

²⁹ Thomas M. Seebohm misalnya mengatakan penggunaan nama Hermes untuk asal kata hermeneutika adalah keliru. Akar kata untuk nama Tuhan adalah *Herme* sebuah nama patung Piramid (sesembahan) yang disembah kelompok manusia kuno. Thomas M. Seebohm, *Method and Methodology*, Netherland: Kluwer Academic Publishers, 2004, h. 11.

³⁰ Hermes disebut sebagai anak Zeus oleh Roy B. Zuck, Donald Campbell, *Basic Bible Interpretation*, Colorado: David C Cook, 2002, h. 19.

³¹ Lih.: Muḥammad Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Juz XVI, Tūnisi: Dār al-Tūniṣiyya li al-Nashr, 1984, h. 130.

³² Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, Bandung: Mizan, 2001, h. 137.

³³ Shahrūr, *al-Kitāb*, h. 54.

³⁴ *Ibid.*, h. 62. Pada tempat lain dia mengatakan al-Quran adalah kumpulan aturan hukum (qawānīn) yang tersimpan di Luh mahfūz (aturan hukum universal yang mengatur segala eksistensi sejak dari awal sampai akhir berupa syurga dan neraka) dan imām mubīn (aturan hukum partikular yang berlaku pada alam dan manusia setelah tindakan mereka terjadi) (Shahrūr, *al-Kitāb*, h. 213).

³⁵ *Ibid.*, h. 92.

³⁶ *Ibid.*, h.

līhi zikrūkum. M
baru) (QS.al-Anbi

³⁷ Menurut
tentang al-Quran
al-Quran pada ka
sinilah Shahrūr
diartikan ahli lin
memandang mem
dipandang sebaga
dipandang ibadah

³⁸ Hampir
bagi al-fātiḥah. Lī
h.53-54.

³⁹ Lih.: AS
Lughah, Beirut: Dī

⁴⁰ Shahrūr,

⁴¹ *Ibid.*, h. 5

⁴² *Ibid.*, h. 5

⁴³ *Ibid.*, h. 5

⁴⁴ Penulis t
Lughah karya Ibn F
yang ditahqiq oleh
Dār al-Fikr. Ada ka
menopang argumen
dianggap tidak ilmi

⁴⁵ Shahrūr, a

⁴⁶ *Ibid.*, h. 5

⁴⁷ Al-Rāghib
M. Quraish Shihab,
Hati, 2007, h. 775.
kebenaran seperti d
selain Allah atau m
menyekutukan Allah

⁴⁸ M. Quraish

⁴⁹ M. Quraish

⁵⁰ Shahrūr, al

⁵¹ *Ibid.*, h. 1
mengatakan bahwa
atas 2 + 3 + 4 = 9, ka
dua kali sebut, tiga d

³⁶ *Ibid.*, h. 62. Dia pahami dari ayat QS.al-Anbiyā' [21]: 10 khususnya pada lafaz fihī zikrukum. Menurutnnya Allah juga mensifati kata Zikr ini dengan muḥdaṣ (yang baru) (QS.al-Anbiyā' [21]:2).

³⁷ Menurutnnya, konsep seperti ini juga dapat menghilangkan kesimpangsiuran tentang al-Quran makhluk sebagai dipahami Mu'tazilah, karena bentuk linguistiknya al-Quran pada kenyataannya berbahasa Arab (bahasa baru bagi manusia) dan dari sinilah Shaḥrūr memahami bahwa maksud ahl zikr (fas'alu ahl zikr) lebih tepat diartikan ahli linguistik Arab dan berdasarkan pemahaman ini jugalah Shaḥrūr memandang membaca al-Quran (bentuk linguistiknya) baik dimengerti atau tidak dipandang sebagai ibadah, karena pengubahan al-Quran ke dalam linguistik Arab dipandang ibadah (Shaḥrūr, *al-Kitāb*, h.62-63).

³⁸ Hampir seluruh ulama tafsir menyebutkan sab'u al-maṣānī sebagai nama lain bagi al-fātiḥah. Lih.: Wahbah Zuhailī, *Tafsīr al-Munīr*, Juz I, Beirut: Dār al-Fikr, 1988, h.53-54.

³⁹ Lih.: Abī Ḥusin Aḥmad bin Fāris bin Zakariyā, *Mu'jam al-al-Muqāyīs al-Lughah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1415/1994, h.188.

⁴⁰ Shaḥrūr, *al-Kitāb*, h. 96-97.

⁴¹ *Ibid.*, h. 597.

⁴² *Ibid.*, h. 598.

⁴³ *Ibid.*, h. 597.

⁴⁴ Penulis tidak menemukan penjelasan ini dalam *Mu'jam al-Muqāyīs fī al-Lughah* karya Ibn Fāris yang ditahqīq Ṣiḥāb al-Dīn Abū 'Amru yang satu buku, maupun yang ditahqīq oleh Abd al-Salām Muḥammad Harūn yang terdiri dari 5 Jilid terbitan Dār al-Fikr. Ada keraguan bahwa Shaḥrūr selalu menggunakan nama Ibn Fāris untuk menopang argumennya padahal Ibn Fāris tidak berkata demikian (sehingga Shaḥrūr dianggap tidak ilmiah).

⁴⁵ Shaḥrūr, *al-Kitāb*, h. 598.

⁴⁶ *Ibid.*, h. 598.

⁴⁷ Al-Rāghib al-Aṣḥānī, *Mu'jam Mufradāt al-Faṣḥ al-Qur'ān*, h. 418. Baca juga M. Quraish Shihab, *Ensiklopedia Al-Quran: Kajian Kosa Kata*, vol. III, Jakarta: Lentera Hati, 2007, h. 775. Di samping itu kata Quraish Shihab maknanya juga bisa berarti kebenaran seperti dalam QS.al-Baqarah [2]: 282, menyandarkan perbuatan kepada selain Allah atau menyimpang dari kebenaran seperti dalam QS. al-Nisā [4]: 135 dan menyekutukan Allah seperti dalam QS.al-Baqarah [2]: 48 dan 123.

⁴⁸ M. Quraish Shihab, *Ensiklopedia*, vol. I, h. 5.

⁴⁹ M. Quraish Shihab, *Ensiklopedia*, vol. I, h. 6-7.

⁵⁰ Shaḥrūr, *al-Kitāb*, h. 598.

⁵¹ *Ibid.*, h. 598. Pendapat ini sama dengan pendapat Ibn al-'Arabī yang mengatakan bahwa adalah sebuah kejahilan jika ada yang mengatakan makna ayat di atas $2 + 3 + 4 = 9$, karena ungkapan maṣnā dalam bahasa Arab untuk menunjukkan dua dua kali sebut, tiga dua kali dan empat dua kali. Abū Bakar Muḥammad bin 'Abdillāh

Ibnu al-'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān*, jil. I, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1424/2002, h. 408. Lihat juga dalam Burhān al-Dīn Abī al-Ḥasan Ibrāhīm bin 'Umar al-Biqā'ī, *Nazm al-Durar fī Tanāsuh al-Āyāh*, juz V, Kairo: Dār al-Kutub al-Islāmī, t.th, h. 179. Selanjutnya disebut al-Biqā'ī. Juga Abī 'Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakar Qurṭubī, *al-Jāmi' li al-Aḥkām al-Qur'ān*, juz VI, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1427/2006, h. 30.

⁵² Muḥammad bin Idris al-Shāfi'ī, *Aḥkām al-Qur'ān*, juz I, Kairo: Maktabah al-Khanajī, 1414/1994, h. 180.

⁵³ Nasaruddin Umar, *Fikih Wanita Untuk Semua*, Jakarta: Serambi, 2010, h. 102.

⁵⁴ Kata pengantar oleh Husein Muhammad dalam buku Faqihuddin Abdul Kodir, *Memilih Monogami*, Yogyakarta: LKiS, 2005, h. xv.

⁵⁵ Shahrūr, *al-Kitāb*, h. 599.

⁵⁶ *Ibid.*, h. 599.

⁵⁷ *Ibid.*, h. 599. Sebagian ulama tafsir menyamakan makna ayat ini dengan ayat sebelumnya yang menggunakan kata 'adil yang akan dijelaskan berikutnya.

⁵⁸ Dalam riwayat lain dari 'Aishah, 'Urwah mengatakan: maksudnya perempuan yatim terhadap suaminya yang menjadi walinya sekaligus, namun karena ia mengawininya karena hartanya, berperilaku buruk kepadanya dan tidak dapat memberikan mahar yang senilai dengan hartanya, maka hendaklah ia kawin dengan wanita lain dua, tiga atau empat. 'Abd Allāh Abū Su'ūd, *Tafsīr 'Aishah Ummu al-Mukminīn*, Riyāḍ: Dār 'Alam al-Kutub, 1416/1996, h. 161. Juga dalam Su'ūd bin 'Abd Allāh Fanisan, *Mā ruwiyāt Ummi al-Mukminīn 'Aishah fī al-Tafsīr*, Riyāḍ: Maktabah al-Taubah, 1413/1992, h. 152. Juga dalam Muḥammad 'Abduh, *Tafsīr al-Manār*, juz IV, Kairo: Dār al-Manār, 1367, h. 344.

⁵⁹ Imādu al-Dīn Muḥammad al-Ṭabārī al-Harrāsī, *Aḥkām al-Qur'ān*, juz II, Beirut: Dār al-Kutub, 1403/1983, h. 319.

⁶⁰ Al-Biqā'ī, *Nazmu*, juz V, h. 181.

⁶¹ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi'*, juz VI, h. 23.

⁶² Baca: Ibn 'Ashūr, *Tafsīr*, juz IV, h. 222-224.

⁶³ Pendapat ini tentu saja berbeda dengan sebagian besar pendapat ulama dan sulit diterima. Lih.: al-Biqā'ī, *Nazmu*, juz V, h. 181.

⁶⁴ Shahrūr, *al-Kitāb*, h. 599.

⁶⁵ Šālīh Afīmad al-Shāmi, *Badā'ī al-Tafsīr al-Jamī' limā Fassarahu al-Imām Ibn Qayyīm al-Jauziyah*, juz I, Beirut: Dār Ibn al-Jauzi, 1427 H, h. 265. Ibn Qayyīm juga mengatakan ayat ini juga bisa ditafsirkan berpaling dari menikahi anak yatim kepada menikahi wanita lain, berpaling dari menikahi 4 wanita kepada satu wanita (Al-Shāmi, *Badā'ī*, juz I, h. 266). Adapaun Ibn 'Abbās mengartikan falā tamīlū (janganlah kamu condong kepada yang lainnya sehingga menelantarkan yang lainnya) ('Abdu al-Azīz bin 'Abdullah al-Ḥamīdy, *Tafsīr Ibn 'Abbās wa Marwiyātuhi fī al-Tafsīr min Kutub al-Sunnah*, juz I, Arab Saudi: al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Su'udiyah, t.th, h. 202.

⁶⁶ Shahrūr, *al-Kitāb*, h. 600.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, h. 600. Hal ini benar-benar berbeda dengan pendapat/penjelasan Ibnu 'Ashūr yang mengatakan mahar tetap harus dibayar jika ingin menikahi anak yatim itu dan kalau tidak dibayar maka disitulah letak kezaliman sehingga tidak boleh menikahi anak-anak yatim itu (Ibn 'Ashūr, *Tafsir*, juz IV, h. 223).

⁶⁹ Shahrūr, *al-Kitāb*, h. 600.

⁷⁰ Menurut kebiasaan Jahiliyah seorang wali berkuasa atas anak yatim yang dalam asuhannya dan juga hartanya. Jika perempuan itu cantik dinikahi dan diambil hartanya. Jika perempuan itu buruk rupa dihalangi nikah dengan laki-laki lain agar hartanya tetap dapat dikuasai. Kebiasaan ini dilarang al-Qur'an.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Abduh, Muḥammad, *Tafsir al-Manār*, Juz IV, Kairo: Dār al-Manār, 1367 H.
- Abdul Kodir, Faqihuddin, *Memilih Monogami*, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Abū Su'ūd, 'Abd Allāh, *Tafsir 'Aishah Ummu al-Mukminīn*, Riyād: Dār 'Alam al-Kutub, 1416/1996.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥamid, *Ashkāliyat al-Qirā'ah wa Aliyāt al-Ta'wīl*, Beirut: al-Markaz al-Ṣaqāfi al-'Arabī, 1994.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥamid, *Falsafah al-Ta'wīl*, Beirut: Dār al-Tanwīr, 1993.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥamid, *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī, 1996.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥamid, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, Kairo: Sīnā li al-Nashr, 1994.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥamid, *Naṣṣ, Sulṭah, al-Haqīqah*, Beirut: al-Markaz al-Ṣaqāfi al-'Arabī, 1995.
- Arif, Syamsuddin, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, Jakarta: Gema Insanit, .th).
- Arkoun, M, *Aina Huwa al-Fikr al-Islāmī al-Ma'āshir?*, Beirut: Dār al-Ṣāqī, 1995.

- Arkoun, M, *Buhūs Ijtimā'īyah: Min al-Ijtihād ila Naqd al-'Aql al-Islām*, Beirut: Dār al-Sāqi, 1991.
- Arkoun, M, *Nāfizah 'ala al-Islām*, Libanon: Dār al-Aṭiyah, 1996.
- Arkoun, M, *Rethinking Islam, Common Question, Uncommon Answer*, Translate by Robert D.Lee, Oxford: Westview Press, 1994.
- Biqā'i, Burhān al-Dīn Abī al-Ḥasan Ibrāhīm bin 'Umar, *Naẓm al-Durar fi Tanāsuh al-Āyāh*, Juz V, Kairo: Dār al-Kutub al-Islāmī, t.th.
- Enginer, Asghar 'Ali, *Islam in Contemporary World*, New Delhi: New Dawn Press Group, 2007.
- Esack, Farid, *Qur'ān, Liberation and Pluralism*, Oxford: Oneworld Publication, 1998.
- Fandi, M. Sabit, *et.al, Dā'irah al-Ma'ārif al-Islāmīyah* (Teheran: Jahhar, t.th.
- Fanisan, Su'ūd bin 'Abd Allāh, *Mā ruwiyāt Ummi al-Mukminīn 'Aishah fi al-Tafsīr*, Riyāḍ: Maktabah al-Taubah, 1413/1992.
- Ghazālī, Abū Ḥamid, *Tahāfut Falāsifah*, taḥqīd Sulaimān Dunya, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1972.
- Ḥanafī, Ḥasan, *al-Yamīn wa al-Yasār fi al-Fikr al-Dīnī*, Kairo: Dār al-Saqāfah al-Jadidah, 1996.
- Ḥanafī, Ḥasan, *Qaḍāya Mu'āṣirah fi Fikr al-Gharbi al-Ma'āṣir*, Beirut: Dār al-Tanwīr, 1982.
- Ḥamīdī, Abd al-'Azīz bin 'Abd Allāh, *Tafsīr Ibnu Abbās wa Marwiyātuḥu fi al-Tafsīr min Kutūb al-Sunnah*, Juz I, Arab Saudi: al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Su'udīyah, t.th.
- Hidayat, Komaruddin, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, Bandung: Mizan, 2000.
- Husaini, Adian, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, Jakarta: Gema Insani, 2006.
- Husaini, Adian, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani, 2007.
- Ibn 'Ashūr, Muḥammad Ṭāhir *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Juz XVI, Tūnisi: Dār al-Tūnisiya li al-Naṣr, 1984.
- Ibn Fāris, Abi Ḥusin Aḥmad, *Mu'jam al-al-Muqāyīs al-Lughah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1415/1994.

- Ibnu al-'Arabī, Abū Bakar Muḥammad bin 'Abdillah, *Aḥkām al-Qur'ān*, Qism I, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1424/ 2002.
- Ibnu Manẓur, *Lisān al-'Arab*, Kairo: Dār al-Miṣriyah, t.th.
- Jābirī, Muḥammad 'Ābid, *al-Turās wa al-Ḥadaṣah*, Beirut: Markaz Dirāthāt Wiḥdah al-'Arabīyah, 1991.
- Jābirī, Muḥammad 'Ābid, *Ishkāliyyāt al-Fikr al-'Arabī al-Mu'āṣir*, Beirut: Markaz Dirāsah Wiḥdah al-'Arabīyah, 1990.
- Jābirī, Muḥammad 'Ābid, *Madkhal ila al-Qur'ān al-Karīm*, Beirut: Markaz Dirāsāt Wiḥdah al-'Arabīyah, 2006.
- Jazāirī, Abī 'Abdu al-Rahman 'Abdu al-Majīd *al-Qawā'id al-Fiqhiyah al-Mustakhrajah min Kitābi I'lām al-Muwaqqi'in*, T.tp: Dār Ibn Qayyim, 1421.
- Kartanegara, Mulyadhi, *Mozaik Khazanah Islam*, Jakarta: Paramadina, 2000.
- Khuzman, Charles, *Liberal Islam*, New York: Oxford University Press, 1998.
- Palmer, Richard E., *Hermeneutics*, Evanston: Northwestern University, 1969.
- Qurṭūbī, Abī 'Abdillah Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakar *Al-Jāmi' li al-Aḥkām al-Qur'ān*, Juz VI, XIII, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1427/2006.
- Rahman, Fazlur, "An Autobiographical Note", *Journal of Islamic Research*, Vol. 4 no.4, 1990.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity*, Chicago: University of Chicago, 1982.
- Rahman, Fazlur, *Islamic Metodologi and History*, Delhi: Adam Publisher, 1994.
- Saleh, Ahmad Syukri, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jakarta: GP Press, 2007.
- Seebohm, Thomas M., *Method and Methodology*, Netherland: Kluwer Academic Publishers, 2004.
- Shāfi'ī, Muḥammad bin Idris, *Aḥkām al-Qur'ān*, Juz I, Kairo: Maktabah al-Khanaji, 1414 H - 1994 M.

- Shāmi, Ṣāliḥ Aḥmad, *Badā'ī al-Tafsīr al-Jamī' limā Fassarahu al-Imām Ibnu Qayyīm al-Jauzīyah*, Juz I (Bairut: Dār Ibnu al-Jauzi, 1427 H), Cet I
- Shihab, M. Quraish, *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosa Kata*, Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Qur'an*, Ciputat: Lentera Hati, 2004.
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Qur'an II*, Ciputat: Lentera Hati, 2010.
- Ṭabārī, Imād al-Dīn Muḥammad, *Aḥkām al-Qur'an*, Juz II, Beirut: Dār al-Kutub, 1403/1983.
- Umar, Nasaruddin, *Fikih Wanita Untuk Semua*, Jakarta: Serambi, 2010.
- Zuhaili, Wahbah, *Tafsīr al-Munīr*, Juz I, Beirut: Dār al-Fikr, 1988.