

# REINTERPRETASI KONSEP ISLAM DAN IMAN DALAM AI-QUR'AN (Telaah Pemikiran Muḥammad Shaḥrūr)

**Abu Muslim**

Mahasiswa Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Email: [romantisaboe@gmail.com](mailto:romantisaboe@gmail.com)

**Abstract:** *This paper examines and the meanalysis of Islamic concepts and faith in the Qur'an according to Muḥammad Shaḥrūr. It is started by describing Shaḥrūr criticism of Islamic law as having a pillar of Faith which has been trusted by Muslims. He claims that in understand the concept of Islam, it should be started from Noah's Prophet and end up in Prophet Muhammad through Prophet Ibrahim, Ya'qub, Isa and Moses and Islam is a divine religion that descends from God through His messengers with different treatises. Muslims believe that there are five pillars of Isla, namely is Tawheed testifies that there is no God except Allah and Muhammad is the messenger of Allah, prayer, zakat, Ramadan fasting and hajj, then there are six pillars of faith, namely faith in God, angels, holy books, messengers, the last day and faith in qadā and qadar. Moreover, the pillars of Islam and the pillars of faith are based on the ḥ adith sahih. The logical basis employed by Shaḥrūr to interpret the Qur'an is the relation of the principle form of anti-synonymy with intratectuality and the syntaxmatic and paradigmatic approach. Intratekstuality is a technique of collecting data on Qur'anic verses in the same theme. While the syntaxmatic and paradigmatic approach is the approach that sees all the ideas of the Qur'an on the topic being dscussed. The same themes in Qur'an verses are analyzed by using the special meanings conveyed in them. Based on the principle of anti-synonymy, word in the Qur'an will be defined the distinctive meanings of the idea of the Qur'an.*

**ملخص:** بحث الكاتب في هذه المقالة في مفاهيم الإسلام والإيمان في القرآن عند محمد شحرور. تبدأ هذه الدراسة من نقد شحرور على أركان الإسلام والإيمان الذي يعتقدونها المسلمون. رأى شحرور أن لفهم الإسلام يجب أن يبدأ من نبيّنا نوح وينتهي إلى نبيّنا محمد صلعم من خلال نبيّنا إبراهيم، ويعقوب، وعيسى، وموسى. ومن هنا فهمنا أن الإسلام هو الدين السماوي الذي نزل من الله من خلال رسله بالرسالات المتعددة. ويعتقد المسلمون حتى الآن أن أركان الإسلام خمسة وهي التوحيد بالشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا هو رسول الله، والصلاة، والزكاة، وصوم رمضان، والحج. ثم هناك أركان الإيمان الستة وهي الإيمان بالله، والملائكة، والكتب،

والرسل، والإيمان باليوم الأخير، والإيمان بالقضاء والقدر. وعلاوة على ذلك، فإن أركان الإسلام والإيمان تقوم على أساس الأحاديث الصحيحة. المنهج الأساسي الذي يستخدمه شحور لتفسير القرآن هو العلاقة بين الشكل الرئيسي إنكار الترادف بطريقة التناص وطريقة تعاقب نموذجية ونقل نموذجية. التناص هو تقنية جمع البيانات من الآيات القرآنية في نفس الموضوع. وأما منهج تعاقب نموذجية ونقل نموذجية هو المنهج الذي يرى كل معاني القرآن حول موضوع ما. والآيات التي في نفس الموضوع تبحث باستخدام المعاني الخاصة الواردة فيها. واستناداً إلى مبدأ إنكار الترادف في القرآن سيظهر المعاني الخاصة لمعاني القرآن الكريم.

**Abstrak:** *Pada artikel ini penulis mengkaji dan meanalisa konsep Islam dan iman dalam al Qur'an menurut Muḥammad Shahrūr. Kajian ini diawali dengan mendiskripsikan kritik Shahrūr terhadap rukun Islam ada rukun Iman yang selama ini diyakini oleh umat muslim. Menurutnya untuk memahami konsep Islam maka seharusnya dimulai dari Nabi Nuh dan berakhir pada Nabi Muhammad melalui Nabi Ibrahim, Ya'qub, Isa dan Musa, bahwa Islam adalah agama samawi yang turun dari Allah melalui para utusan-Nya dengan risalah yang berbeda. Sedang selama ini umat muslim meyakini bahwa rukun Islam ada lima yakni Tauhid bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah, shalat, zakat, puasa ramadhan dan haji. Lalu rukun iman ada enam, yakni iman kepada Allah, malaikat, kitab, rasul-Nya serta iman terhadap hari akhir dan iman terhadap qada dan qadar. Apalagi rukun Islam dan rukun iman itu berlandaskan pada ḥadith yang shahih. Dasar logika yang digunakan Shahrūr untuk menginterpretasi al-Qur'an adalah hubungan bentuk prinsip anti sinonimitas dengan metode intratektualitas dan pendekatan sintagmatis dan paradigmatis. Intratekstualitas merupakan tehnik cara pengumpulan data terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang setema. Sedangkan pendekatan sintagmatis dan paradigmatis adalah pendekatan yang melihat segala gagasan al-Qur'an mengenai topik bahasan. Ayat-ayat yang memiliki tema sama dilihat dengan menggunakan makna-makna khusus yang terkandung di dalalmnya. Berdasar prinsip non sinonimitas kata dalam al-Qur'an akan ditemui pengertian yang khusus dari gagasan al-Qur'an.*

**Keywords:** Heirmeneutika, Muḥammad Shahrūr, Konsep Islam dan Iman

## PENDAHULUAN

Selama ini umat muslim meyakini dalam beragama Islam konsep normatif rukun Islam ada lima dan iman ada enam. Sebagaimana konsep normatif itu merujuk pada suatu ḥadith, di mana digambarkan perbincangan antara Malaikat Jibril yang merubah bentuk

sebagai laki-laki berjubah putih dengan Nabi SAW yang saat itu sedang duduk bersama sahabat lalu bertanya mengenai Islam, iman dan ihsan.<sup>1</sup> *Ḥadīth* itu menyatakan bahwa rukun Islam adalah bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah, shalat, zakat, puasa ramadhan dan haji. Sedang rukun iman adalah iman kepada Allah, malaikat, kitab dan rasul-Nya, iman terhadap hari akhir dan iman terhadap *qada* dan *qadar*:

Sebaliknya, berbeda menurut Muḥammad Shaḥrūr konsep normatif rukun Islam dan iman yang dijejalkan yang diyakini umat muslim itu tidak benar. Menurutny, untuk memaknai Islam dan iman seharusnya memahami ulang konsep Islam berawal dari Nabi Nuh dan berakhir pada Nabi Muhammad melalui Nabi Ibrahim, Ya'qub, Isa dan Musa.<sup>2</sup>

Menurut Doktor alumni Irland National University ini Islam merupakan agama *samawi* yang dibawa oleh utusan-utusan Allah melalui risalah yang berbeda-beda. Mereka yang mengikuti Nabi Ibrahim disebut *ḥanīf*, orang yang percaya pada Nabi Musa disebut menjadi Yahudi, mereka yang percaya pada Nabi Isa menjadi Nasrani dan yang percaya pada Nabi Muhammad menjadi mukmin.

<sup>1</sup> “Musaddad memberi tahu kami, ia berkata, Ismail bin Ibrahim memberitahu kami, Abū Ḥayyān Al-Taimī memberitahu kami, dari Abī Zur’ah, dari Abū Hurairah, ia berkata, pada suatu hari Nabi SAW. Berada di tengah-tengah manusia (para sahabat) secara jelas, lalu datanglah Jibril, seraya bertanya, “Apakah yang dimaksud iman itu?” Beliau bersabda, “Iman itu ialah, hendaklah kamu beriman kepada Allah, beriman (percaya) terhadap adanya para malaikat Allah, beriman kepada kitab-kitab-Nya, percaya akan adanya hari pertemuan dengan-Nya, dan beriman pada hari kebangkitan.” Selanjutnya ia bertanya, “Apakah yang dimaksud dengan Islam?” Beliau menjawab, “Islam ialah bahwa hendaklah kamu beribadah menyembah dan mengabdikan diri kepada Allah dan tidak menyekutukan-Nya dengan sesuatu pun, kamu melaksanakan shalat, mengeluarkan zakat yang diwajibkan, dan puasa ramadhan.” Ia bertanya lagi, “Apakah ihsan itu?” Beliau menjawab, “Ihsan itu ialah hendaklah kamu beribadah menyembah kepada Allah, seakan-akan kamu melihat-Nya, bila kamu belum bisa melihat-Nya, ketahuilah sesungguhnya ia melihat (memperhatikan) kamu. Jibril bertanya lagi, “Kapan datangnya (terjadinya) hari kiamat?” Beliau menjawab, “Orang yang ditanya tentangnya, tidaklah lebih tahu daripada orang yang bertanya. Namun demikian akan aku beri tahukan kepada kamu diantara tanda-tanda akan datangnya hari kiamat, yaitu apabila seorang budak wanita (pembantu) melahirkan anak tuannya (majikannya), apabila para penggembala binatang unjuk dalam persaingan mempertinggi (memperbesar dan bermegah-megahan) bangunan (rumah-rumah) mereka. Itulah diantara lima tanda-tanda akan datangnya hari kiamat. Sedangkan mengenai terjadinya secara pasti tidak ada yang mengetahui kecuali Allah. Kemudian Nabi SAW membaca ayat “Sesungguhnya Allah, hanya pada sisi-Nya sajalah pengetahuan tentang hari kiamat”. Lalu orang yang bertanya tersebut berbalik (pergi). Beliau bersabda, “Coba lihat, mintalah dia kembali.” Tetapi mereka tidak melihat sesuatu pun. Maka Beliau bersabda, “Itulah dia, Jibril yang datang untuk mengajarkan kepada manusia mengenai urusan agama mereka.” Lihat dalam kitab hadis Ṣaḥīḥ Bukhārī dalam kitab *al-imān* (Beirut: Dār al kitāb al- ‘Ilmiyah, 1992), Jilid 1, 22.

<sup>2</sup> Pengantar Muḥammad Shaḥrūr dalam buku *Islam dan Iman: Aturan-aturan Pokok*, (terj. M.Zaid Su’udi. Yogyakarta: Jendela. 2002), XXXVI.

Hal ini membawa pada suatu pemahaman bahwa Islam adalah fitrah sedangkan iman adalah pembebanan.<sup>3</sup>

Dari pernyataan di atas memunculkan pertanyaan dibenak penulis, Apabila Islam merupakan agama *samāwī*, Lantas bagaimana *ḥadīth* yang dijelaskan nabi SAW bahwa rukun Islam ada lima dan rukun Iman ada 6 sebagaimana *ḥadīth* tersebut merupakan *ḥadīth* yang *ṣaḥīḥ*?, Lalu bagaimana nabi-nabi yang sebelum Nabi Muhammad yang menyatakan dirinya bahwa nabi tersebut juga berIslam?.

Atas dasar logika itu, penulis tertarik untuk meneliti lebih dalam dan serius pandangan Shaḥrūr tersebut. Penelitian ini akan memfokuskan pada metode, pendekatan penafsiran yakni hermeneutika Shaḥrūr yang ia gunakan untuk menafsirkan konsep Islam dan iman. Untuk mempermudah menganalisa kegelisahan di atas mengenai pemikiran Muḥammad Shaḥrūr tentang konsep Islam dan iman, peneliti merumuskan dua masalah. Pertama, bagaimana metode nalar al-Qur'an menurut Muḥammad Shaḥrūr?. Kedua, bagaimana konsep Islam dan Iman dalam al-Qur'an menurut Muḥammad Shaḥrūr? Tujuan penelitian yang berkaitan dengan rumusan masalah di atas adalah Untuk mendeskripsikan dan menjelaskan metode nalar al-Qur'an menurut Muḥammad Shaḥrūr. Lalu tujuan yang kedua untuk mendeskripsikan dan menjelaskan konsep Islam dan iman dalam al-Quran menurut Shaḥrūr.

Jenis penelitian ini adalah penelitian pustaka (*library research*), buku *Islam dan Iman : Aturan-aturan Pokok* karya Muḥammad Shaḥrūr yang diterjemahkan oleh M. Zaid Su'udi sebagai sumber primer dan karya cendekia lain sebagai data sekunder. Metode yang digunakan dalam penelitian ini menggunakan metode berfikir deskriptif analitis dengan memanfaatkan teori hermeneutika teoritis milik Schlemehier dan semantik struktural milik Tozhihiko Izutzu. Cara kerja hermeneutika teoritis digunakan untuk mengungkap dan membaca teori hermeneutik Muḥammad Shaḥrūr untuk menafsirkan Al-Qur'an. Lalu cara kerja teori semantik struktural untuk menemukan pesan obyektif Al-Qur'an.

## BIOGRAFI MUḤAMMAD SHAḤRŪR

Muḥammad Shaḥrūr bernama lengkap Muḥammad Shaḥrūr bin Daib Tahir lahir di Damaskus Syria pada 11 April 1938 M.<sup>4</sup> Ayahnya bernama Deyb bin Deyb

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Shaḥrūr, *Islam dan Iman: Aturan- aturan Pokok*, 13.

Shahrur dan Ibunya adalah Siddiqah binti Salih Filyun. Dalam kehidupan pribadinya, Shahrur mempunyai istri bernama Azīzah. Ia memperoleh lima anak dan dua cucu, yaitu Ṭāriq, al-Lāis, Basūl, Masun dan Rimā.<sup>5</sup>

Pendidikan dasarnya berawal di lembaga pendidikan Abd al-Raḥmān al-Kawākib Damaskus. Setelah menamatkan pendidikan dasar, ia melanjutkan ke jenjang pendidikan semacam SLTP atau *Thanawiyah* di lembaga pendidikan yang sama dan tamat pada tahun 1957.<sup>6</sup> Lalu pada tahun 1958 dia mendapatkan beasiswa dari pemerintah untuk melanjutkan pendidikannya ke Moskow Uni Soviet untuk belajar ilmu teknik sipil. Dia menyelesaikan belajarnya tahun 1964 dengan meraih gelar Diploma. Tahun berikutnya, pada 1965 Shaḥrūr kembali ke negaranya untuk mengabdikan di Universitas Syiria Damaskus.<sup>7</sup>

Kemudian Shaḥrūr diutus oleh Universitas Damaskus ke Irland National University (*al-Jāmi'ah al-Qaumiyah al-Irlandiyah*) Dublin Irlandia guna melanjutkan studinya. Di universitas itu dia menepuh program magister dan doktoral dalam bidang yang sama, spesialis mekanika pertanahan dan fondasi (*Mikanika Turbāt wa Asāsāt*). Ditahun 1969 Shaḥrūr meraih gelar Master dan tiga tahun kemudian, tahun 1972, dia menyelesaikan program Doktoral.<sup>8</sup> Pada tahun yang sama ia diangkat secara resmi sebagai dosen Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus dan mengampu mata kuliah Mekanika Pertanahan dan Geologi (*Mikanika at-Turbāt wa al-Mansya'āt al-Ardhiyyah*).<sup>9</sup> Tahun 1982-1983 Shaḥrūr dikirim oleh Universitas Damaskus untuk menjadi tenaga ahli pada Al Sand Consult di Arab Saudi. Selain itu, bersama rekan-rekannya membuka biro konsultan teknik Dar al Istisyarah al Handasiyah di Damaskus.

Pada tahun 1970-1980 ketika dia studi di Universitas al-Qaumiyah al-Irlandiyah Dublin Irlandia dia mulai merasakan kajian ke Islamannya tidak

<sup>5</sup> Ahmad Syarqawi Ismail, *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muḥammad Shaḥrūr* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003), 43.

<sup>6</sup> Shaḥrūr, *Islam dan Iman: Aturan- aturan Pokok*, 13.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> M. Aunul Abied Shah dan Hakim Taufiq, "Tafsir Ayat-Ayat Gender Dalam Al-Quran: Tinjauan Terhadap Pemikiran Muḥamad Syahrur Dalam Bacaan Kontemporer" *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, ed. M. Aunul Abied Shah et.al (Bandung: Mizan, 2001), 237.

<sup>9</sup> Ibid. Lihat juga Andreas Chrismann, "Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya Selalu Berubah: Tekstualitas dan Penafsirannya dalam Al Kitab Wa Al-Qur'an", pengantar dalam Muḥammad Shaḥrūr, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, terj. Syahiron Syamsuddin dan Burhanudin (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004), 19.

menghasilkan sesuatu yang bermakna, terutama saat ia mengkaji masalah *adh-dhikr*, baik metodologi, istilah-istilah pokok maupun pemahaman tentang risalah dan kenabian. Dia melihat bahwa kajian ke-Islaman telah terjebak dalam tradisi taklid dan pembahasannya hanya itu-itu saja mengekor pada tradisi pemikiran klasik. Begitu juga tradisi kalam dan fiqih, tradisi pemikiran kalam telah terjebak pada tradisi pemikiran Asy'ariyah atau Mu'tazilah, sedang fiqih terjebak pada pemikiran *al-fuqahā' al-khamsah*. Menurutnya hal ini telah menjadi ideologi yang membunuh pembahasan yang bersifat ilmiah. Kajiannya selama sepuluh tahun ini kemudian membawanya pada realitas *asasiyah* bahwa Islam tidak seperti yang ada dalam kajian awal yang bersifat *taqlīdī*, karena kita tidak dapat menghadirkan produk pemikiran masa lalu kepada masa kini dengan seluruh problemnya. Karena itu, ia menegaskan perlunya umat Islam membebaskan diri dari bingkai pemikiran yang taqlid dan tidak ilmiah.<sup>10</sup>

Di Dublin Irlandia inilah Shaḥrūr konsen terhadap kajian ilmu keislaman. Dimulai sejak dia mengambil program Magister dan Doktoralnya. Di samping itu, peranan temannya Dr. Ja'far Dakk al-Bab juga sangat besar.<sup>11</sup> Sebagaimana yang diakuinya, berkat pertemuannya dengan Ja'far pada tahun 1958 dan 1964, Shaḥrūr dapat belajar banyak tentang ilmu-ilmu bahasa.<sup>12</sup> Oleh Ja'far, dia diperkenalkan dengan beberapa teori linguistik, seperti al-Farrā', Abū 'Alī al-Farisi, Ibn Jinnī<sup>13</sup> dengan perspektif sinkronisnya, sampai Abd al-Qāhir al-Jurjānī dengan perspektif diakronisnya.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Muḥammad Shaḥrūr, *Iman dan Islam; Aturan- aturan Pokok*, XVIII. Lihat juga M. In'am Esha, "M. Syahrur: Teori Batas", dalam A. Khudori Soleh, (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela, 2003), 297.

<sup>11</sup> Ja'far Dakk al-Bab adalah teman sejawat Shaḥrūr di Universitas Damaskus. Ia adalah seorang guru besar bidang ilmu bahasa. Mereka bertemu ketika sama-sama menyelesaikan studi di Universitas Moskow antara tahun 1958-1964. Setelah itu mereka berpisah karena Shaḥrūr melanjutkan studinya di *Ireland National University* Dublin-Irlandia. Sementara Ja'far menyelesaikan studinya hingga doctoral di Universitas Moskow dan selesai pada tahun 1973 dengan judul disertasi "*al-khashāish al-banawiyah al-'Arabiyah fi Dhau'i al-Dirāsah al-Lisāniyah al-Hadītsah*". Pada tahun 1980, kedua teman lama ini bertemu kembali dan terjadilah perbincangan yang sangat berkesan bagi keduanya. Ja'far melihat bahwa Shaḥrūr memiliki perhatian yang begitu kuat terhadap bahasa, filsafat dan al-Qur'an. Kemudian Ja'far menyarankan agar Shaḥrūr membaca disertasinya dan semenjak itu pula hubungan keilmuan antara keduanya semakin intensif sehingga menghasilkan buku.

<sup>12</sup> Abdul Mustakim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: Lkis, 2010), 129.

<sup>13</sup> Nama lengkapnya ialah Abu al-Fath Uthmān Ibn Jinnī, lahir di Mausil (Mosul) Irak. lahir pada tahun 321 H atau 322 H. Salah satu karyanya ialah *Al-Khashaish*, Buku ini pertama kali dicetak dan diterbitkan oleh al-Hilal, Masir, tahun 1923. Meskipun buku tersebut belum meluas, namun pengaruhnya sangat besar di kalangan para ilmuwan, sastrawan, peneliti maupun pemakai bahasa Arab.

<sup>14</sup> Mustakim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 104.

Dari pemikiran mereka itu, dia memahami pelbagai permasalahan bahasa Arab seperti pemahaman bahwa lafadz mengikuti makna, bahwa bahasa Arab adalah bahasa yang tidak mengenal sinonim (*tarāduf*). Lalu Ia meninjau ulang tema-tema penelitiannya yang pernah dilakukan sebelumnya. Seperti pengertian terminologis *al-Kitāb*, *al-Qurʿān*, *al-Furqān*, *al-Dhikr*, *Umm al-Kitāb*, *al-Lauh al-Mahfud*, *al-Imām al-Mubīn*, *al-Ḥadīth* dan *Aḥsan al-Ḥadīth* dengan perspektif baru seperti *al-Inzāl Wa at-Tanzīl* dan *al-Jaʿ*, yang dikaji hingga selesai pada bulan Mei 1982. Pada tahun 1984-1986 Shaḥrūr banyak menulis tema-tema inti yang dikaji dari *al-Muṣṣhaf*, yakni kitab suci al-Qurʿān dalam pandangan mayoritas umat muslim bersama Jaʿfar Dakk Albab.<sup>15</sup>

## NALAR AL-QURʿAN MENURUT MUḤAMMAD SHAḤRŪR

Sebagaimana kegelisahan yang ditemukannya, lalu Shaḥrūr mendefinisikan kembali al-Qurʿān yang sesuai dengan perspektifnya, untuk mempermudah dianalisa dan bisa mendapatkan makna pesan di dalamnya. Sehingga terdapat istilah-istilah baru dalam al-Qurʿān menurut Shaḥrūr.

Shaḥrūr melakukan reinterprestasi terhadap tema-tema dalam al-Qurʿān sebagai basis teori hermeneutikanya. Dengan berangkat dari kajian kebahasaan Shaḥrūr mengkaji kembali term yang berkaitan dengan al-Qurʿān. Bagi Shaḥrūr term *al-Qurʿān*, *al-Kitāb*, *al-Furqān*, *al-Dhikr*, dan istilah lainnya memiliki makna yang berbeda dan tersendiri.<sup>16</sup>

Pertama, mengenai Muṣṣhaf Uthmani, muṣṣhaf tersebut selama ini populer dengan nama al-Qurʿān, oleh Shaḥrūr disebut *al-Kitāb*. Dia merujuk pada surat al Baqarah ayat dua,

ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ

Artinya: Kitab (*Al Qurʿān*) ini tidak ada keraguan padanya, petunjuk bagi mereka yang bertakwa.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Shaḥrūr, *Iman dan Islam; Aturan- aturan Pokok*, XIV.

<sup>16</sup> Shaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*; terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin Dzikri. (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2012), 69.

<sup>17</sup> Q.S Al Baqarah (2): 2.

Pada ayat itu term *al-Kitāb* berasal dari akar *kataba*, artinya mengumpulkan beberapa hal satu sama lain dengan tujuan untuk memperoleh satu makna yang berfaedah atau untuk memperoleh satu topik tertentu untuk mendapatkan satu pemahaman yang sempurna. Pada bentuk *nakirah-nya* (indefinite) menjadi *kitābun*, kata tersebut bermakna tidak merujuk pada seluruh kandungan mushaf yang terdiri dari banyak tema. Namun, jika berbentuk *ma'rifah* (definite) yang bertambah *lam ta'rif* yakni *Al Kitāb* maka merujuk kumpulan seluruh berbagai macam obyek atau tema yang diwahyukan oleh Allah SWT kepada Nabi Muhammad SAW, berupa teks beserta kandungan maknanya dari surat *al-fātihah* sampai *Annās*.<sup>18</sup>

Kemudian, berlandaskan surat Ali Imran ayat tujuh, Shaḥrūr beramsumsi bahwa kandungan al kitāb terbagi menjadi dua tema pokok, yakni *muhkamāt* dan *al-mutashābih*. Pertama, *al-kitāb al-muhkamāt* atau muhkam, menurut Shaḥrūr istilah itu disebut dengan istilah *umm al kitāb*, yakni kumpulan hukum yang disampaikan Nabi Muhammad yang isi muatannya tentang akhlak prinsip-prinsip manusia, ibadah, muamalah dan hal yang membentuk risalahnya atau memuat aspek *al risalah*.<sup>19</sup> Jenis ayat ini sebagai pembeda antara haram dan halal.<sup>20</sup> Namun dalam hal ini, Shaḥrūr menganggap bahwa al-Qur'an tidak memiliki *Asbabun nuzul*, karena al-Qur'an sama pengertiannya dengan *Lauhil Mahfūd*, yaitu media penetapan hukum yang berlaku di alam semesta yang diciptakan secara serta merta,<sup>21</sup> yang di dalamnya terdapat penetapan hukum bebas konteks, yang mana dapat dikaji sesuai dengan ruang dan waktu dengan tidak keluar dari teks (nash) al-Qur'an itu sendiri.

Kedua, selain ayat *muhkam* dalam al-Qur'an juga terdapat ayat *al kitāb al-mutashābih*. Menurut Shaḥrūr istilah ini didefinisikan sebagai kumpulan seluruh hakikat yang diberikan kepada Nabi Muhammad yang sifatnya *ghaibiyat*, artinya suatu hal yang belum diketahui oleh kesadaran manusia ketika al kitab diturunkan. Menurut Shaḥrūr, kitab ini mempresentasikan kenabian Muhammad yang memuat aspek *al-nubuwwah* yang mengandung ilmu pengetahuan objektif dan sekaligus sebagai pembeda dari yang nyata hingga yang *absurd* atau dugaan semata.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Shaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika*, 69

<sup>19</sup> Ibid., 70.

<sup>20</sup> Ibid., 71.

<sup>21</sup> Ibid., 118.

<sup>22</sup> Ibid., 73.

Lalu Shaḥrūr memperjelas tentang tema pokok *al-kitāb al-mutashābih* dengan berlandaskan surat al Ḥijr ayat 87.

وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ

Artinya: *Dan sesungguhnya Kami telah berikan kepadamu tujuh ayat yang dibaca berulang-ulang dan Al Qur'an yang agung.*

Bertolak dari ayat di atas, menurut Shaḥrūr *al-kitāb al-mutashābih* terdiri dari dua kitab utama, yakni *al-Qur'an al-aẓīm* dan *sab'an min al-mathānī*. *Al-Qur'an al-aẓīm* disebut juga sebagai *al-ḥadīth*, yakni himpunan hukum-hukum yang tersimpan dalam *lauḥ mahfūz* dan *al-imām al-mubīn*. *Lauḥ mahfūz* adalah muatan hukum-hukum universal yang mengatur keberadaan dan ketetapan segala eksistensi, dari permulaan penciptaan sampai akhir kehidupan berupa pembalasan pahala di surga dan neraka. Sedang *al-imām al-mubīn* adalah muatan hukum-hukum partikular yang berlaku dalam fenomena alam dan selain itu tindakan manusia tersebut setelah terjadi. Bagian ini yang memiliki wujud proses pra-eksistensi sebelum mengalami proses *tanzīl* dan *inzāl*, hal ini merupakan bagian yang mengalami transformasi hingga menjadi berbahasa Arab.

Kemudian *Sab'an min al-mathānī* menurut Shaḥrūr disebut *aḥsan al-ḥadīth*, ia merupakan tujuh ayat pembuka surat *mutashābih mathānī*, seperti *alīflām mīm*. Tujuh ayat ini terdiri dari empat belas huruf fonem, bersifat *mutashābih* dan dapat dipahami secara relative seiring perkembangan zaman atau pengetahuan.

Selain *muḥkamāt* dan *al-mutashābih*, bagian dari kandungan *al-kitāb* adalah *la muḥkam wa la mutashābih*, istilah itu disebut juga dengan istilah *tafṣīl al-kitāb*. Istilah ini dapat dipahami dari penggalan ayat “*wa ukharu mutashābihāt*” tidak diungkap dengan “*wa al-ukharu mutashābihāt*”. Ayat ini merupakan sebagai ayat penjabar kandungan *al-kitāb*.<sup>23</sup>

Sedang *al-Dhikr* dimaknai oleh Shaḥrūr sebagai proses transformasi *al-Qur'an* dari tahapan pra linguistik menjadi linguistik. Sebagaimana peristiwa turunya *al-Qur'an* yakni menggunakan bahasa Arab. Sebagai landasan didefinisikan *al-Dzīkr* ini, Shaḥrūr merujuk pada surat al-Anbiyā' ayat 10

لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

<sup>23</sup> Shaḥrūr, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, 71.

Kata *fiḥī dhikrukum* menurut Shaḥrūr bahwa terdapat bentuk wahyu berbahasa Arab yang tersuarakan dalam media bahasa Arab murni.<sup>24</sup> Berdasarkan hal ini, *al-Dhikr* dapat dipahami sebagai bentuk linguistik pada *al-Kitāb*.

Sebab Nabi seorang berkebangsaan Arab, artinya lahir di Arab sedangkan *al-Dzīkr* pada *al-kitāb* juga berbahasa Arab, maka dalam firman Allah disebutkan *wa anzalnā ilaika al-dhikra litubayyina li al-nās ma nuzzila ilaihim*,<sup>25</sup> Pada ayat ini terdapat penjelasan mengenai *inzāl* dan *tanzīl* dalam *al-Dhikr*. *Inzāl* adalah berupa bentuk linguistik dengan bahasa arab murni (*lisān arabī al-mubīn*). Jadi, proses *inzāl* adalah suatu proses transmisi terhadap seluruh kandungan *al-kitāb* dalam bentuk bahasa Arab.<sup>26</sup>

Sedang proses *tanzīl* dijelaskan dalam surat al-Ḥijr ayat 9, *innā naḥnu nazzalnā al-dhikr wainnā laḥū laḥāfīzḥūn*. ayat ini menjelaskan bahwa *al-Dhikr* diturunkan sebagai wahyu material diluar pengetahuan Muhammad. Artinya, dalam pembentukan wahyu menjadi *al-Dhikr* adalah proses yang terjadi suatu bentuk dalam yang tidak masuk kesadaran Muhammad, bisa dikatakan proses *al-tanzīl* adalah proses pengiriman material yang terjadi diluar pengetahuan Muhammad. Pengetahuan tersebut baru masuk dalam pengetahuannya setelah wahyu mengalami proses *inzāl*.<sup>27</sup>

Sebagaimana *al-Dhikr*, Shaḥrūr berpendapat bahwasanya *al-Furqān* berbeda dengan *al-Kitāb*, melainkan ia hanyalah bagian *Ummu al-Kitāb* atau *al-risālah* yang mana *al-Furqān* sendiri ialah wahyu Tuhan yang diturunkan kepada nabi Musa A.S. Shaḥrūr mendasari pendapat ini berdasarkan Surat Al Baqarah ayat 53.

وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

Artinya: Dan (ingatlah), ketika Kami berikan kepada Musa Al Kitab (Taurat) dan keterangan yang membedakan antara yang benar dan yang salah, agar kamu mendapat petunjuk.

*Al-Furqān* didefinisikan Shaḥrūr sebagai sepuluh wasiat (*al waṣā ya al-‘ashr*) yang disebut dalam surat An’ām ayat 151-153, yang merupakan bagian dari *Umm al-kitāb*.

<sup>24</sup> Shaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika*, 80.

<sup>25</sup> QS. al Nahl, 16: 44.

<sup>26</sup> Shaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika*, 83.

<sup>27</sup> Ibid.

## HERMENEUTIKA AL-QUR'AN MUḤAMMAD SHAḤRŪR

Shaḥrūr seringkali dalam menganalisa ayat dengan mengumpulkan ayat-ayat yang setema lalu mengontradiksikan dengan ayat-ayat yang bertentangan. Selain itu, Shaḥrūr juga menganalisa satu kata dengan anti sinonim. Lantas apa yang mendasari Shaḥrūr dalam menganalisa al Qur'an? Hal ini akan dibahas untuk mengetahui dibalik teori hermeneutik Shaḥrūr.

Hermeneutika Shaḥrūr sebenarnya di pengaruhi oleh filsafat proses, metode historis linguistik, unsur-unsur dari relativisme dan dialektika Hegel. Namun yang tampak pada teori hermeneutika Shaḥrūr adalah filsafat proses dan metode historis linguistik.

Konsep filsafat proses merupakan konsep triadik, yakni proses awal keadaan awal (*kainūnah*), kondisi menjadi (*ṣairūrah*), dan kondisi jadi (*ṣarūrah*). Filsafat proses berpendapat bahwa segala yang ada dalam dunia ini selalu berhubungan satu sama lainnya, dan semuanya selalu dalam keadaan berkembang dan dinamis tanpa pernah berhenti. Sebagai kondisi awal (*kainūnah*), Shaḥrūr berpendapat bawasanya ialah segala wujud yang material. Sebagaimana diungkapkan di atas, bahwa segala sesuatu dalam keadaan kondisi awal (*kainūnah*) ini akan menuju keadaan selanjutnya, yaitu keadaan menjadi atau *progress* (*sairūrah*) dan keadaan jadi (*ṣarūrah*).<sup>28</sup> Dalam hal ini Shaḥrūr meletakkan segala sesuatu yang ada di dunia ini dalam posisi awal (*kainūnah*) termasuk dalam pembahasan tentang al-Quran, hal ini berarti bahwasanya al-Quran beserta maknanya akan selalu berubah dan berkembang mengikuti perkembangan zaman. Memang Shaḥrūr tetap beranggapan teks al-Quran ialah teks yang tetap dan abolut, yang mana langsung berasal dari Allah, tetapi makna al-Qur'an selalu berubah mengikuti perkembangan zaman serta bagaimana kondisi masyarakat yang melingkupinya dan interaksi masyarakat terhadap teks al-Qur'an. Pada tahapan ini maka posisi al-Quran sudah berubah dari yang (*sairūrah*) menjadi (*ṣarūrah*). Setelah mengalami *progress*, maka hasil yang dihasilkan ialah kajian akan makna al-Quran yang benar-benar baru, yang mana ia mengikuti perkembangan dan tuntutan zaman. Dari sini pula lah, maka akan mengasilkan dimensi keilmuan baru dalam ilmu kalam, fiqh, dan cabang ilmu lain sebagainya, yang mana mengikuti perkembangan zaman dan tuntutan dan kebutuhan hidup manusia.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Muḥammad Shaḥrūr, *Naḥwa Ushūl al Jadīda Li al-Fiqh al Islāmī* (Damaskus: *al Ahāli li al-Ṭība'ah wa al-Nashr wa al-Tauzi'*, 2000), 27.

<sup>29</sup> Ibid.,

Dalam filsafat proses ini Shaḥrūr berpendapat bahwa segala sesuatu yang ada pada zaman yang lalu tidak dapat disamakan dengan hari ini, karena semua yang ada di dunia ini akan selalu berubah dan bergerak sesuai dengan konsep triadik. Termasuk dalam hal ini al-Qur'an dan maknanya yang juga akan berubah sesuai dengan perkembangan zaman dan interaksi manusia dengannya.<sup>30</sup>

Selain menggunakan filsafat proses sebagai landasan studi hermeneutika al-Qur'an, Shaḥrūr juga berangkat dari metode linguitik historis. Sebagaimana diungkapkan oleh Ja'far Dakk al Bab dalam pengantar buku *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*<sup>31</sup> bahwa Shaḥrūr melandasi teori linguitiknya berangkat dari teori linguistik antisionim atau *tarāduf* milik Ibnu Faris, teori diakronis<sup>32</sup> Al Jurjani dan teori sinkronik<sup>33</sup> milik Ibn Jinnī.

Teori anti sinonimitas yang digunakan Abū 'Alī Al-Fārisī dalam merumuskan kamus *Mu'jam Muqāyis al-Lughah* ia juga menggunakan beberapa prinsip kebahasaan. Di antaranya bahwa bahasa merupakan sebuah sistem.<sup>34</sup> Bahasa merupakan fenomena masyarakat, struktur dan fungsi transmisinya melekat pada bahasa tersebut. Selain itu, Adanya relasi antara bahasa dengan pemikiran.

Selanjutnya, prinsip bahasa teori diakronis milik al-Jurjani adalah berangkat dari karakter struktur bahasa dan manifestasi fungsi transmisinya yang merupakan wilayah studi bahasa. Dalam hal ini menggunakan studi sinkronik. Fokus al-Jurjani terletak pada prinsip-prinsip umum tata bahasa dan relasinya dengan pemikiran. Al-Jurjani melakukan studi tentang prinsip-prinsip linguistik umum. Ia menetapkan poin-poin sebagai berikut, pertama bahwa makna yang melekat pada sebuah kata sederhana tidak mungkin lebih padat dari pada makna kata sederhana yang lain, baik dalam satu bahasa maupun dalam bahasa yang berbeda. Kedua, kalimat berita dipengaruhi oleh dua entitas yang berbeda, antara

<sup>30</sup> Shaḥrūr, *Nahwa Ushul al Jadidah*, 55.

<sup>31</sup> Ja'far Dakk Al Bab dalam pengantar buku Shaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika*, 24.

<sup>32</sup> Diakronik merupakan studi hubungan antar berbagai unsur yang beruntun dalam perjalanan waktu. D. Edi Subroto, *Pengantar Studi Semantik dan Pragmatik* (Surakarta: Cakrawala Media, 2011), 89-95.

<sup>33</sup> Sinkronik merupakan studi kebahasaan tentang cirri umum, tanda atau tata bahasa yang telah mapan pada waktu tertentu. Ibid., 88.

<sup>34</sup> Bahasa adalah suatu sistem simbol-simbol yang mengandung makna bahwa ucapan si pengujar yang bertalian dengan simbol-simbol objek ataupun kejadian di dunia, dengan kata lain bahwa ucapan atau ujaran itu berarti atau terdiri atas aneka ragam ciri pengalaman, singkat kata mengandung arti atau makna. Asep Ahmad Hidayat, *Filsafat Bahasa mengungkap Hakikat Bahasa, Makna dan Tanda* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2009), 25.

kesesuaian dan tidak kesesuaian.<sup>35</sup> Lalu prinsip teori sinkronik Ibn Jinnī yang dikutip Shaḥrūr adalah sebagai berikut, Ibn Jinnī fokus pada struktur linguistik, yang berpedoman pada studi fonetik.<sup>36</sup> Fokus studinya pada aturan-aturan umum tata bahasa, selain itu Ibn Jinnī membahas aturan umum fonologi.<sup>37</sup>

Dari ketiga prinsip tokoh di atas, Shaḥrūr mengkontruksi prinsip metode penafsirannya yang terkait dengan kebahasaan sebagai berikut, Pertama, Ada hubungan atau keterkaitan antara ucapan, pemikiran dan fungsi bahasa sebagai alat penyampai gagasan.<sup>38</sup> Kedua, bahasa sebagaimana pemikiran, tidak tumbuh seketika atau sekaigus, namun mengalami perubahan seiring waktu. Awalnya pemikiran hanya bersifat indrawi dan personifikasi kemudian menjadi abstrak. Begitu juga dengan bahasa, awalnya hanya untuk mengungkapkan hal yang terindra kemudian terabstraksikan dalam tata bahasa. Lalu ketiga, mengingkari sinonimitas.<sup>39</sup>

Dari segi metodologis dalam pembacaan terhadap al-Qur'an, Shaḥrūr menggunakan metode intratekstualitas dan menggunakan pendekatan semantik dengan analisa linguistik sintagmatis dan paradigmatis. Intratekstualitas

<sup>35</sup> Ja'far Dakk Al Bab dalam pengantar buku Shaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika*, 26.

<sup>36</sup> Fonetik adalah studi suatu evolusi bunyi yang sifatnya historis, menganalisis peristiwa, perubahan dan bergerak bersama waktu. Leonard Bloomfield, *language*, terj. I. Sutikno (Jakarta: gramedia pustaka Utama, 1995), 125-126.

<sup>37</sup> Fonologi bekerja pada wilayah fisiologi bunyi, yang berada diluar waktu karena mekanisme perhafalan selalu serupa. Shaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika*, 25.

<sup>38</sup> Sebab itu, untuk mengetahui bagai berfikir seseorang salah satunya cara untuk meinterpretasi bisa dengan melihat apa yang diucapkan. Lihat Kurdi, dkk, *Hermeneutika Al Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: eLSAQ, 2010), 300.

<sup>39</sup> Istilah Sinonim berasal dari bahasa Yunani kuno, dari kata *anoma* berarti nama dan *syn* berarti dengan. Maka makna harfiah dari kata sinonim adalah nama lain untuk benda yang sama. Menurut Mansoer Pateda Untuk mendefinisikan sinonim ada tiga batasan, *pertama*, kata-kata dengan acuan ekstra linguistik yang sama, misalnya kata mati dan mampus. Kedua, kata-kata yang mengandung makna yang sama, misalnya, kata memberitahukan dengan kata menyampaikan. Ketiga, kata-kata yang disubstitusi dalam konteks yang sama, misalnya "kami berusaha agar pembangunan berjalan terus", "kami berupaya agar pembangunan berjalan terus". Mansoer Pateda, *Semantik Leksikal* (Jakarta: Rineka Cipta, 2001), 222-223. Lihat juga Kurdi, dkk, *Hermeneutika Al Qur'an dan Hadis*, 300. Sejarah linguistik Arab istilah *tarāduf* pertama kali dikenalkan oleh 'Afi bin 'Isā al-Rumānī (w. 384 H). Secara etimologi kata sinonimitas adalah *tatabu'* yang artinya saling mengukui. Sedangkan secara terminologi terdapat banyak pandangan atas definisi kata tersebut. Menurut salahsatu tokoh linguistik Arab, yakni Sibawaih mendefinisikan pada tiga kelompok. Pertama, dua makna yang berbeda untuk dua lafad yang berbeda. Kedua, dua lafad yang berbeda tetapi makna satu. Ketiga, lafad yang mirip tapi makna yang berbeda. Secara garis besar dalam ilmu linguistik Arab terbagi menjadi dua kelompok, antara yang pro dan yang kontra terhadap sinonimitas. Kelompok yang pro atau menerima sinonimitas diwakili oleh al Rummani, al Sikkit dan lain-lain. Kelompok ini menerima dengan alasan bahwa sinonimitas terjadi karena faktor alamiah. Sedangkan kelompok yang kontra terhadap sinonimitas atau yang anti sinonimitas diwakili oleh al-Jinnī, Abū al-Fariṣī, Sa'lab. Kelompok ini memadam bahwa sinonimitas tidak mungkin ada, karena mengingat perbedaan fonetik berimbas pada perbedaan makna.

merupakan tehnik cara pengumpulan data terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang setema. Sebagaimana diketahui ayat-ayat yang setema dalam al-Qur'an terpencar-pencar di berbagai surat bukan menjadi satu surat atau satu bab. Bagi Shaḥrūr, perangkat metodologi ini berlandaskan dari surat al-Muzammil ayat 4. Pada ayat itu terdapat kata *tartil* yang menurutnya diambil dari akar kata *al-ratl* yang bermakna "barisan pada urutan tertentu". Atas dasar ini, kata *tartil* diartikan sebagai pengambilan ayat-ayat yang berkaitan dengan satu topik dan mengurutkan sebagiannya dibelakang dari sebagian yang lain. Untuk mendapatkan gambaran yang komprehensif dan afirmatif terhadap suatu topik, maka harus menggabungkan dan mengomparasikan ayat-ayat itu.<sup>40</sup>

Setelah melakukan penggunaan metode intratekstualitas lalu Shaḥrūr menggunakan pendekatan sematik<sup>41</sup> dengan menggunakan analisa paradigmatis dan sintagmatis. Analisa paradigmatis adalah analisis pencarian dan pemahaman terhadap sebuah konsep atau makna suatu simbol-simbol lain yang mendekati dan yang berlawanan. Ini menandakan Shaḥrūr sepakat dengan Ibn Fāris bahwa dalam bahasa Arab tidak terdapat sinonim (*murādif*). Setiap kata mempunyai makna khusus, bahkan setiap kata memiliki beragam makna. Salah satu faktor yang menentukan makna adalah konteks logis dalam suatu teks dimana kata itu disebutkan. Dengan demikian, analisis tersebut dikenal dengan analisa sintagmatis. Makna setiap kata dipengaruhi hubungannya terhadap kata-kata yang disekelilingnya dalam hubungan linier.<sup>42</sup>

Dasar logika itu yang digunakan Shaḥrūr untuk meinterpretasi al-Qur'an. Hubungan antara bentuk prinsip anti sinonimitas dengan metode intratekstualitas dan pendekatan sintagmatis dan paradigmatis dengan dasar logika triadik yang digunakan Shaḥrūr dalam pembacaan ulang terhadap al-Qur'an untuk menemukan makna di dalamnya. Pendekatan itu merupakan bentuk hermeneutika yang disebut *manhaj al-tārikhī*.

<sup>40</sup> Sahiron Syamsuddin, "Metode Intratekstualitas Shaḥrūr Dalam Penafsiran Al-Qur'an," dalam Abdul Mustakim & Syahiron Syamsuddin (eds.), *Studi al-Qur'an Kontemporer : Wacana Baru Berbagai Studi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 137-138.

<sup>41</sup> Semantik adalah bidang kajian atau cabang linguistik secara ilmiah. Maksud dari linguistik tersebut bahwa semantic mengkaji arti di dalam bahasa yang merupakan objek kajian semantik. Subroto, *Pengantar Studi Semantik dan Pragmatik*, 1.

<sup>42</sup> Sahiron Syamsuddin, "Metode Intratekstualitas Muḥammad Shaḥrūr Dalam Penafsiran Al-Qur'an," dalam Mustakim & Syansyiddin, *Studi al-Qur'an Kontemporer*; 138.

## ARAH BARU KONSEP ISLAM DAN IMAN MENURUT SHAHRŪR

Selama ini, pemaknaan tentang Islam adalah sebagai suatu agama keyakinan yang dibawa Nabi Muhammad SAW dari bangsa Arab pada abad ketujuh. Kemudian dalam beragama Islam dituntut untuk mengerjakan ajaran dasar, yakni menjalankan rukun Islam, iman dan ihsan.<sup>43</sup> Mayoritas umat Islam berpendapat bahwa rukun Islam ada lima, yakni bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah, shalat, zakat, puasa ramadhan dan haji.<sup>44</sup> Rukun iman adalah iman kepada Allah, malaikat, kitab, rasul-Nya serta iman terhadap hari akhir dan iman terhadap *qada* dan *qadar*.<sup>45</sup> Prinsip tersebut mengacu pada riwayat yang dinyatakan bahwa Nabi SAW ditemui seseorang berjubah putih yang menanyakan persoalan Islam, iman dan ihsan,<sup>46</sup> ketika laki-laki itu pergi lalu Nabi SAW menjelaskan kepada sahabat bahwa yang datang adalah malaikat Jibril.<sup>47</sup>

Kendati demikian, sebagaimana yang diketahui Islam berasal dari kata *salama* yang memiliki beberapa arti, yaitu doa untuk selamat, keselamatan, kedamaian, kesejahteraan, nama Tuhan, dan nama sebuah pohon.<sup>48</sup> Arti Islam yang dominan dalam al-Qur'an adalah makna yang pertama sampai ketiga.

Aksin Wijaya mendapati pembagian kata Islam dan maknanya dapat diklasifikasi menjadi tiga. *Pertama*, kata Islam bermakna agama, kata Islam ini dalam al-Qur'an ditemukan 50 kali. Dengan pembagian 8 kali berbentuk kata benda, 3 kali sebagai kata sifat laki-laki "muslim" dan 39 kali disebutkan dalam

<sup>43</sup> Rukun Islam dan iman dikerjakan sesuai dengan tuntunan atau aturan *syara'* dan ihsan adalah menyembah Allah SWT hingga pada taraf seakan-akan kita melihat Allah, atau sebaliknya bahwa Allah melihat perbuatan kita. Lihat Muhammad Asnawi Ridwan, *Membela Sunni* (Kendal: Pustaka Amanah, 2008), 2.

<sup>44</sup> M. Quraish Shihab, *Sunnah- Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah?* (Tangerang: Lentera Hati, 2007) 87.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 88.

<sup>46</sup> Lihat Ṣaḥīḥ Bukhārī dalam *kitāb al-imān*, 22.

<sup>47</sup> Shihab, *Sunnah- Syiah Bergandengan*, 88.

<sup>48</sup> Ibnu Mañẓūr, *Lisan al-Arabī* Jilid IV (Beirūt: Dār Lisān al-Arab, t.t.p), 191.

bentu jamak. Namun hanya terdapat 3 kali kata Islam bermakna agama.<sup>49</sup> *Kedua*, kata Islam bermakna agama namun dengan kata cabang *aslama* dan kata yang senada denganya bermakna ketundukan atau kepatuhan dan penyerahan diri, kata tersebut disebutkan sebanyak 24 kali di dalam al-Qur'an. Kata tersebut memiliki makna menyerahkan diri, seperti *aslama wajhahu lillāhi* yang berarti menyerahkan diri, khususnya kepada Allah.<sup>50</sup> *Ketiga*, Islam bermakna kedamaian dengan bentuk kata *salām* di dalam al-Qur'an disebutkan sebanyak 157 kali. Dalam rinciannya berbentuk kata benda sebanyak 79 kali, bentuk kata sifat sebanyak 50 kali, bentuk kata kerja sebanyak 28 kali. Dalam pembagian bentuk kata Islam, berbentuk kata benda lebih banyak dari pada kata kerja, hal ini dalam pandangan Aksin Wijaya kata *salām* dengan makna tersebut yang dimaksud dari kata *salam* dalam al-Qur'an adalah merealisasikan nilai-nilai kedamaian secara objektif dan kreatif. Tidak hanya pada ucapan saja, namun kedamaian juga direalisasikan dalam kehidupan sosial masyarakat yang plural.<sup>51</sup>

Senada dengan Aksin, M.R Bawa Muhayyaddin yang diikuti oleh Ahmad Najib Burhani pun demikian. Menurut seorang sufi kontemporer Srilanka tersebut menyatakan bahwa kata Islam dan salam berasal dari kata yang sama. Makna kedua kata tersebut menekankan persahabatan, perdamaian dan persatuan. Dengan logis, Islam bertemu siapa pun dan apa pun harus menampilkan sikap cinta dan kebijakan.<sup>52</sup>

Kendati demikian, kata *salām* identik dengan dalam bahasa Ibrani dengan istilah *shalom*. Kata *shalom* memiliki makna yang hampir sama pula dengan *salām*. *Shalom* artinya kedamaian dan keharmonisan. Selain kata *shalom* bisasanya diungkapkan dengan kata *salem*, *selamin*, *salom* dan *shalem*. Dalam

<sup>49</sup> “*Sesungguhnya agama (yang diridai) di sisi Allah hanyalah Islam. Tiada berselisih orang-orang yang telah diberi Al Kitab kecuali sesudah datang pengetahuan kepada mereka, karena kedengkian (yang ada) di antara mereka. Barang siapa yang kafir terhadap ayat-ayat Allah maka sesungguhnya Allah sangat cepat hisab-Nya*”, QS. ‘Alī ‘Imrān, 3:19. “*Barang siapa mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) daripadanya, dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang rugi*”, QS. al-Imran, 3:85, “.... dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridai Islam itu jadi agama bagimu. Maka barang siapa terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”, QS. al-Māidah, 5:3. Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulumul Al Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 230.

<sup>50</sup> Ibid., 231.

<sup>51</sup> Ibid., 232.

<sup>52</sup> Ahmad Najib Burhani, *Islami Dinamis Membongkar Doktrin Yang Membantu* (Jakarta: Kompas, 2001), 18.

setiap kata tersebut memiliki makna tersendiri. Namun dalam makna umum kata-kata tersebut memiliki makna yang sama, yakni bermakna keselamatan dan keharmonisan.<sup>53</sup>

Menurut Nurcholis Madjid, untuk memahami term *al-Islām*, maka harus terfokuskan pada aspek makna. Jika mengacu pada aspek makna, maka kedua kata tersebut, *salām* dan *shalom* memiliki kesamaan makna, yaitu keselamatan dan keharmonisan. Jika mengacu pada aspek makna, maka sangat dimungkinkan dan tidak dipungkiri kata *salam* yang ada pada al-Qur'an bersumber dari bahasa yang berkembang sebelumnya.<sup>54</sup>

Memang, secara historis term Islam sudah ada sebelum Nabi Muhammad SAW. Terbukti dengan beberapa ayat al-Qur'an berbicara tentang term *al-Islām*, ayat-ayat tersebut sering kali mengkaitkan dengan Nabi Ibrahim, Nabi Musa, Sulaiman dan Isa. Seperti ayat "*Ibrahim bukan seorang Yahudi dan bukan (pula) seorang Nasrani, akan tetapi dia adalah seorang yang lurus lagi muslim dan sekali-kali bukanlah dia termasuk golongan orang-orang musyrik.*"<sup>55</sup>

Kemudian mengenai iman, iman merupakan unsur penting bagi setiap muslim. Karena dengan iman seorang akan mendapatkan kehidupan yang baik di dunia dan akhirat. Secara *shar'i* (agama), iman yang sempurna mencakup *qawl* (perkataan) dan *'amal* (perbuatan).

Hal tersebut juga menjadi kegelisahan Shaḥrūr terhadap para pembaru dalam Islam. Menurut Shaḥrūr, sebaliknya yang terjadi pada para pembaru Islam telah membalikan fakta, bahwa mereka telah banyak mencampur antara Islam dan iman. Lebih sekedar itu, mereka juga telah menyingkirkan formulasi rukun Islam dan rukun iman yang dianggap final. Shaḥrūr menyatakan bahwa rukun Islam dan rukun iman yang dijejalkan pada pada umat muslim sama sekali tidak sesuai dengan *Tanzil al-Ḥakīm*. Hanya satu rukun Islam yang benar, yakni kesaksian tiada Tuhan selain Allah atau *shahadat*.<sup>56</sup>

Shaḥrūr menyatakan bahwa kata Islam dan iman itu mempunyai arti yang berbeda, meski ada persinggungan makna. Hal ini merupakan akibat konsekuensi

<sup>53</sup> Ajat Sudrajat, *Tafsir Inklusif Makna Islam* (Yogyakarta: AK Group Yogyakarta, 2004), 72.

<sup>54</sup> Nurcholis Madjid, *Dialog Agama-agama dalam Perspektif Universalisme Islam* (Jakarta: Paramadina, 1998), 8.

<sup>55</sup> Q.S Al Imran, 3: 67.

<sup>56</sup> Muḥammad Shaḥrūr, *Islam dan Iman: Aturan-aturan Pokok*, XXXVI.

atas prinsip anti sinonimitasnya. Menurut Shaḥrūr untuk mengetahui perbedaan arti tersebut bisa diketahui dari beberapa ayat. Yakni, surat al-Aḥzāb ayat 35, al-Taḥrīm 5, dan Ḥujurāt 14.

Shaḥrūr menyatakan, dari surat al-Azāb ayat 35 ini meindikasikan perbedaan bahwa ada komunitas muslim laki-laki dan muslim wanita atau muslimat dengan komunitas mukmin laki-laki dan mukmin wanita. Lalu pada surat at Taḥrim ayat 5 menyebutkan kata wanita muslim menyifati sifat iman atau *mukmināt*. Pada surat al-Ḥujurāt ayat 14, cerita orang Badui mengindikasikan bahwa Islam mendahului iman.<sup>57</sup> Dapat disimpulkan dari ketiga ayat dalam surat yang berbeda itu bahwa Islam dan iman itu berbeda. Ini bisa dibuktikan dengan menelaah kembali pada surat al-Ahḥzāb ayat 35.

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ

Huruf *ataf* (kata sambung) yakni Kata *waw* tersebut yang maknanya “dan” menunjukan sesuatu yang berbeda pada muslim dan mukmin. *Waw ataf* tersebut berfungsi sebagai *li al-taḥyīr*, yakni untuk membedakan antara satu dengan yang lain. Islam dan iman adalah sesuatu yang berbeda. Islam selalu mendahului iman, artinya berislam dahulu baru dia beriman.<sup>58</sup>

Kemudian Shaḥrūr mengumpulkan term-term Islam dalam *Tanzīl al-Ḥakīm* untuk mendefinisikan tentang konsep Islam. Dari paparan surat Al-Jin (72): 14, al-Imran (3): 67, al-Baqarah (2): 132, Yūsuf (12): 101, al-A’raaf (7): 126, Yūnus, al-’Imrān (3): 52, Yūnus (10): 72, dan al-Dhāriyāt (51): 35-36 Shaḥrūr menyimpulkan bahwa Islam tidak sebatas agama yang dibawa nabi Muhammad. Namun kata muslim disandarkan pada nabi-nabi seperti Ibrahim, Ya’qub dan anak cucunya, Isa, Nuh, Lut atau komunitas Jin, tukang sihir dan Hawariyun. Ini menandakan bahwa umat-umat terdahulu sebelum nabi Muhammad juga disebut Islam.<sup>59</sup>

مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

<sup>57</sup> “Orang-orang Arab Badui itu berkata: “Kami telah beriman”. Katakanlah (kepada mereka): “Kamu belum beriman, tetapi katakanlah: “Kami telah tunduk”, karena iman itu belum masuk ke dalam hatimu dan jika kamu taat kepada Allah dan Rasul-Nya, Dia tiada akan mengurangi sedikit pun (pahala) amalanmu; sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”. Q.S. Hujurat (49): 14.

<sup>58</sup> Shaḥrūr, *Islam dan Iman: Aturan-aturan Pokok*, 5.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 7.

Artinya: “*Ibrahim bukan seorang Yahudi dan bukan (pula) seorang Nasrani, akan tetapi dia adalah seorang yang lurus lagi berserah diri (kepada Allah) dan sekali-kali bukanlah dia termasuk golongan orang-orang musyrik.*”<sup>60</sup>

Dengan menggunakan acuan prinsip di atas, lalu Shaḥrūr menggunakannya untuk mendefinisikan konsep iman. Jika beragama Islam merupakan fitrah insaniyyah lantas apakah benar rukun Islam tentang salat, zakat, puasa dan haji sesuai dengan fitrah Insaniyyah?<sup>61</sup> ini yang kemudian menjadi kritik Shaḥrūr terhadap rukun Islam saat ini, sekaligus untuk menjelaskan tentang konsep iman.

Dalam hal ini Shaḥrūr mencontohkan tentang persoalan zakat. Zakat adalah mengeluarkan harta kekayaan dan meginfakkannya. Padahal Allah telah menciptakan pada manusia rasa cinta terhadap harta.

وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا

Artinya: “*Dan kamu mencintai harta benda dengan kecintaan yang berlebihan.*”<sup>62</sup>

Dapat disimpulkan, bahwa Islam dan iman memang berbeda makna namun memiliki kesinggungan makna. Islam merupakan fitrah *insaniyyah* atau fitrah yang diberikan Allah pada manusia, sedang iman merupakan pembebanan terhadap orang-orang mukmin. Dengan kata lain, fitrah tidak membutuhkan risalah langit atau pengajaran, namun iman dalam artian ritual, perilaku dan perbuatan membutuhkan petunjuk dan pengajaran, terutama dari Allah yang melalui para rasul-Nya yang memberi petunjuk dan mengajarkannya kepada manusia untuk mendekatkan diri kepada Tuhan.

Selama ini umat Islam berpandangan mengenai rukun Islam ada lima, Yakni bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah, shalat, zakat, puasa ramadhan dan haji. Hal tersebut dikritik Shaḥrūr terhadap golongan pembaru yang menganggap poin prinsipil final rukun Islam. Sebaliknya, Shaḥrūr berpandangan lain, jika melihat *al-Dīkr* akan ditemukan di dalamnya semua ritual itu dibebankan kepada orang-orang mukmin, bukan orang-orang muslim.

<sup>60</sup> Ḍāli ‘Imrān (3): 67.

<sup>61</sup> Ibid., 10.

<sup>62</sup> QS. Al-Fajr, (89): 20.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa.”<sup>63</sup>

Paparan ayat di atas dapat disimpulkan, bahwa ritual dalam rukun Islam, seperti zakat, puasa, shalat dan haji itu merupakan pembebanan bagi orang mukmin bukan orang muslim.

Menurut Shaḥrūr, jika kembali pada konsep Islam seperti dijelaskan di atas, bahwa Islam merupakan agama fitri insaniyyah atau sejalan dengan fitrah manusia, sebagaimana fitrah itu diturunkan Allah kepada manusia, maka rukun Islam yang berbentuk ritual tersebut tidak masuk dalam rukun Islam, sebab ritual itu sifatnya pembebanan bagi orang mukmin bukan pada orang muslim.<sup>64</sup> Apabila Islam merupakan agama fitri insaniyyah, maka kembali pada konsep Islam tersebut, artinya Islam merupakan suatu agama yang dibawa melalui para Rasul Allah dengan melalui risalah-risalah yang berbeda.

Dari ayat-ayat al-Baqarah (2): 62, 112,128, Fuṣṣilat (41): 33, al-Anbiyā’ (21): 108, al-Nisā’ (4): 125, al-Māidah (5): 44. Shaḥrūr menyimpulkan bahwa Islam adalah penerimaan adanya Allah, hari Akhir dan amal salih. Meski siapapun memiliki sifat ketiga tersebut maka ia disebut sebagai muslim, tanpa melihat pelakunya dari kelompok pengikut nabi Muhammad SAW (*allaḏīna āmanū*), para penolong Isa (*Naṣārā*) atau kelompok umat agama yang lain.

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa”.<sup>65</sup>

Artinya: “Diwajibkan atas kamu berperang, padahal berperang itu adalah sesuatu yang kamu benci. Boleh jadi kamu membenci sesuatu, padahal ia amat baik bagimu, dan boleh jadi (pula) kamu menyukai sesuatu, padahal ia amat buruk bagimu; Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui”.<sup>66</sup>

<sup>63</sup> QS. al-Baqarah (2): 183.

<sup>64</sup> Shaḥrūr, *Islam dan Iman : Aturan-aturan Pokok*, 10.

<sup>65</sup> Al-Baqarah (2):183.

<sup>66</sup> Ibid., 16.

*Artinya: “Padanya terdapat tanda-tanda yang nyata, (di antaranya) maqam Ibrahim; barang siapa memasukinya (Baitullah itu) menjadi amanlah dia; mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah; Barang siapa mengingkari (kewajiban haji), maka sesungguhnya Allah Maha Kaya (tidak memerlukan sesuatu) dari semesta alam”.*<sup>67</sup>

*Artinya: “Maka apabila kamu telah menyelesaikan salat (mu), ingatlah Allah di waktu berdiri, di waktu duduk dan di waktu berbaring. Kemudian apabila kamu telah merasa aman, maka dirikanlah salat itu (sebagaimana biasa). Sesungguhnya salat itu adalah kewajiban yang ditentukan waktunya atas orang-orang yang beriman”.*<sup>68</sup>

*Artinya: “Sesungguhnya beruntunglah orang-orang yang beriman, (yaitu) orang-orang yang khusyuk dalam salatnya, dan orang-orang yang menjauhkan diri dari (perbuatan dan perkataan) yang tiada berguna, dan orang-orang yang menunaikan zakat.”*<sup>69</sup>

*Artinya: “Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan salat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka”.*<sup>70</sup>

*Artinya: “Dan orang-orang yang beriman (kepada Allah) dan mengerjakan amal-amal yang saleh serta beriman (pula) kepada apa yang diturunkan kepada Muhammad dan itulah yang hak dari Tuhan mereka, Allah menghapuskan kesalahan-kesalahan mereka dan memperbaiki keadaan mereka”.*<sup>71</sup>

Dari paparan surat al-Baqarah (2):183, al-Baqarah (2): 216, ‘Alī ‘Imrān (3): 97, al-Nisā’ (4): 103, al-Mu’minūn (23): 1, 4, al-Shūrā (42): 38, Muḥammad (47): 2 menurut Shaḥrūr, rukun iman ada tujuh, yakni pertama, bersaksi bahwa Nabi Muhammad adalah utusan Allah. Kedua, menegakan salat fardhu. Ketiga, menunaikan pembayaran zakat. Keempat, menunaikan ibadah puasa ramadhan. Kelima, menunaikan ibadah haji. Keenam, melaksanakan *shūrā*. Dan ketujuh, perang memperjuangkan kemerdekaan dan menghilangkan kezaliman dan tidak memaksakan agama. Sebagaimana dijelaskan di atas bahwa iman bukanlah fitrah, melainkan pembebanan terhadap orang meyakini risalah Allah lalu ia melakukan rukun iman tersebut karena terdorong oleh rasa imannya. Sebagaimana paparan

<sup>67</sup> ‘Alī ‘Imrān (3): 97.

<sup>68</sup> Al-Nisā’ (4): 103.

<sup>69</sup> Al-Mu’minūn (23): 1-4.

<sup>70</sup> Al-Shūrā (42): 38.

<sup>71</sup> Muḥammad (47): 2.

di atas bahwa menurut Shaḥrūr orang yang melaksanakan rukun Islam disebut muslim atau orang yang beragama Islam. lalu orang yang melaksanakan rukun iman disebut al mu'minūn atau orang-orang yang beriman.<sup>72</sup>

## PENUTUP

Dengan melakukan penelitian literatur, peneliti menyimpulkan atas dasar logika yang digunakan Shaḥrūr untuk menginterpretasi al-Qur'an adalah hubungan bentuk prinsip anti sinonimitas dengan metode intratektualitas dan pendekatan sintagmatis dan paradigmatik. Prinsip-prinsip tersebut berdasarkan logika triadik berupa pembacaan ulang terhadap al-Qur'an untuk menemukan makna di dalamnya. Muḥammad Shaḥrūr memandang konsep Islam berawal dari Nabi Nuh dan berakhir pada Nabi Muhammad melalui Nabi Ibrahim, Ya'qub, Isa dan Musa. Islam merupakan agama *samāwī* yang dibawa oleh utusan-utusan Allah melalui risalah yang berbeda. Sehingga rukun Islam ada tiga, yakni beriman kepada Allah, hari akhir dan amal shalih. Sedang rukun iman ada tujuh, yakni bersaksi bahwa Nabi Muhammad adalah utusan Allah, menegakan shalat fardu, menunaikan pembayaran zakat, menunaikan ibadah puasa ramadhan, menunaikan ibadah haji, melaksanakan *shūrā* dan perang memperjuangkan kemerdekaan dan menghilangkan kezaliman dan tidak memaksakan agama.

## DAFTAR RUJUKAN

- Abdul Hamid Al-Atsari, Abdullah bin dan Muhammad bin Ibrahim Al Hamad, *Ringkasan Keyakinan Islam Aqidah Ahlusunnah Wal Jama'ah*, terj. Izzudin Karimi dan Najib Junaidi. Surabaya: eLBA, 2006.
- Anwar, Rosihon. *Ilmu Kalam*. Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- Shah, M. Aunul Abied, et.all. *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*. Bandung: Mizan, 2001.

<sup>72</sup> Kendati demikian, rukun iman yang dikonstruksi oleh Shaḥrūr tersebut rancu. Pertama, tidak sejalan dengan tidak didasarkan pada apa yang di imani, namun didasarkan pada *khitāb* atau sapaan yang ditujukan pada orang beriman. Padahal jika mengacu pada *khitāb* atau sapaan tersebut maka rukun iman akan menjadi sangat banyak. Menurut temuan Abdul Mustakim, jika Syahrur konsisten menggunakan *khitāb* orang beriman maka rukun iman tidak tujuh, menurut dia ditemukan ada 75 ayat yang menggunakan *khitāb yā ayyuhalladzīna āmanū* "hai orang-orang beriman". Lihat Mustakim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*; 254. Kedua, Hadis yang digunakan para ulama sebagai dasar rukun iman secara ilmu hadis, hadis tersebut shahih, benar-benar dari Nabi Muhammad, apakah hal tersebut akan diabaikan begitu saja?, itulah yang menjadi kritikan konsep rukun iman yang dikonstruksi oleh Shaḥrūr.

- B. Saenong, Ilham. *Hermeneutika Pembebasan Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hasan Hanafi*. Jakarta: Teraju, 2002.
- Baqi, Muhammad Fuad Abdul. *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Al-Fadh Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, 1412 H / 1992.
- Bin Jamil Zainu, Muhammad. *Pilar-Pilar Islam dan Iman*, terj. Suhani Hermawan, et. al. Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2001.
- Bloomfield, Leonard. *language*, tej. I. Sutikno. Jakarta: gramedia pustaka Utama, 1995.
- Bukhārī. *Ṣaḥīḥ Bukhārī*. Beirut: Dār al-Kitāb al-ilmīyah, 1992.
- Burhani, Ahmad Najib. *Islami Dinamis Membongkar Doktrin Yang Membantu*. Jakarta: Kompas, 2001.
- E. Palmer, Richad. *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Intepretasi*, terj. Mansur Hery dan Damanhuri Muhammed. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Faiz, Fakhruddin. *Hermeneutika Qur'ani Antara Teks, Konteks Dan Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Qalam, 2003.
- Faiz, Fakhruddin. *Hermeneutika Al Quran Tema-Tema kontroversial*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2011.
- HD, Kaelany. *Islam Imandan Amal Saleh*. Jakarta: Rineka Cipta, 2000.
- Hidayat, Asep Ahmad. *Filsafat Bahasa Mengungkap Hakikat Bahasa, Makna Dan Tanda*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2009.
- Izutzu, Toshihiko. *Konsep Kepercayaan Dalam Teologi Islam Analisis Semantik Iman dan Islam*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Relasi Tuhan Dan Manusia: Pendekatan Semantik Terhadap Al Quran*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Julmani. *Rekontruksi Pemaknaan Islam Dan Iman (Telaah Diskriptif Atas Penafsiran Muḥammad Shaḥrūr)*. skripsi Mahasiswa Jurusan Tafsir Ḥadith Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, 2003.
- Khoirul Muqtafa, M. "Membincang Fiqh al-Mar'ah ala Shaḥrūr" dalam Jurnal Tashwirul Afkar. 14, 2003. 197.
- Kristeva, Nur Sayyid Santoso. *Sejarah Teologi Islam Dan Akar Pemikiran Ahlusunnah Wal Jama'ah*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.
- Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.
- Madjid, Nurcholis. *Dialog Agama-agama Dalam Perspektif Universalisme Islam*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Mandzur, Ibnu. *Lisan Al Arabi*. Beirut: Dar Lisan al Arab, t.t.p.

- Muhaimin, et. al. *Studi Islam Dalam Ragam Dimensi Dan Pendekatan*. Jakarta: Kencana, 2005.
- Muntasyir, Rizal dan Misnal Munir. *Filsafat Ilmu*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Mustakim, Abdul. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- \_\_\_\_\_ & Sahiron Syamsuddin (eds.). *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Studi Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: Lkis, 2010.
- Poespoprodjo, W. *Hermeneutika*. Bandung: Pustaka Setia, 2004.
- Ridwan, Muhammad Asnawi. *Membela Sunni*. Kendal: Pustaka Amanah, 2008.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan al Qur'an, Tafsir Maudhu'I Atas Berbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Sunnah- Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah?*. Tangerang: Lentera Hati, 2007.
- Subroto, D. Edi. *Pengantar Studi Semantik Dan Pragmatik*. Surakarta: Cakrawala Media, 2011.
- Sudrajat, Ajat. *Tafsir Inklusif Makna Islam*. Yogyakarta: AK Group Yogyakarta, 2004.
- Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif Dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2006.
- Sumaryono, E. *Hermeneutika Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: KANISIUS, 1999.
- Sova Puspidalia, Yuentie. *Terampil Berbahasa Indonesia*. Ponorogo: STAIN Po PRESS, 2011.
- Shahrūr, Muhammad. *Naḥwa Uṣūl al-Jadīdah Lī al-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: al-Aḥālī lī al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi', 2000.
- \_\_\_\_\_. *Islam Dan Iman: Aturan-aturan Pokok*, terj. M.Zaid Su'udi. Yogyakarta: Jendela. 2002.
- \_\_\_\_\_. "Teks Ketuhanan Dan Pluralisme Dalam Masyarakat Muslim", *Hermenetika al-Qur'an Madzhab Yoga*. terj. Muh.Zaki Husein, et. al. Yogyakarta: Forstudia Islamika, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Syahiron Syamsuddin dan Burhanudin. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*,

- terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin Dzikri. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2012.
- Soleh, A. Khudori, *Pemikiran Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Jendela, 2003.
- Syarqawi Ismail, Ahmad. *Rekontruksi Konsep Wahyu Muḥammad Shahrūr*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003.
- Tim Redaksi Kamus Besar Bahasa Indonesia. *Kamus Besar Bahasa Indonesia Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2005.
- Tim Penyusun Studi Islam IAIN Ampel Surabaya. *Pengantar Studi Islam*. Surabaya: Sunan Ampel PRESS, 2010.
- Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi Ulumul Al Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Wijaya, Aksin. *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, Yogyakarta: Magnum Pustaka Utama, 2011.
- Wijaya, Aksin. *Satu Islam Ragam Epistemologi: Dari Epistemologi Teosentrisme Ke Antroposentrisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. *Hermeneutika Inklusif mengatasi Problematika bacaan Dan Cara-cara Pentakwilan Atas Diskursus Keagamaan*. terj, Muhammad Mansur dan Khoriaan Nahdliyin. Yogyakarta: LKiS, 2004.

