

Analisis pendekatan Interpretasi Syahrūr terhadap ayat jihād dan qitāl: tawaran pengembangan metodologi tafsir

Ahmad Anas
Universitas Muhammadiyah Surabaya
E-mail: ahmadanas@um-surabaya.ac.id

Abstrak: Penelitian ini mendiskusikan metode pembacaan yang digunakan oleh Syahrūr dalam menafsirkan ayat jihād dan qitāl, yang selanjutnya akan menjadi sebuah tawaran pengembangan metodologi tafsir. Syahrūr memiliki pendekatan, metode dan teori interpretasi yang berbeda dengan kebanyakan ulama lain, khususnya dalam menafsirkan ayat qitāl. Ia berusaha medekonstruksi metodologi lama yang telah mapan dan kemudian merekonstruksinya. Penelitian ini adalah penelitian kualitatif deskriptif. Dimana peneliti akan memotret dan menganalisis kritis pendekatan interpretasi Syahrūr di dalam bukunya “*tajfif manābi’ al-irhāb*” dengan membenturkannya dengan teori dan metode tafsir mu’tabarab yang telah mapan. Penelitian ini menemukan bahwa syahrūr dalam menafsirkan ayat qitāl menggunakan metode tafsir *qur’an bil quran* dengan menjadikan al-*Qur’an* sebagai objek interpretasi tunggal dan independent. Kemudian ia menggunakan pendekatan linguistik yang dikembangkan oleh Abu Ali al-Farisi, Ibnu Jimni, dan Abdul Qadir al-Jurjani. Berdasarkan bahwa al-*Qur’an* adalah objek interpretasi tunggal dan independent, kontekstualisasi terhadap segala konteks terletak pada teks al-*Qur’an* itu sendiri, sehingga konsep sinonimitas, nash mansukh harus ditiadakan karena semua itu dapat mencegah keluesan dan kefleksibelan teks al-*Qur’an* dalam proses kontekstualisasi menjawab tantangan zaman. Selain itu Syahrūr membedakan antara ayat qisas qurani yang tidak menghasilkan hukum dan ahkam risalah yang menghasilkan hukum.

Keyword: Syahrūr, jihād, qitāl, pengembangan, metode tafsir.

Pendahuluan

Beberapa sarjana kontemporer -melalui buku-bukunya - telah melakukan interpretasi kembali ayat jihād dan qitāl, serta mengkritik produk pernafsiran terdahulu yang mengindikasikan bahwa Islam adalah agama yang mengajak kepada kekerasan dan terorisme, seperti Mahmūd Syaltut¹, Muhammad said Ramadhan al-buthi², Mutawalli

¹ Mahmoud Shaltout, *Al-Qur’an Wa Al-Qitāl* (Kairo, 1951).

² Muhammad said Ramadhan al-buthy, *Al-Jihad Fi Al-Islam* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1993).

Sya'rowi³, Yusuf Qardhawi⁴ hingga Usamah Azhari⁵. Mereka melakukan perkerajaan tersebut dengan menggunakan metode dan teori tafsir yang hampir sama, yaitu metode tafsir para sarjana salaf yang telah mapan dan bahkan dianggap sakral, sehingga hasilnya pun hampir sama. Beda halnya dengan Syahrūr yang memiliki pendekatan, metodologi dan teori-teori berbeda dengan para sarjana terdahulu, sehingga hasil yang ditawarkan pun berbeda. Kritik Syahrūr tak hanya fokus kepada sayyid qutb dan salafi wahabi sebagaimana yang banyak dilakukan oleh para sarjana kontemporer lainnya. Namun ia juga banyak mengkritik pendekatan interpretasi para sarjana salaf terdahulu yang dianggapnya kurang tepat, sehingga berdampak pada produk tafsir yang mengandung kekerasan dan terorisme. Penulis melihat bahwa inovasi pendekatan metode interpretasi ayat qitāl yang dilakukan Syahrūr ini menjadi sangat menarik untuk dipotret dan dianalisis lebih lanjut sebagai pengembangan kajian metodologi tafsir.

Sebatas penelusuran yang penulis lakukan, belum ada penelitian sebelumnya yang fokus memotret dan menganalisis metode tafsir ayat qitāl seorang tokoh tertentu, khususnya metode Syahrūr dalam ayat qitāl. Penelitian yang telah banyak dilakukan dapat diklasifikasikan menjadi dua macam, *Pertama*, studi tafsir yang penelitiannya fokus pada mengkritik tafsir ayat seorang tokoh tertentu yang di klaim radikal. Seperti penelitian Mukhlis Yusuf Arbi yang fokus mengkritik penafsiran sayyid qutb terhadap ayat-ayat qitāl. Hasil dari penelitian ini – ringkasnya – menunjukkan bahwa penafsiran Sayyid Quthb terhadap ayat-ayat qitāl bercorak harakîy yang tidak mengindahkan prinsip, kaidah, fikih dan teori fikih yang telah baku dalam penafsiran Al Qur'an sehingga mengakibatkan penafsiran yang salah⁶.

Kedua, studi Al-Qur'an yang penelitiannya fokus pada konsep jihād atau qitāl secara umum, baik fokus pada konsep tokoh tertentu atau langsung melakukan interpretasi sendiri ayat-ayat qitāl dengan menggunakan pendekatan tertentu. seperti penelitian moh zuhdi dan ahmad Dahlan yang mengupas metode penulisan Fiqh al-Jihād Al-Qardhawi serta dampaknya terhadap pemahaman konsep jihād itu

³ muhammad mutawalli al-sya'rawi, *Al-Jihad Fi Al-Islam* (kairo: maktabah al-turast al-islami, 1998).

⁴ Yusuf Al-Qardhawi, *Fiqh Al-Jihad* (kairo, 2014).

⁵ Usamah Al-Azhari, *Al-Haqqu Al-Mubin Fi Ar-Radd 'Alā Man Tal'aba Bi Ad-Din* (dar al-faqih, 2015).

⁶ Mukhlis Yusuf Arbi, "Kritik Nalar Terorisme; Studis Kritis Penafsiran Ayat Qitāl Sayyid Quthb," *Al-Mada: Jurnal Agama, Sosial, Dan Budaya* 6, no. 1 (2023): 134–57.

sendiri. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa ketepatan metode penulisan Fiqh al-Jihād Al-Qardhawi yang diselaraskan dengan kemantapan ilmu mampu menghasilkan sebuah pemahaman konsep jihād yang lengkap, adil, berimbang dan menyeluruh⁷. Kemudian penelitian nur mahmudah yang fokus pada konsep jihād Syahrūr. Penelitian ini berusaha mendeskripsikan konsep jihād Syahrūr yang dinilainya dapat memadamkan teologi terorisme. Dari sini jelas perbedaan fokus penelitian tersebut dengan penelitian penulis yang hanya fokus pada metode dan pendekatan interpretasi Syahrūr terhadap ayat jihad dan qitāl⁸.

Penelitian ini bermaksud mendiskusikan metode dan pendekatan interpretasi Syahrūr terhadap ayat-ayat jihad dan perang yang kemudian menjadi sebuah penawaran pengembangan metodologi tafsir. Syahrūr dianggap kontroversial, karena ia berusaha mendekonstruksi metode para sarjana terdahulu yang telah mapan dan dianggap sakral, dimana kemudian ia berusaha merekonstruksinya dengan metode dan pendekatan yang baru. Pemahaman linguistik mendalam dan landasan filosofis yang kuat menjadi daya tarik dalam pengembangan metodologi tafsir, terutama pada ayat-ayat jihad dan perang. Penelitian ini akan mengungkap bagaimana interpretasi Syahrūr terhadap ayat-ayat tersebut, yang kemudian akan mengembangkan metodologi tafsir yang telah mapan.

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan jenis penelitian kualitatif deskriptif, yaitu Penelusuran pendekatan interpretasi Syahrūr terhadap ayat *qitāl* dilakukan dengan menggunakan metode content analisis terhadap buku Syahrūr “*tajfif manābi’ al- irhābi*” sebagai data utama dan buku serta jurnal lainnya sebagai data pendukung. Penelitian ini akan dilakukan melalui tiga Langkah berikut: pertama, mengurai dan memaparkan biografi Syahrūr secara umum. Kedua, memaparkan dan menganalisis metode dan teori tafsir ayat qitāl yang digunakan Syahrūr di dalam karya karyanya. Ketiga, bagaimana penawaran pengembangan metodologi tafsir prespektif Syahrūr.

⁷ Mohd Zuhdi Ahmad Khasasi and Ahmad Dahlan Salleh, “Konsep Jihad Yusuf Al-Qaradawi Dalam Karya Fiqh Al-Jihad,” *Al-Hikmah* 7, no. 1 (2015): 149–71.

⁸ Mukhammad Nur Hadi, “Muhammad Syahrur Dan Konsep Milkul Yamin: Kritik Penafsiran Perspektif Ushul Fiqh,” *Yudisia : Jurnal Pemikiran Hukum Dan Hukum Islam* 10, no. 1 (2019): 25–51.

Hasil Penelitian dan Pembahasan Biografi Singkat Muhammad Syahrūr

Muhammad Ibnu Da‘ib Syahrūr atau biasa dikenal dengan Muhammad Syahrūr lahir pada 11 Maret 1938, di Salhiyyah, salah satu distrik di kota Damaskus, Syria. Syahrūr lahir dan tumbuh dari keluarga menengah, yaitu pasangan dib ibn dib Syahrūr dan siddiqah bin salih faylun. Ia bersekolah dasar dan menengah di lembaga Pendidikan Abdurrahman al kawakibi, damaskus yang diselesaikan pada tahun 1957. setelah itu, Syahrūr pergi ke Moskow, Uni Soviet untuk melanjutkan studinya di bidang teknik sipil di Moscow institute of engineering dengan beasiswa dari pemerintah. Di sinilah Syahrūr banyak mengenal ideologi Marxisme yang kemudian turut mewarnai pemikirannya. Syahrūr tak hanya mempelajari teknik sipil di Moskow, tapi juga mendalami filsafat dan linguistik. Pengetahuan ini, terutama pemikiran Hegel tentang dialektika dan proses, memengaruhi cara Syahrūr menafsirkan ayat Al-Quran. Teori "trilogi hermeneutik" Hegel, yang terdiri dari *kaynūnah*, *sayrūrāh*, dan *shayrūrāh*, menjadi salah satu pengaruh besar baginya. Syahrūr menggabungkan pengetahuannya tentang filsafat, linguistik, dan Al-Quran untuk menghasilkan interpretasi baru yang relevan dengan zaman modern. Pada tahun 1964, Syahrūr berhasil menyelesaikan studi sarjananya di Moskow. Kajiannya di sana membuka wawasannya dan memberinya landasan untuk mengembangkan pemikirannya tentang Islam dan Al-Quran⁹.

Setelah menyelesaikan studi sarjananya di Moskow pada tahun 1964, Syahrūr kembali ke Syria dan memulai karir intelektualnya dengan menjadi dosen di Universitas Damaskus. Pada tahun 1968 ia memutuskan untuk melanjutkan studi master dan doktoralnya di National University of Ireland. ia menyelesaikan studi masternya pada tahun 1969 dalam program Mekanika Tanah, sedangkan studi doktoralnya terselesaikan pada tahun 1972 dalam program Teknik Pondasi. Setelah menyelesaikan studinya di Irlandia, selain aktif sebagai dosen di Universitas Damaskus, Syahrūr juga berkarir di dunia teknik dengan menjadi konsultan teknik bangunan untuk ribuan bangunan di kota Damaskus.¹⁰

Syahrūr memiliki minat besar terhadap kajian ke-Islaman sejak masa studinya di Dublin, Irlandia. Hal ini dibuktikan dengan karya

⁹ Mukhammad Nur Hadi.

¹⁰ Abdul Fatah, "Konsep Sunnah Perspektif Muhammad Syahrūr," *Dirayah: Jurnal Ilmu Hadis* 4 1, no. September (2019).

pertamanya, al-Kitab wa al-Qur'an, yang merupakan hasil pemikirannya selama dua puluh tahun. Pemikiran kritisnya semakin terasah ketika ia mendapat inspirasi saat mengajar tentang konstruksi jalan. Konsep limitasi maksimal dan minimal dalam konstruksi jalan tersebut memicu idenya tentang "God's Limits". Syahrūr kemudian menemukan lima kasus dalam al-Qur'an yang ia anggap sebagai contoh penerapan God's Limits. Konsep ini menawarkan cara pandang baru dalam memahami hukum Islam yang lebih fleksibel dan kontekstual. Pengembangan teori limit Syahrūr semakin menemukan arahnya setelah ia bertemu dengan Dr. Jakfar Dakk al-Bab di Dublin, seorang ahli linguistic yang menjadi sumber utama Syahrūr dalam menggali dan memperluas pengetahuan linguistiknya. Hal ini terbukti memberikan pengaruh besar pada teori kontemporer hukum Islam yang dikemukakan Syahrūr.¹¹

Perkembangan pemikiran kritis Syahrūr dapat dibagi menjadi tiga tahap. Pertama, tahap Kontemplasi dan Peletakan Dasar (1970-1978), pada saat itu Syahrūr belum menghasilkan karya dan menyadari adanya keterbatasan dalam metodologi kajian Islam. Kedua, tahap Pengembaraan Intelektual (1980-1986), Syahrūr mendalami linguistik dan filologi, serta mempelajari pandangan berbagai tokoh. Ia juga bertemu dengan Dr. Ja'far Dikk al-Bab yang membantunya dalam menganalisis al-Qur'an dengan pendekatan baru. Ketiga, tahap Kreativitas dan Pemikiran (1986-1990), di mana Syahrūr mulai mengolah pemikirannya dan menyelesaikan bab pertama buku al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah sebelum menyelesaikannya pada tahun 1990.¹²

Muhammad Syahrūr telah menghasilkan banyak karya penting dalam kajian Islam. Pertama, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah* (1990) yang menawarkan pembacaan kontemporer terhadap al-Kitab dan al-Qur'an dengan menggunakan metodologi linguistik dan hermeneutika. Kedua, *Dirasat al-Islamiyyah al-Mu'ashirah fi ad-Dualah wa al-Mujtama'* (1994) yang membahas studi Islam kontemporer dalam konteks negara dan masyarakat. Ke tiga, *al-Islam wa al-Iman* (1996) yang mengeksplorasi konsep Islam dan iman dalam perspektif modern. Ke empat, *Nabwu Ushul Jadid Lil Fiqhi al-Islami: Fiqhu al-Mar'ab* (2000) yang menguraikan metodologi baru untuk memahami fikih Islam, dengan fokus pada fikih Perempuan. Ke lima, *Tajfifu Manabi'I al-Irhab*

¹¹ Fatah.

¹² Fatah.

(2008) yang membahas tentang akar-akar terorisme dan solusi untuk menanggulangnya. Ke enam, *al-Qishab al-Qur'ani Qira'ah Mu'ashirah I: Madkhal ila al-Qishabi wa al-Qishati Adam* (2010) yang menawarkan pembacaan kontemporer terhadap kisah-kisah dalam al-Qur'an, dimulai dengan kisah Adam. Ke tujuh, *The Qur'an, Morality, and Critical Reason: The Essential Mubammad Shasrur* (2009) yang merupakan kumpulan esai terpilih Syahrūr yang diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Andreas Christman. Ke delapan, *al-Islam wa al-Insan: Min Nataij al-Qir'ah al-Mu'ashirah* (2016) yang membahas hubungan antara Islam dan manusia dalam konteks pembacaan kontemporer. Ke Sembilan, *Islam and Humanity: Consequence of Contemporary Reading* (2017), Terjemahan bahasa Inggris dari buku *al-Islam wa al-Insan*.¹³

Tafsir ayat jihād dan qitāl prespektif Syahrūr

Di dalam muqoddimah “*tajfif manābi’ al-irhābi*” yang menjadi fokus penelitian ini – Syahrūr mengatakan bahwa penulisan kitab tersebut dilatar belakangi oleh serangan bunuh diri oleh anggota militant Al-Qaeda terhadap beberapa target di New York City dan Washington, D.C pada 11 september 2001. Syahrūr mengklaim bahwa serangan teroris tersebut disebabkan oleh warisan kebudayaan Islam dan warisan fiqh Islam menghubungkan antara lafadz qitāl , qatl, ghozwu, shahadah dan syahid. Keduanya mendorong Masyarakat untuk meninggal demi meraih gelar syahid yang diklaim hanya didapat dengan meninggal dan perang. Syahrūr juga mengklaim bahwa warisan fiqh Islam tidak menggagas kebebasan manusia dalam memilih agamanya.¹⁴

Perbedaan jihād, qitāl , qatl, harb, syahid, syahidin, syuhada’ (menafikan sinonimitas)

Syahrūr mengklaim bahwa diantara kesalahan terbesar yang mengantarkan kita ke pemahaman terorisme adalah menyamakan dan menyampuradukkan makna jihād , qitāl , qatl, qhawz. Hal itu terjadi adakalanya karena kebodohan, taklid buta, menyesuaikan selera sulton otoriter atau mengikuti selera politiknya.

¹³ Mukhammad Nur Hadi, “Muhammad Syahrur Dan Konsep Milkul Yamin: Kritik Penafsiran Perspektif Ushul Fiqh.”

¹⁴ Muhammad Syahrur, *Tajfif Manābi’ Al-Arbāb* (beirut: Al-Ahālī, 2008).

Tafsir ayat jihād

Menurut Syahrūr jihād merupakan Masdar dari jahada ber wazan faala sebagaimana jidal, qitāl . Jihād merupakan perbuatan manusia yang bergerak dari dua sisi, yang sekiranya setiap dari dua sisi tersebut berusaha untuk saling mengalahkan, baik salah satu atau kedua sisi tersebut berupa individu atau kelompok. Syahrūr mengkritik Sebagian ashabul ma’ajim yang mengatakan bahwa alif musyarokah dalam jihād merupakan alif tambahan dan asal dari jihād terdiri dari tiga huruf (tsulasi) yaitu aljuhd. Syahrūr menyatakan bahwa ini adalah kesalahan fatal yang bisa merubah makna jihād ke makna juhd.¹⁵

Pendapat Syahrūr tersebut bertentangan dengan ahli Bahasa sekaligus penyair Al -Hamalawi yang memiliki kaedah yang berbunyi “alif yang berkumpul satu kata dengan dua huruf asli dihukumi sebagai alif tambahan”.¹⁶ alif dalam lafadz جاهد merupakan huruf ke empat dari tiga huruf aslinya sehingga bisa disimpulkan bahwa alif tersebut merupakan alif tambahan. Penulis kurang memahami mengapa Syahrūr memaksakan alif tersebut berstatus tambahan. Bukankah makna جاهد akan tetap sama (musyarokah), baik alifnya berstatus sebagai alif tambahan ataupun sebagai alif asli. Walaupun alif yang berstatus tambahan tersebut Ketika dibuang akan merubah dari makna جاهد (musyarokah) menjadi bermakna جهاد. namun objek penggunaannya adalah جاهد yang memiliki makna sama (musyarokah), baik alifnya berstatus tambahan ataupun berstatus asli. Maka penulis menilai bahwa kritikan Syahrūr adalah kritikan yang seharusnya tidak berpengaruh signifikan, karena tidak berdampak apapun terhadap konsekuensi makna jihād . Bahkan justru apa yang di klaim Syahrūr bertentangan dengan kaedah Bahasa arab.¹⁷

Selanjutnya, Syahrūr mengutip hadis Nabi untuk memperkuat definisi jihadnya. Hadis tersebut menyatakan bahwa jihad melawan hawa nafsu adalah jihad terbesar. Dari sini, Syahrūr menyimpulkan bahwa jihad memiliki makna yang lebih luas daripada qital (perang). Setiap qital bisa disebut jihad, tetapi tidak semua jihad adalah qital.

¹⁵ Syahrur.

¹⁶ Ahmad Al-hamalawi, *Syadzā Al-'Urf Fī Fann Ash-Sharfi* (beirut: dar al-kayyani, 2015).

¹⁷ Syahrur, *Tajfif Manābi' Al-Arbāh*.

Dengan demikian, hubungan antara jihad dan qital adalah umum-khusus mutlak.¹⁸

Syahrūr mengkritik Sebagian fuqoha' seperti Al-Qistilani, Ibnu Katsir dan Al-syafi'I yang mendefinisikan jihād dengan memerangi orang kafir (qitāl ul kuffar). Syahrūr mengkritik definisi tersebut dengan beberapa firman Allah yang diantaranya QS Al-Ankabut 8 dan QS lukman 15. Di dalam Kedua Surah tersebut terdapat perintah untuk tidak mentaati orang tua apabila mereka berjihād kepada kita. Syahrūr mengklaim bahwa mustahil menafsirkan lafadz jihād didalam ayat tersebut dengan qitāl . Bahkan Syahrūr menemukan -sebagaimana yang dikutip didalam bukunya- Al-Saukani di dalam karyanya Al- Subul Al Jaror menafsirkan jihād dengan perang.¹⁹

Tafsir ayat qitāl

Menurut Syahrūr, qitāl merupakan Masdar dari fi'īl rubai dari (قاتل) mengikuti wazan فاعل sebagaimana جادل ,شارك ,بايع. Sebagaimana jihād, Alif dalam qitāl merupakan alif asli, bukan alif tambahan. Lafadz qitāl bersama mustaknya berada di 71 tempat di Al-Qur'an, diawali QS Al- Baqarah 190 dan diakhiri QS Al - Muzzamil 20. Qitāl menurut Syahrūr adalah perbuatan saling menyerang antara dua sisi, baik antara dua individu atau kelompok. Maka apabila serangan hanya terjadi dari satu sisi saja tidak disebut qitāl sebagaimana QS Al - Maidah 28.²⁰ Qitāl menurut Syahrūr merupakan kewajiban(taklif), yang tidak disukai secara fitrah manusia (كُفْرًا) dan dipaksa untuk dilakukan (كَرْهًا) dalam keadaan terdesak sebagaimana yang ditunjukkan QS al Baqarah 216. Maka qitāl adalah kurhun(hal yang tidak disukai secasra fitrah), karhun (Solusi terakhir) dan taklif (wajib bagi semua umat manusia) atas dasar firman Allah yang jelas menggunakan diksi “كتب عليكم القتال”.²¹

Syahrūr mengkritik Al-Razi dan Al-Tibrisi karena menyamakan jihad dengan qital dalam kitab tafsir mereka. Syahrūr berpendapat, berdasarkan hadis Nabi yang menyebut qital sebagai jihad kecil, bahwa jihad memiliki makna yang lebih luas daripada qital. Setiap qital adalah jihad, tetapi tidak semua jihad adalah qital. Selain itu, Syahrūr juga

¹⁸ Syahrur.

¹⁹ Syahrur.

²⁰ Syahrur.

²¹ Syahrur.

mengkritik makhul yang mencampuradukkan qital dengan qazwu, sehingga membuka peluang terjadinya perang dan terorisme.²²

الشاهد dan الشهيد

Syahrūr mengklaim bahwa kesalahpahaman para ulama dalam memahami الشهيد dan الشاهد merupakan salah satu penyebab utama yang mengantarkan mereka pada pemahaman bahwa Islam adalah agama yang mengajak dan mempromosikan kematian melalui perang melawan kafir. Dari kesalahpahaman inilah muncul istilah jihād di jalan Allah melalui bom bunuh diri di Tengah Tengah orang yang tidak berdosa dengan iming – iming surga sebagai balasannya.²³

Syahrūr menjelaskan bahwa الشهيد dan الشاهد merupakan isim fail dari شهد . شهدان adalah tasniyah dari شهيد , sedangkan شاهدان adalah tasniyah dari شاهد . شهداء adalah jamak dari شهيد , sedangkan شاهدين merupakan jamak dari شاهد . Menurut Syahrūr, Keduanya memiliki makna yang berbeda. شهيد berarti seorang saksi yang menyaksikan secara langsung kejadian. Sedangkan شاهد adalah saksi yang tidak melihat secara langsung kejadian. Namun kesaksiannya tersebut berdasarkan indicator dan bukti eksternal. Maka berdasarkan ini untuk bisa menggapai status sayhid atau syuhada tidak perlu harus meninggal dalam peperangan. Seorang yang wartawanpun yang hadir dalam peperangan dia sudah bisa ber status syahid, baik dia setelah itu meninggal dunia ataupun masih hidup.²⁴

Syahrūr memperkuat argumentasinya tersebut dengan mendatangkan dalil- dalil dari ayat ayat Al-Qur’an yang diantaranya QS al-Baqarah 23, QS Al Buruj 90. شهيد dalam 2 ayat tersebut merupakan asma’ alhusna yang berarti Allah maha selalu Ada di setiap waktu dan tempat, yakni mendengar, melihat dan mengetahui. Hal tersebut diperkuat oleh QS Al- Hadid 4 dan QS Qof 16. Ini menunjukkan bahwa Allah tidak mungkin – secara akal- memiliki sifat mendengar dan melihat kecuali Allah syahid (شهيد) dan hadir. Kemudian QS Al-Baqarah 185, 282, Al- Maidah 117 yang juga menunjukkan bahwa sifat

²² Syahrur.

²³ Syahrur.

²⁴ Syahrur.

syahid شهيد hanya bisa disematkan kepada seseorang apabila dia hadir dan menyaksikan langsung kejadian. Maka bisa diambil kesimpulan bahwa seseorang dapat berstatus شهيد jika hadir di tempat kejadian dan dalam keadaan hidup Ketika kejadian tersebut berlangsung (entah setelahnya dia meninggal atau tidak). Lain halnya dengan sifat شاهد yang tidak disyaratkan menyaksikan kejadian langsung. Namun cukup dengan melihat indicator dan bukti yang memeperkuat prasangkanya tersebut seperti bersyahadat bahwa tiada tuhan selain Allah.

Nash wa mansūkh

Syahrūr merupakan salah satu ulama yang meniadakan konsep nash wa mansūh dalam Al-Qur'an. Di dalam bukunya ini ia banyak mengkritik para ulama – seperti Al- Syuyuti, Hibatullah Bin Salamah, Al-saukani yang menggunakan konsep Nash wa mansūkh

Dalam memahami Al-Qur'an, khususnya dalam menafsirkan ayat ayat jihād dan qitāl. Syahrūr mengritik Al-Saukani yang menafsirkan makna jihād ke dalam perang, qitāl dan qatl dan mengklaim terhapusnya (Mansukh) ayat- ayat yang menunjukkan perdamaian atau yang menunjukkan perintah berhenti memerangi orang kafir jika mereka berhenti memerangi kita.

Di antara ayat ayat qitāl yang diklaim saling bertentangan oleh ulama fiqh, kemudian diberlakukan nash wa mansūhdidalamnya adalah ayat ayat qitāl dalam QS at-taubah, al-anfal yang bertentangan dengan QS al- Baqarah 256, QS Al-kahfi 28 dan al- nahl 125. kemudian QS al- Baqarah 256 yang di klaim bertentangan dengan QS al- taubah 83 (atas dasar menafsirkan jihād dengan qitāl), QS al kahfi 28 dengan al- taubah 29 (atas dasar menafsirkan qitāl dengan qatl) dan QS al- nahl 125 dengan QS al- taubah 5 sehingga mendorong terjadinya nash wa mansūkh terhadap ayat- ayat yang turun terlebih dahulu.²⁵

Syahrūr memperkuat argumennya tersebut dengan mengklaim bahwa QS al Baqarah 106 dan QS an - nahl 101 -yang dianggap sebagai dalil adanya nash- tidak menunjukkan hal tersebut. Ia menafsirkan bahwa yang dimaksud nash wa mansūkh di sana adalah nash wa mansūh antara syariat dan risalat. Ia memperkuat klaimnya tersebut dengan mendatangkan QS al- Baqarah 105, QS an -nahl 101 dan QS al- maidah 15, yang ketiganya secara implisit mendukung penafsiran Syahrūr terhadap al- Baqarah 106. Syahrūr menegaskan bahwa nash wa

²⁵ Syahrur.

mansūh yang terjadi antara syariat dan risalat banyak ditemukan di dalam Al-Qur'an. Seperti QS al- nur 2 -yang menunjukkan hukuman cambuk bagi pezina- telah me nash wa mansūh hukuman rajam bagi pezina di dalam syariat nabi musa. Kemudian seperti hukuman bagi pelaku qatl hata' yang di syariat nabi musa hukumannya adalah diasingkan di salah satu diantara tiga kota sebelum akhirnya di nash wa mansūh oleh syariat nabi Muhammad melalui QS. an nisa' 92. Disini Syahrūr memperlihatkan salah satu corak penafsirannya yang menggunakan teori munasabah dan tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an.

Pendapat Syahrūr ini bertentangan dengan mayoritas mufassir dan ulama salaf yang mengklaim pendapat sebaliknya. Bahkan Al-Ghazali di dalam Al- Mustasfa mengatakan bahwa nash wa mansūh dalam Al-Qur'an merupakan ijma' sehingga penentang konsep ini bisa dikatakan pendapat yang sadz (menyimpang).²⁶ sementara Zakariya Al-Ansori tidak mengatakan ijma', bahkan ia memaparkan bahwa ada tiga pendapat dalam masalah ini, boleh, tidak boleh dan tidak boleh nash wa mansūhhukum saja atau tilawahnya saja (boleh dua – duanya).²⁷ Pergeseran dari ijma' ke non ijma' inilah yang mungkin menjadi pembuka pintu bagi ulama kontemporer -dengan segala argumentasinya- untuk berpendapat bahwa tidak ada konsep nash wa mansūkh di dalam Al-Qur'an. Itulah yang dilakukan Muhammad Ghazali, Syahrūr ataupun qardawi yang berpendapat demikian. Ini artinya pendapat Syahrūr dan lainnya dalam hal ini bisa diterima dan tidak menyimpang -walaupun bukan pendapat yang diunggulkan-, sehingga bisa dijadikan sebagai pembaruan dan pengembangan dalam metodologi tafsir. Walaupun sebenarnya Syahrūr sendiri tidak peduli dengan penyimpangannya dan ia pun tidak setuju dengan konsep ijma' yang diangkap sebagai al adillah amuttafaq alaih oleh para ulama.

Khalid al-Sabt, dalam karyanya Qawaid al-Tafsir, mengemukakan adanya perbedaan pemahaman mengenai konsep nasikh dan mansukh antara ulama terdahulu (mutaqaddimin) dan ulama kontemporer (mutaakhirin). Ulama terdahulu memahami nasikh dan mansukh sebagai penjelasan dengan perkara eksternal (di luar lafadz), mencakup pengkhususan yang umum, pembatasan yang mutlak, penjelasan yang global, dan penghapusan hukum. Sementara itu, ulama kontemporer lebih fokus pada penghapusan hukum dalam memahami

²⁶ Abu Hamid Al-ghazali, *Mustafā* (beirut: dar aldeyaa, 2012).

²⁷ Zakaria Al-anshari, *Ghayab Al-Wusul* (beirut: dar aldeyaa, 2018).

nasikh dan mansukh.²⁸ mungkin pergeseran makna inilah yang menyebabkan pergeseran ke ijma'an konsep nash wa mansūkh menjadi tidak ijma' lagi sebagaimana yang di isyaratkan oleh Zakariya Al - Ansori. dari sini bisa dimaklumi jika konsep nash wa mansūhdengan definisi awal dianggap ijma' sehingga yang bertentangan dianggap *sadz* (menyimpang), karena memang konsep nash wa mansūh kdengan makna yang mencakup konsep tahsis serta konsep bayan yang lain merupakan konsep yang telah disepakati oleh para ulama salaf ataupun kontemporer. Beda halnya dengan definisi nash wa mansūkhdengan makna “menghilangkan hukum” yang masih menyisakan pro konta hingga kini, karena dengan menghilangkan hukum berarti mengkalim bahwa beberapa ayat Al-Qur'an tidak berfungsi (muattol).

Qisas qur'ani dan ahkam risalah

Syahrūr membagi dua jenis ayat di dalam al-quran, qisas qur'ani dan ahkam risalah. Qisas qur'ani merupakan ayat ayat yang membahas mengenai kisah kisah yang terjadi di masa nabi Muhammad atau nabi – nabi lainnya, seperti kisah perang di QS at taubah dan lain sebagainya. Ayat ayat ini tidak berdampak hukum, hanya cukup diambil hikmah dan pelajaran yang tersirat didalamnya, karena ayat ayat qisah merupakan berita bagi umat Ketika itu. Maka secara otomatis itu semua hanya menjadi cerita masa lalu pula bagi orang umat setelahnya yang hanya bisa diambil hikmah dan pelajarannya. Sementara ayat ayat ahkam risalah adalah ayat ayat yang berimplikasi kepada hukum, seperti ayat waris, perintah sholat, zakat dan lain sebagainya.²⁹ Atas dasar teorinya tersebut, Syahrūr menganggap bahwa QS Al -Baqarah 256 tidak bertentangan dengan QS Al-Taubah, al anfal dan lain sebagainya yang menunjukkan indikasi perintah qitāl, sehingga tak perlu adanya nash. Hal ini Nampak jelas sebab iya menganggap bahwa Qs al- taubah dan yang lain merupakan qisas qurani, sedangkan qs al Baqarah merupakan ayat ahkam risalah.³⁰

Penawaran pengembangan metodologi tafsir

Dari apa yang dipaparkan di bagian hasil dan pembahasan, dapat di tangkap bahwa Syahrūr menjadikan al-Qur'an sebagai *object of interpretation* tunggal yang meniadakan aspek – aspek eksternal lain

²⁸ khalid al- Sabt, *Qawā'id At-Tafsir* (dar ibn affan, n.d.).

²⁹ Syahrur, *Tajjif Manabi' Al-Arbah*.

³⁰ Syahrur.

seperti konteks sosio historis, asbab al-nuzul, hadist nabi, tafsir para sahabat apalagi sarjana tafsir lainnya.³¹ Itu sangat jelas terlihat baik Ketika ia menafsirkan makna lafadz dan ayat qitāl , serta ketika mengkritik interpretasi ayat qitāl yang telah dilakukan sarjana lain. Hal tersebut juga telah ia tekankan di pendahuluan bukunya *Tajfif Manābi' Al-Arbab* dan *al-Kitab wa al-Qur'an*³² bahwa untuk memahami Al-Qur'an, kita tidak perlu keluar darinya. Cukup bagi kita memahami Al-Qur'an dari dalam Al-Qur'an itu sendiri. Bagi Syahrūr Al-Qur'an adalah firman Allah yang memiliki kemukjizatan dan bersifat universal dan independent, sehingga secara otomatis – dengan segala kesempurnaannya- tidak membutuhkan hal-hal diluar dirinya untuk dapat dipahami.

Menjadikan al-Qur'an sebagai objek interpretasi Tunggal sebenarnya bukan hal baru di dalam tradisi kalangan sarjana tafsir sebelumnya. Metode tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an merupakan salah metode tafsir yang paling awal kemunculannya. Metode ini sangat dianjurkan oleh para mufassirin, Bahkan dianggap sebagai metode tafsir terbaik.³³ Al-Dzahabi mengkategorikan metode ini sebagai metode tafsir bil- ro'yi yang telah banyak dilakukan oleh para sahabat.³⁴ Ini menunjukkan bahwa metode yang digunakan Syahrūr adalah metode yang sudah ada dan bahkan telah banyak gunakan oleh para mufassirin. Namun yang yang membedakan adalah keyakinan Syahrūr yang menyatakan bahwa hanya Al-Qur'an sendirilah yang bisa menjelaskan dirinya sendiri. Al-Qur'an adalah firman Allah yang diimani sekesempurnaannya, kefleksibelannya (*sbiḥ fi kulli zaman wa makan*) dan keholistikannya, sehingga tidak dibutuhkan aspek eksternal lainnya untuk dipahami.

Kemudian dalam memahami makna teks al-Qur'an, syahrur menggunakan pendekatan linguistik yang ia sebut dengan *al-manhaj at-tarikhi*.³⁵ Itu terlihat jelas dalam interpretasinya bagaimana ia sangat

³¹ Muhammad Yusuf, "Bacaan Kontemporer: Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Syahrur," *Diskursus Islam*, 2014.

³² Muhammad Syahrur, *Al-Kitab Wal Qur'an: Qira'ab Mu'ashirab (Bible and Quran: A Contemporary Reading)* (damaskus: Al-Ahali li at-Tiba'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi', 1990).

³³ Muhammad al-isfihani, *Durus Fi Al- Manabij Wa Al-Ittijabat Al-Tafisriyah Li Al-Qur'an* (Markaz Al-musthafa, n.d.).

³⁴ Muhammad Al-dzahabi, *Al-Tafsir Wa Al-Mufassirin* (kairo: maktabah wahbah, n.d.).

³⁵ Syahrur, *Al-Kitab Wal Qur'an: Qira'ab Mu'ashirab (Bible and Quran: A Contemporary Reading)*.

memprioritaskan sisi linguistik secara mendalam -khususnya intratekstual (munasabah)- Ketika memulai menafsirkan ayat, kemudian ia berusaha mengkontekstualisasikan pesan ayat - ayat tersebut ke dalam masa sekarang dengan catatan tidak keluar dari makna linguistiknya. Di pendahuluan pun ia menyadari beberapa hal, pertama, tidak ada lagi kitab Allah yang turun setelah Al-Qur'an. Kedua, kedudukannya sebagai *hudan lin nas* dan *rahmatan lil alamin* dan ketiga, mustahil bagi siapapun untuk memahami seratus persen seperti yang dikehendaki Allah. Oleh karena itu ia memahami bahwa Al-Qur'an datang dengan konsep *dz̤ohiru tasabub* nya demi memberikan keluasan makna dan keluasan tafsir agar bisa terus menyesuaikan dengan konteksnya, dengan syarat tidak keluar dari jangkauan linguistiknya. Atas dasar tersebut dia memahami Al-Qur'an harus dengan pandangan dunia luas (world view), bukan dengan pandangan arab saja.

Muhammad Yusuf di dalam penelitiannya mengatakan bahwa syahrur menggabungkan pendekatan linguistik yang dikembangkan oleh Abu Ali al-Farisi, Ibnu Jinni, dan Abdul Qadir al-Jurjani, dan menyimpulkan bahwa tidak ada sinonimitas dalam bahasa Arab. Karena itu, ia menjadikan "*Mu'jam Maqayis al-Lughah*" karya Ibnu Faris, yang juga menganut konsep ketiadaan sinonimitas, sebagai referensi utamanya. Penggunaan pendekatan linguistik dalam memahami Al-Qur'an didasarkan pada asumsi bahwa Al-Qur'an memiliki dua sisi kemukjizatan: sastra dan ilmiah. Kemukjizatan sastra dipahami melalui pendekatan deskriptif-signifikatif, sementara kemukjizatan ilmiah didekati dengan metode historis ilmiah, keduanya berada dalam kerangka studi linguistik. Pendekatan sastra melibatkan integrasi antara analisis sastra (*balaghah*) dan gramatika (*nahm*), sementara pendekatan ilmiah dilakukan dengan menolak konsep sinonimitas.³⁶

Dari sini dapat dipahami bahwa kontekstualitas al-Qur'an terhadap segala konteks terdapat pada keluesan lafadz -lafadznya yang memiliki keserupaan makna (*tasyabuh*). Oleh karenanya, syahrur meniadakan sinonimitas dalam lafadz -lafadz tersebut, sehingga kontekstualisasi terus bisa dilakukan. Itu terlihat jelas bagaimana ia membedakan antara jihād dan qitāl, antara jihād dan juhd, qatl dan qitāl , شاهد dan شهيد , qitāl dan qazwu. Hal ini pun sudah ia tegaskan sebelumnya di muqaddimah. Selain itu, ia juga menentang keras adanya huruf tamabahan (*ziadah*) dalam Al-Qur'an. Hal tersebut terlihat Ketika

³⁶ Yusuf, "Bacaan Kontemporer: Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Syahrur."

dia mengklaim bahwa alif dalam lafadz qitāl dan jihād merupakan alif asli, bukan tambahan sebagaimana yang di klaim oleh kebanyakan ahli linguistik dan gramatikal. Hal tersebut berdasarkan pemahamannya bahwa gramatikal itu datang setelah adanya Bahasa, maka gramatikal yang harus tunduk kepada Bahasa, bukan sebaliknya.

Kemudian Syahrūr menentang keras teori nash wa mansūh dan segala turunannya dalam al quran. Ia mengklaim bahwa teori tersebut hanya berlaku antara syariat dan risalah. Hal ini berdasarkan pada pemahamannya bahwa tidak ada ayat, lafadz atau bahkan huruf yang sia-sia dalam Al-Qur'an. Hal tersebut seperti lahir didasarkan pada konsep dzahir at-tasyabuh dan keyakinan bahwa kontekstualisasi terdapat pada teks al-Qur'an itu sendiri, sehingga konsep nash tidak seharusnya diberlakukan di dalam al-Qur'an.

Selain itu Syahrūr juga membedakan antara ayat qisas qurani dan juga risalah Muhammad. Qisas qurani hanya bisa diambil hikmah dan pejarannya, tidak mengandung dan menghasilkan hukum. sementara risalah Muhammad dapat menghasilkan hukum.

Catatan Akhir

Syahrūr merupakan ulama kontemporer yang dikenal kontroversial di kalangan ulama dan Masyarakat. Hal tersebut disebabkan karena usahanya untuk mendekonstruksi pendekatan, metode dan teori-teori interpretasi mapan yang diwariskan oleh para sarjana pendahulu. Kekuatan linguistik serta kedalaman landasan filosofis keilmuannya membentuk cara pandangnya yang berbeda dalam memahami AL-quran. Inilah yang menjadi daya Tariknya untuk terus di teliti demi pengembangan metode dan teori tafsir di masa depan.

Penulis memahami bahwa Syahrūr -melalui penafsiran ayat qitāl nya- menawarkan beberapa metode, pendekatan dan teori tafsir sebagai pengembangan, diantaranya adalah metode tafsir Al-Qur'an bilquran dengan menjadikan al-Qur'an sebagai objek interpretasi tunggal dan independent. Kemudian ia menggunakan pendekatan linguistik yang dikembangkan oleh Abu Ali al-Farisi, Ibnu Jinni, dan Abdul Qadir al-Jurjani. Berdasarkan bahwa al-Qur'an adalah objek interpretasi tunggal dan independent, kontekstualisasi terhadap segala konteks terletak pada teks al-Qur'an itu sendiri, sehingga konsep sinonimitas, nash mansukh harus ditiadakan karena semua itu dapat mencegah keluesan dan kefleksibelan teks al-Qur'an dalam proses kontekstulisasi menjawab tantangan zaman.

Penulis menyadari bahwa Keterbatasan pengetahuan, pemahaman dan waktu yang dimiliki membuat penelitian ini sangat jauh dari kata cukup, apalagi sempurna. Analisis yang dangkal dan kurang mendalam sangat terlihat jelas di sini. Semoga ini bisa menjadi pintu penelitian lanjutan bagi peneliti lain untuk meneliti metode dan teori tafsir Syahrūr secara spesifik agar menghasilkan penelitian yang lebih fokus dan mendalam. Seperti spesifik kepada konsep nash wa mansūhwal mansūkh, konsep ayat qisas qur’ani dan ahkam risalah, metode dan sistematika tafsir hermenetika ataupun konsep metode tafsir Al-Qur’an bi Al-Qur’an.

Daftar Rujukan

- Abu hamid al-ghazali. *Mustafā*. Beirut: dar aldeyaa, 2012.
- Al-hamalawi, Ahmad. *Syadzā Al-Urf Fī Fann Ash-Sharfī*. Beirut: dar al-kayyani, 2015.
- Al-Qardhawi, Yusuf. *Fiqh Al-Jihad*. Kairo, 2014.
- Fatah, Abdul. “Konsep Sunnah Perspektif Muhammad Syahrur.” *Diroyab: Jurnal Ilmu Hadis* 4 1, no. September (2019).
- Mahmoud Shaltout. *Al-Qur’an Wa Al-Qitāl*. Kairo, 1951.
- Mohd Zuhdi Ahmad Khasasi, and Ahmad Dahlan Salleh. “Konsep Jihad Yusuf Al-Qaradawi Dalam Karya Fiqh Al-Jihad.” *Al-Hikmah* 7, no. 1 (2015): 149–71.
- Muhammad Al-dzahabi. *Al-Tafsir Wa Al-Mufasssirun*. Kairo: maktabah wahbah, n.d.
- Muhammad al-isfihani. *Durus Fi Al-Manabij Wa Al-Ittijabat Al-Tafsiyyah Li Al-Qur’an*. Markaz Al-musthafa, n.d.
- Muhammad mutawalli al-sya’rawi. *Al-Jihad Fi Al-Islam*. Kairo: maktabah al-turast al-islami, 1998.
- Muhammad said Ramadhan al-buthy. *Al-Jihad Fi Al-Islam*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1993.
- Mukhammad Nur Hadi. “Muhammad Syahrur Dan Konsep Milkul Yamin: Kritik Penafsiran Perspektif Ushul Fiqh.” *Yudisia: Jurnal Pemikiran Hukum Dan Hukum Islam* 10, no. 1 (2019): 25–51.

- Mukhlis Yusuf Arbi. “Kritik Nalar Terorisme; Studis Kritis Penafsiran Ayat Qitâl Sayyid Quthb.” *Al-Mada: Jurnal Agama, Sosial, Dan Budaya* 6, no. 1 (2023): 134–57.
- Sabt, Khalid al-. *Qawā'id At-Tafsīr*. dar ibn affan, n.d.
- Syahrur, Muhammad. *Al-Kitab Wal Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah (Bible and Quran: A Contemporary Reading)*. damaskus: Al-Ahali li at-Tiba'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi', 1990.
- . *Tajfif Manābi' Al-Arbāb*. beirut: Al-Ahālī, 2008.
- Usamah Al-Azhari. *Al-Haqqu Al-Mubīn Fī Ar-Radd 'Alā Man Tal'aba Bi Ad-Dīn*. dar al-faqih, 2015.
- Yusuf, Muhammad. “Bacaan Kontemporer: Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Syahrur.” *Diskursus Islam*, 2014.
- Zakaria al-anshari. *Ghayah Al-Wusul*. beirut: dar aldeyaa, 2018.