

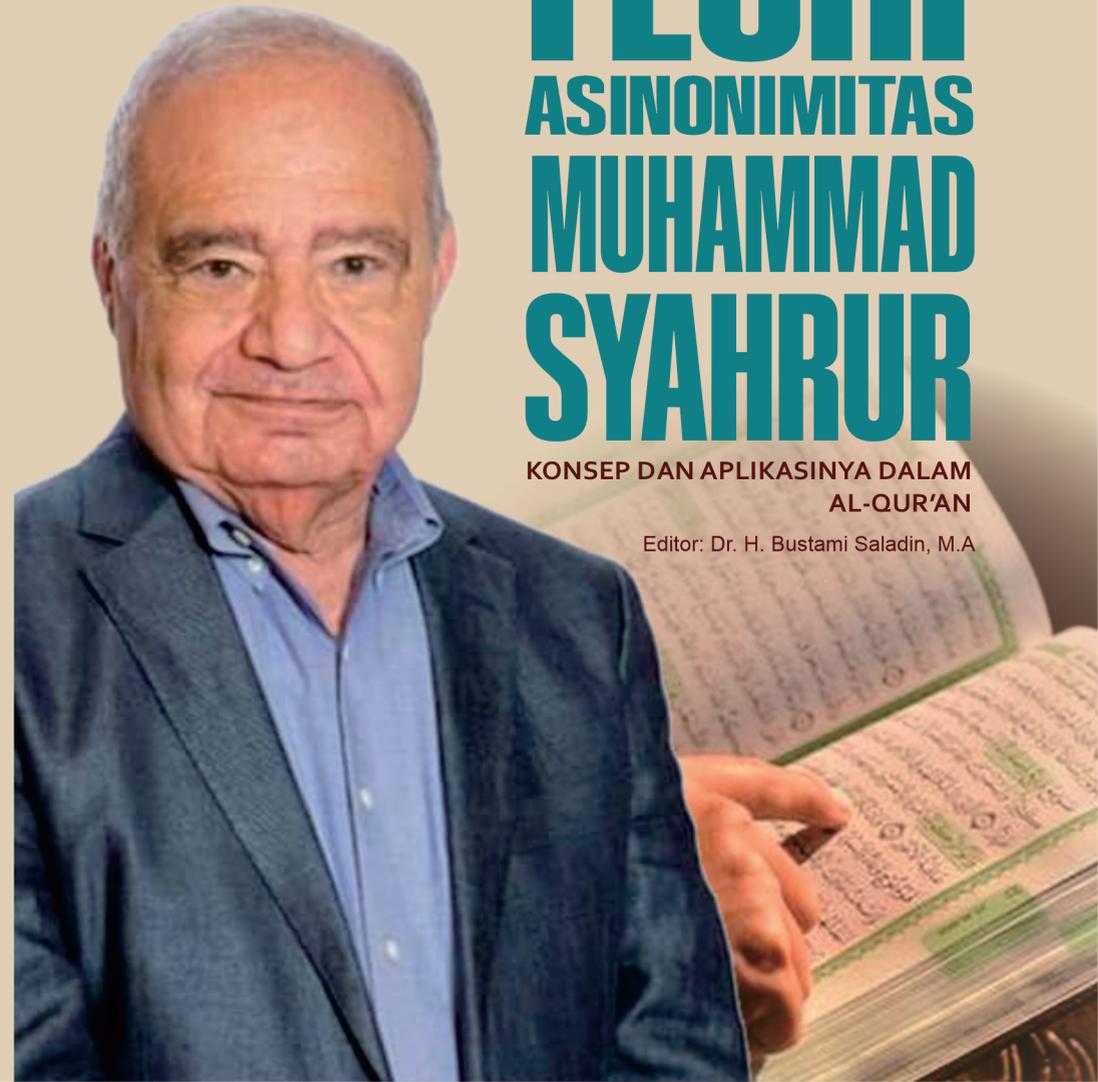


Dr. Abdul Rasyid Ridho, M.A

TEORI ASINONIMITAS MUHAMMAD SYAHRUR

KONSEP DAN APLIKASINYA DALAM
AL-QUR'AN

Editor: Dr. H. Bustami Saladin, M.A



Dr. Abdul Rasyid Ridho, M.A

TEORI ASINONIMITAS MUHAMMAD SYAHRUR
Konsep Dan Aplikasinya Dalam Al-Qur'an



Penulis : Dr. Abdul Rasyid Ridho, M.A

TEORI ASINONIMITAS MUHAMMAD SYAHRUR

KONSEP DAN APLIKASINYA DALAM
AL-QUR'AN

Editor: Dr. H. Bustami Saladin, M.A

Kajian Al-Qur'an dan metodologi tafsir senantiasa mengalami perkembangan yang dinamis seiring dengan akselerasi perkembangan kondisi sosial-budaya, keagamaan dan peradaban manusia. Terbukti dengan munculnya karya-karya tafsir dengan berbagai corak, pendekatan dan metode mulai dari zaman klasik sampai kontemporer. Melihat problem sosial kemanusiaan yang terus berkembang tak terbatas, mendorong semangat para pengkaji Al-Qur'an untuk menggali nilai-nilai universal yang selalu relevan untuk setiap zaman dan tempat (shālihun li kulli zamān wa makān). Oleh karenanya, Al-Qur'an di era modern ini- harus ditafsirkan sesuai dengan tuntutan zaman. Jika problem kontemporer harus dipecahkan dengan metode orang terdahulu yang jelas berbeda dengan problem yang dihadapi sekarang ini, maka hal itu yang menyebabkan sebuah kemunduran. Seperti penafsiran di era klasik yang bersifat analisis linguistik, lebih dipandang subyektif, karena dijadikan legitimasi oleh penafsirnya dan banyak dimasuki unsur-unsur isrāilliyat, yang berdampak pada pemaksaan makna baru yang jauh dari apa yang dikehendaki teks. Hal ini pula yang menyebabkan pemahaman Al-Qur'an menjadi kurang utuh dan parsial. Kemudian untuk menyikapi hal tersebut, maka penulis memperkenalkan seorang ahli tafsir dengan metodologi tafsir modern yaitu Muhammad Syahrur.

Salah satu metodologi baru yang dikembangkan terkait dengan analisis linguistik, yaitu teori "Asinonimitas", di mana teori ini menyatakan bahwa setiap kata yang terdapat dalam Al-Qur'an tidak satupun memiliki makna yang sama, sekalipun di luar Al-Qur'an ditemukan memiliki makna yang banyak. Teori ini mengimplementasikan sebuah makna yang relevan terhadap lafaz-lafaz dalam Al-Qur'an, penafsiran Al-Qur'an lebih obyektif dan rasional, dan mencerminkan penafsiran yang menampakkan ke i'jazan Al-Qur'an. Dalam rangka mempermudah pembaca dalam memahami buku ini, maka telah dijelaskan praktik dari teori asinonimitas Muhammad Syahrur dalam beberapa lafaz Al-Qur'an. Di antara lafaz lafaz tersebut yaitu: lafaz kitābah dengan farīdah, dan inzal dengan tanzīl.



Pustakaegaliter.com

Instagram pustaka_egaliter Facebook PustakaEgaliter WhatsApp +6287738744427

ISBN 978-623-5440-35-4



9 786235 440354

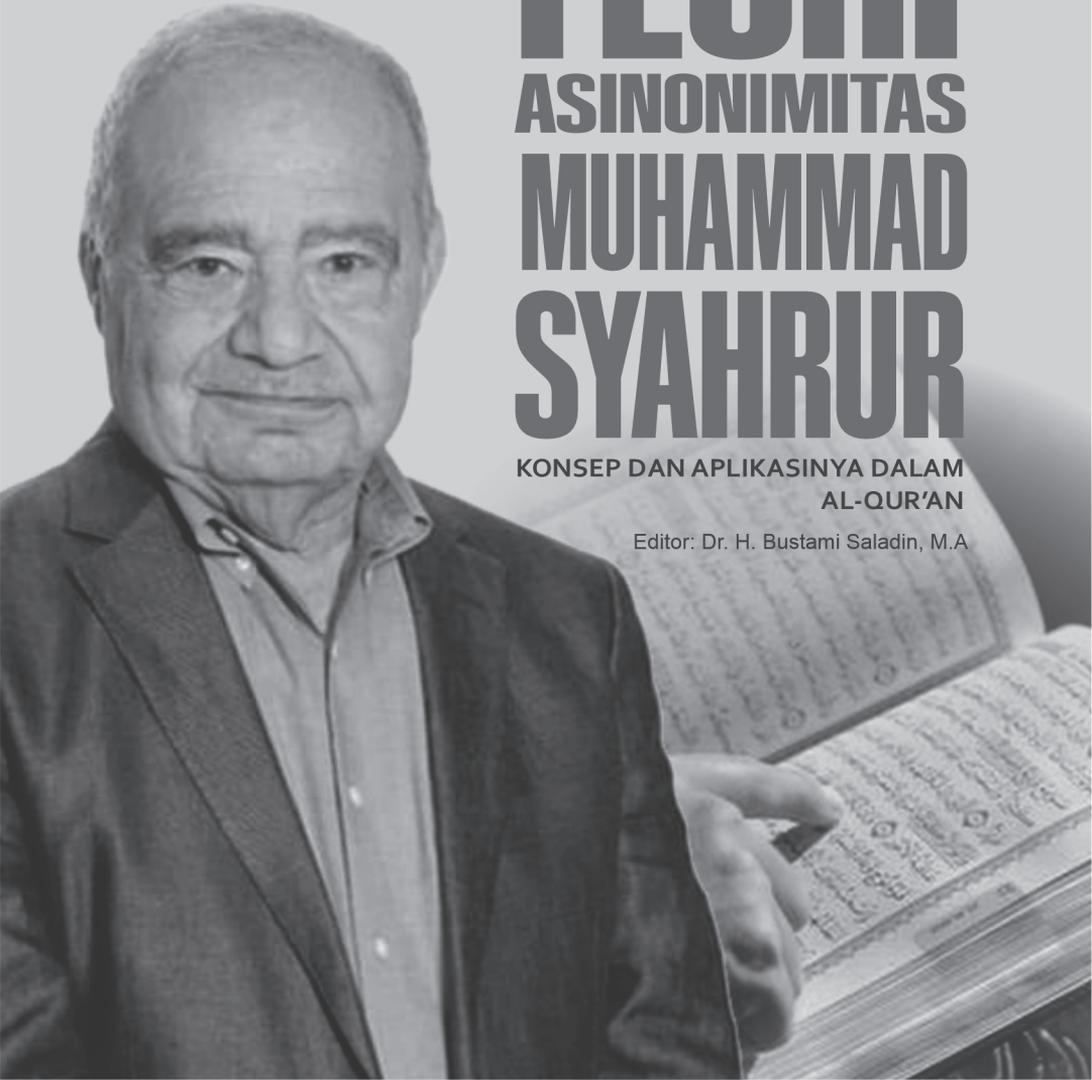


Dr. Abdul Rasyid Ridho, M.A

TEORI ASINONIMITAS MUHAMMAD SYAHRUR

KONSEP DAN APLIKASINYA DALAM
AL-QUR'AN

Editor: Dr. H. Bustami Saladin, M.A



TEORI ASINONIMITAS MUHAMMAD SYAHRUR
Konsep dan Aplikasinya dalam Al-Qur'an

Penulis : Dr. Abdul Rasyid Ridho, M.A

Editor: Dr. H. Bustami Saladin, M.A

Layout: Rina RJ

Desain Cover: Taufik A

Diterbitkan oleh:



pustaka egaliter

PUSTAKA EGALITER

Klebengan Jl. Apokat CT 8 Blok E, No. 2A
Karanggayam, Depok, Sleman, Yogyakarta

Cetakan Pertama, Juli 2022

ISBN 978-623-5440-35-4

x+232 hlm, 14 x 20 cm

Hak cipta dilindungi undang-undang.

All right reserved

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk
dan dengan cara apa pun tanpa izin tertulis dari penerbit.

Isi di luar tanggung jawab percetakan.

PRAKATA

Bismillah al-Rahman al-Rahim, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadiran Allah Swt.yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyelesaikan penulisan buku ini. Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi Muhammad Saw. demikian juga kepada keluarganya dan para sahabatnya yang setia.

Buku ini salah satu literatur yang diperlukan mahasiswa dalam menambah wawasan pengetahuan khususnya dalam pengkajian al-Qur'an. Di mana kajian al-Qur'an dan metodologi tafsir senantiasa mengalami perkembangan yang dinamis seiring dengan akselerasi perkembangan kondisi sosial-budaya, keagamaan dan peradaban manusia. Terbukti dengan munculnya karya-karya tafsir dengan berbagai corak, pendekatan dan metode mulai dari zaman klasik sampai kontemporer. Melihat problem sosial kemanusiaan yang terus berkembang tak terbatas, mendorong semangat para pengkaji al-Qur'an untuk menggali nilai-nilai universal yang selalu relevan untuk setiap zaman dan tempat (*shālihun li kulli zamān wa makān*).

Oleh karenanya, al-Qur'an di era modern ini- harus ditafsirkan sesuai dengan tuntutan zaman. Jika problem kontemporer harus dipecahkan dengan metode orang terdahulu yang jelas berbeda dengan problem yang dihadapi sekarang ini, maka hal itu yang menyebabkan sebuah kejumudan dan

kemunduran. Seperti penafsiran di era klasik yang bersifat analisis linguistik, lebih dipandang subyektif, karena dijadikan legitimasi oleh penafsirnya dan banyak dimasuki unsur-unsur *isrā'iliyyat*, yang berdampak pada pemaksaan makna baru yang jauh dari apa yang dikehendaki teks. Hal ini pula yang menyebabkan pemahaman al-Qur'an menjadi kurang utuh dan parsial. Kemudian untuk menyikapi hal tersebut, maka penulis memperkenalkan seorang ahli tafsir dengan metodologi tafsir modern yaitu Muhammad Syahrūr.

Selanjutnya, untuk memperkuat dan mempertahankan bahwa al-Qur'an tidak akan mengalami pengeringan makna dan pemahaman yang tidak utuh, maka perlu dilakukan perenovasian bangunan tafsir. Maka Muhammad Syahrūr salah seorang intelektual muslim yang beraliran reformis-moderat. Aliran ini menjadi sintesa kreatif dari dua aliran yang saling bertentangan yaitu aliran tradisional-konservatif yang cenderung anti kemodernan atau bersikap tekstualis-literalis dan aliran progresif yang cenderung sekuler dan kebarat-baratan. Justru aliran reformis-moderat ini mengajak umat Islam untuk kembali kepada Al-Qur'an dan menerima modernitas sejauh ia membawa kemashlahatan bagi umat dan berorientasi ke depan.

Salah satu metodologi baru yang dikembangkan oleh Muhammad Syahrūr terkait dengan analisis linguistik, yaitu teori "Asinonimitas", di mana teori ini menyatakan bahwa setiap kata yang terdapat dalam al-Qur'an tidak satupun memiliki makna yang sama, sekalipun di luar al-Qur'an ditemukan memiliki makna yang banyak. Teori ini mengimplementasikan sebuah makna yang relevan terhadap lafaz-lafaz dalam al-Qur'an, Penafsiran al-Qur'an lebih obyektif dan rasional, dan mencerminkan penafsiran yang

menampakkkan ke *i'jāz*-an al-Qur'an. Kemudian untuk memberikan kemudahan dalam penelitian ini, penulis menjelaskan kajian lafaz-lafaz al-Qur'an dengan pendekatan linguistik, semantik dan historis-ilmiah dengan metode deskriptif analitis. Dalam pengaplikasian teori tersebut terhadap lafaz-lafaz al-Qur'an, Syahrūr menerapkan metode *tartīl* yaitu dengan cara mengurutkan dan menghubungkan ayat-ayat tersebut secara tematis maka akan melahirkan pandangan yang objektif dan komprehensif. Dalam buku ini, teori Asinonimitas Syahrūr mengaplikasikan lafaz *kitābah* dengan *farīdah*, dan *inzāl* dengan *tanzīl*.

Oleh karena itu penulis hendak mendeskripsikan argumentasi Al-Qur'an dalam menjawab serta memberi solusi terhadap berbagai masalah yang muncul di era modern ini khususnya dalam hal metodologi baru dalam tata bahasa dan sastra al-Qur'an. Penulis mencoba mengangkat tema ini dalam rangka membuka cakrawala berfikir khususnya dalam kajian al-Qur'an dan tafsir. Di samping untuk menjunjung tinggi nilai-nilai universal al-Qur'an yang selalu relevan untuk setiap zaman dan tempat (*shālihun li kulli zamān wa makān*).

Kiranya, hadirnya buku ini harus diakui sebagai langkah maju dalam percaturan akademis di Universitas Islam Negeri Mataram untuk menjadi Universitas yang cendekia, unggul dan terbuka. Karenanya rasa terima kasih disampaikan kepada Prof. Dr. Masnun Tahir, M.Ag, selaku Rektor UIN Mataram, yang memberikan semangat dalam penyelesaian penulisan buku ini. Khususnya kepada Dr. H. Lukman Hakim, M.Pd selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama UIN Mataram di mana tempat penulis mengabdikan dalam menyalurkan ilmu yang penulis peroleh. Dan seluruh Dosen

lingkup Civitas Akademika UIN Mataram yang telah bersedia meluangkan waktu untuk berdiskusi terkait penelitian ini. Ucapan terima kasih yang tidak kalah pentingnya kepada istri tercinta yang selalu memberikan motivasi dan dukungan moril yang telah mendorong penulis berkarya, dan kepada semua pihak yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu, ungkapan rasa terima kasih juga penulis haturkan kepada mereka orang-orang yang berjasa dalam selesainya disertasi ini baik secara langsung ataupun tidak langsung.

Hanya harapan do'a, semoga Allah Swt. memberikan balasan yang berlimpah kepada semua pihak yang telah berjasa membantu penulis dalam menyelesaikan buku ini. Akhirnya dengan segala keterbatasan dan kekurangan penulis, maka kontribusi dan saran konstruktif sangat penulis harapkan guna memperkaya kualitas dan kelengkapan buku ini. Semoga karya kecil ini bermanfaat bagi penulis, akademisi dan para pecinta ilmu tafsir dan al-Qur'an pada umumnya.

Mataram, Juni 2022
Penulis,

Abdul Rasyid Ridho

DAFTAR ISI

PRAKATA	iii
DAFTAR ISI	vii
BAGIAN PERTAMA PENDAHULUAN	1
BAGIAN KEDUA DISKURSUS SINONIMITAS DAN ASINONIMITAS	27
A._Definisi Sinonimitas	27
B._Sebab-sebab Munculnya Sinonimitas	42
1. Dialek (<i>al-lahjah</i>)	43
2. Ragam (<i>al-Nau'iyah</i>)	45
3. Laras (<i>al-majal</i>)	46
C._Perspektif Ulama Terhadap Sinonimitas dan Asinonimitas	52
1. Ulama yang Menerima Adanya Sinonimitas	52
2. Ulama yang Menolak Adanya Sinonimitas	59
BAGIAN KETIGA PERSPEKTIF MUHAMMAD SYAHRUR TERHADAP TEORI ASINONIMITAS	69
A._Setting Sosio-Historis Muhammad Syahrur dan Karir Akademiknya	69
1. Biografi Muhammad Syahrur	69
2. Karir Akademik Muhammad Syahrur	71
3. Karya-Karya Muhammad Syahrur	74

B._Evolusi Dan Posisi Pemikiran Muhammad Syahrur _____	78
1. Evolusi Pemikiran Muhammad Syahrur _____	78
2. Posisi Pemikiran Muhammad Syahrur _____	84
C._Hakikat dan Metodologi Pemikiran Tafsir Muhammad Syahrur _____	89
1. Hakikat Tafsir Muhammad Syahrur _____	89
2. Metodologi Tafsir Muhammad Syahrur _____	96
D._Dasar Munculnya Teori Asinonimitas Muhammad Syahrur _____	107
E._Perspektif Muhammad Syahrur Terhadap Teori Asinonimitas _____	124

BAGIAN KEEMPAT APLIKASI TEORI ASINONIMITAS MUHAMMAD SYAHRŪR ANTARA LAFAZ KITĀBAH DENGAN FARĪDAH, DAN INZĀL DENGAN TANZIL DALAM AL-QUR’AN _____ 127

A._Aplikasi Lafaz Kitabah dengan Lafaz Faridah _____	129
1. Lafaz <i>Kitabah</i> _____	129
2. Lafaz <i>Farīdah</i> _____	143
B._Aplikasi Lafaz Inzal dengan Lafaz Tanzil _____	162
1. Makna Inzal dan Tanzil di luar kasus pewahyuan Al-Qur’an _____	170
2. Makna Inzal dan Tanzil dalam kasus pewahyuan Al-Qur’an _____	180

C._Implikasi Teori Asinonimitas Muhammad Syahrur Terhadap Penafsiran Al-Qur'an _____	197
BAB KELIMA PENUTUP _____	205
DAFTAR PUSTAKA _____	213
INDEKS _____	227
TENTANG PENULIS _____	229

BAGIAN PERTAMA

PENDAHULUAN

Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk yang memuat ajaran moral universal bagi umat manusia sepanjang zaman. Karena posisinya sebagai kitab petunjuk,¹ maka Al-Qur'an diyakini tidak akan pernah lekang dan lapuk dimakan zaman. Sehingga metodologi tafsir dan studi terhadap Al-Qur'an harus selalu mengalami perkembangan yang sangat signifikan, bersamaan dengan akselerasi perkembangan sosial, budaya, politik dan peradaban manusia.²Akan tetapi pada kenyataannya sekarang, teks Al-Qur'an sering kali dipahami secara parsial dan ideologis yang menyebabkan seolah menjadi teks yang mati dan tidak lagi relevan dengan perkembangan zaman.³

¹Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia:

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ۚ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۗ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ۗ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ
“(Beberapa hari yang ditentukan itu ialah) bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) Al Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang bathil). (al-Baqarah/2:185).

²Abdul Mustaqim, *Studi Al-Qur'an Kontemporer; Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2002, hlm. 8.

³Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: PT. LKiS Printing Cemerlang, 2011, hlm. V.

Dalam tradisi keilmuan Islam klasik tafsir Al-Qur'an dianggap bukan sebagai "ilmu yang sudah benar-benar matang" yang tampak gosong dan tidak memerlukan penghangatan dengan cara dimasak atau dikaji kembali (*Nadaja Wa Ikhtaraqa*).⁴Inilah yang menyebabkan keilmuan menjadi stagnan dan statis. Sehingga secara mendasar Muhammad Syahrūr mengatakan ini suatu hal yang fundamentalis dan tradisional ekstrem, yang telah membuat banyak kekeliruan, yaitu mengubah pesan Islam yang universal menjadi sempit, bersifat domestik, seakan hanya diproyeksikan hanya untuk kaum muslim belaka.⁵

Hal ini berbeda dengan apa yang diistilahkan oleh Thomas S. Khun sebagai "*Shifting Paradigm*" yaitu setiap ilmu pengetahuan, baik itu sosial, humaniora dan bahkan ilmu agama dalam penggal waktu tertentu pasti akan mengalami perubahan dan pergeseran ide, sebab konstruksi teori ilmu pengetahuan adalah produk zaman tertentu dan tidak secara universal berlaku dan cocok untuk zaman berikutnya.⁶

Keunikan dan keistimewaan Al-Qur'an baik dari segi keorsinalitasnya yang tetap terpelihara, keindahan-keindahan sastra yang memiliki cita rasa yang tinggi dan

⁴Yusron, dkk, *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*, cet. 1, Yogyakarta: Teras, 2006, hlm. 3.

⁵Muhammah Syahrūr, *Islām dan Imān; Aturan-aturan Pokok* ini adalah terjemahan dari *al-Islām wa al-Imān; Manzūmah al-Qiyām* oleh M. Zaid Su'di, cet. 1, Yogyakarta: Jendela, 2002, hlm. XVII.

⁶Yusron, dkk, *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*, hlm. 2.

sempurna, bacaannya merupakan ibadah,⁷ kandungannya yang menyimpan isyarat ilmiah, kisah-kisah futuristiknya serta kekayaan maknanya yang tidak akan pernah habis,⁸ hal inilah yang menjadikan pergeseran dalam bidang tafsir yang senantiasa berkembang dari masa ke masa, relevan dengan situasi dan kondisi (*shālihun likulli zamān wa makān*). Karena itu, di era modern- Kontemporer dewasa ini, Al-Qur'an harus ditafsirkan sesuai dengan tuntutan zaman.⁹

Dengan kemukjizatan di tengah peradaban Arab, Al-Qur'an mampu bahkan mengalahkan teks-teks Arab sebelumnya. Sehingga wajar ketika Rasulullah SAW.pertama kali membacakannya kepada masyarakat Arab, dengan nada yang sangat terkejut mereka sambil berkata” *Alangkah indah bacaannya, ini bukanlah sebuah*

⁷Kaitannya dengan keutamaan Al-Qur'an sebagai ibadah terdapat dalam hadits Rasul:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- « مَنْ قَرَأَ حَرْفًا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَلَهُ بِهِ حَسَنَةٌ وَالْحَسَنَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا لَا أُقُولُ الْم حَرْفٌ وَلَكِنْ أَلِفٌ حَرْفٌ وَلَا مٌ حَرْفٌ وَمِيمٌ حَرْفٌ. »

“Abdullah bin Mas'ud *radhiyallahu 'anhu* berkata: “Rasulullah *shallallahu 'alaihi wasallam* bersabda: “*Siapa yang membaca satu huruf dari Al-Qur'an maka baginya satu kebaikan dengan bacaan tersebut, satu kebaikan dilipatkan menjadi 10 kebaikan semisalnya dan aku tidak mengatakan الم satu huruf akan tetapi Alif satu huruf, Laam satu huruf dan Miim satu huruf.*” (HR. Tirmidzi dan dishahihkan di dalam kitab Shahih Al-Jami', no. 6469).

⁸Moh. Chadzing Charisma, *Tiga Aspek Kemukjizatan Al-Qur'an*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1991, hlm. 46.

⁹Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur'an: Qirā'ah Mu'āshirah*, Damaskus: Āhali li an-Nasyr wa at-Tawzī', 1992, hlm. 33.

bacaan yang dibuat oleh manusia".¹⁰Sampai para penyembah berhala pun merasa terharu melihat susunan liriknya dan mereka merasa tidak mampu untuk menciptakan yang serupa dengan Al-Qur'an.¹¹

Oleh sebab itu, kajian Al-Qur'an merupakan menu utama para sarjana intelektual muslim dari klasik sampai moderen, seperti Fazlur Rahman, Muhammad Syahrūr, Muhammad Arkoun, Hassan Hanafi, Asghar Ali Engineer, Nasr Hamid Abu Zaid¹² dan para sarjana non muslim seperti Richard Bell, Arthur Jeffrey, John Wansbrough, Ignaz Goldziher, Andrew Rippin,¹³ itu dilakukan sejak Al-Qur'an diturunkan telah banyak memberikan kontribusi terhadap peradaban dan kebudayaan umat Islam yaitu hampir 14 abad lebih.¹⁴

Dari hal inilah muncul kegairahan (*ghīrah*) di kalangan generasi Islam yang akan mengkaji dan menafsirkan Al-Qur'an dengan format dan pendekatan yang agak berbeda yaitu dengan menggabungkan pendekatan dan metodologi kaum orientalis dengan

¹⁰Aisyah 'Abdurrahmān Bint-Syaṭī', *al-Ijāz al-Bayāni li al-Qur'an; Wa masā'ilu ibn al-Azraq*, juz 1, Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1987, hlm. 40.

¹¹M.M. al- A'zami, *Sejarah, Teks al-Qur'an; Dari Wahyu Sampai Kompilasi*, cet. 1, Jakarta: Gema Insani, 2005, hlm. 4.

¹²Abdul Mustaqīm, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, hlm. 4.

¹³Hasan Hanafi, *Oksidentalisme; Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat*, Cet. 1, Jakarta: Paramadina, 2000, hlm. 27.

¹⁴Taufiq Adnan Kamal, *Rekonsruksi Sejarah Al-Qur'an*, Yogyakarta: Forum Kajian Budaya dan Agama (FKBA), 2001, hlm. 2.

metodologi kaum muslimin sendiri.¹⁵ Di antara salah satu pengkajian Al-Qur'an yang bertumpu pada analisis linguistik yang merupakan warisan atau tradisi ulama-ulama terdahulu, seperti karya Abu Muslim al-Asfahānī “*Mufaradāt li Gharibi al-Qur'an*” yang menjadi standar rujukan analisis leksikal al-Qur'an.¹⁶

Kemudian analisis linguistik ini terus mengalami akselerasi pertumbuhan yang sangat pesat sejak pasca 1 Hijriyah, dibuktikan dengan beberapa karya tafsir yang dapat dipublikasikan seperti, Abu 'Ubaidah yang menekankan pada *majāz Al-Qur'an*, Ibnu Qayyim al-Jauziyah pada *Aqsāmu al-Qur'an*¹⁷ dan al-Zamakhshari pada *Balāghah* di dalam Tafsirnya *al-Kasysyaf* dan buku *al-fāiq fī Gharīb al- Hadīts* yang dianggap memiliki lafaz-lafaz yang dianggap *Gharīb* atau asing.¹⁸

Walaupun begitu banyak para ulama yang memberikan kontribusi yang besar terhadap analisis linguistik filologis dalam merespon Al-Qur'an, akan tetapi tidak menutup kemungkinan penafsiran bisa diprediksikan akan mengalami “pengeringan makna Al-Qur'an” yang

¹⁵M. Arkoun, *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an*, Terj. Machasin, Jakarta: INIS, 1997, hlm. 37.

¹⁶Aan Radiana dan Abdul Munir, *Analisi Linguistik dalam Penafsiran Al-Qur'an*, Studi-studi Islam al-Hikmah, 1996, hlm. 13.

¹⁷J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern*, terj. Harussalim dan Hidayatullah, Cct. 1, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997, hlm. 90.

¹⁸Moh. Matsna HS., *Orientasi Semantik al-Zamaksyari: Kajian Makna Ayat-ayat Ahkam*, Jakarta: Anglo Media, 2006, hlm. 17.

bedampak pada pemahaman Al-Qur'an yang kurang utuh dan parsial karena belum mencerminkan suatu kesatuan yang utuh dan terpadu.¹⁹Oleh karena itu, untuk mengantisipasi terjadinya hal seperti itu, maka muncul para mufasir seperti Amin al-Khūfī (w. 1996 M.) dengan mengembangkan analisis linguistik tersebut dengan disertakan orientasi kontekstual.²⁰

Salah satu karya Amin al-Khūfī yaitu “*Manāhij al-Tajdīd*” banyak memberikan kontribusi berupa solusi terhadap pemecahan problem antara filologi dan edifikasi makna dalam penafsiran. Kemudian teori-teori penafsiran ini dikembangkan oleh murid-muridnya, seperti Bint al-Syāṭī', Muhammad Ahmad Khalafullah, Nasr Hamid Abu Zayd dengan menggunakan corak penafsiran yang bermazahab sastra (*al-tafsīr al-Adabī*).²¹ Hal inilah yang dilakukan oleh para mufassir dan intelektual muslim untuk mempertahankan makna kandungan Al-Qur'an supaya tidak terjadi pengeringan makna dan pemahaman yang tidak utuh.

Selanjutnya, untuk memperkuat dan mempertahankan bahwa Al-Qur'an tidak akan mengalami pengeringan makna dan pemahaman yang tidak utuh, maka

¹⁹M. Amin Abdullah, *Studi Agama; Normativitas atau Historisitas*, Cet. 1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, hlm. 139.

²⁰Bint al-Syāṭī', *Tafsir Bint al-Syāṭī'*, terj. Muzakkir Abdusalam, cet. 1, Bandung: Mizan, 1996, hlm. 30.

²¹Amin al-Khūfī dan Nasr Hamīd Abū Zayd, *Metode Tafsir Sastra*, terj. Khoiron Nahdiyyin, Cet. 1, Yogyakarta: Adab Press, 2004, hlm. 6.

perlu dilakukan perenovasian bangunan tafsir. Maka Muhammad Syahrūr salah seorang intelektual muslim yang beraliran reformis-moderat.²² Aliran ini menjadi sintesa kreatif dari dua aliran yang saling bertentangan yaitu aliran tradisional-konservatif yang cenderung anti kemodernan atau bersikap tekstualis-literalis dan aliran progresif yang cenderung sekuler dan kebarat-baratan. Justru aliran reformis-moderat ini mengajak umat Islam untuk kembali kepada Al-Qur'an dan menerima modernitas sejauh ia membawa kemashlahatan bagi umat dan berorientasi ke depan.

Muhammad Syahrūr dalam karya monumentalnya yaitu *“al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āshirah”* terdapat bangunan metodologi yang dijelaskan oleh Ja’far Dikk al-Bab dalam muqaddimahnya. Bahwa Muhammad Syahrūr telah menyusun pendekatan historis ilmiah yang disarikan atau diadopsi dari perspektif aliran linguistik Abu Alī al-Fārisī. Teori linguistik ini merupakan perpaduan antara Ibnu Jinni dalam *al-Khashāish* dan al-Jurjani dalam *Dalā’il al-I’jāz*.²³

Lebih lanjut, Ja’far memaparkan dasar-dasar bangunan metodologi historis ilmiah Syahrūr sebagai berikut:²⁴

²²Abdul Mustaqīm, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*,...hlm. 113.

²³Mahir al-Munajjad, *Membongkar Ideologi Tafsir Al-Qur’an Kontemporer*, Cet. 1, Yogyakarta: Elsaq Press, 2008, hlm. 65.

²⁴Mahir al-Munajjad, *Membongkar Ideologi Tafsir Al-Qur’an Kontemporer*...hlm. 66.

1. Relasi yang erat antara ucapan, pikiran, dan fungsi komunikasi yang berawal sejak tumbuhnya bahasa manusia.
2. Pikiran manusia berkembang secara bertahap menuju kesempurnaan, dan proses perkembangannya berawal dari objek material konkrit menuju yang abstrak murni. Demikian pula tata bahasa yang berkembang secara bersamaan dengan perkembangan bahasa tersebut.
3. Penolakan terhadap sinonimitas (*tarāduf*),²⁵ dan bahkan satu kata memiliki banyak makna (*multiple meanings*).
4. Sistem bahasa terbentuk secara menyeluruh dan terbentuknya level struktur bahasa di dalamnya

²⁵Dalam kajian linguistik, paling tidak ada dua aliran utama. *Pertama*, aliran yang mengakui adanya sinonimitas dan yang *kedua* adalah aliran yang tidak mengakui adanya sinonimitas. Syahrūr termasuk dalam aliran yang kedua. Ada tidaknya sinonim ini biasanya berkaitan dengan masalah relasi makna. Mazhab anti sinonim/ asinonimitas berpendapat bahwa tidak ada kesamaan makna secara seratu persen antara satu ujaran dengan ujaran yang lain. Kalaupun ada kesamaan makna antara satu dengan yang lainnya maka sesungguhnya makna yang kedua kata itu tidak akan sama persis. Hal ini disebabkan oleh faktor waktu, tempat dan wilayah, faktor keformalan, social, nuansa makna dan sebagainya. Uraian argumentatif bisa dibaca lebih lanjut pada Abū Hilāl al-Askārī, *al-Furūq Fi al-Lughāh*, Beirut: Dār al-‘afāk al-‘adikah, 1973, hlm. 13-19. Lihat pula Abdul Chair, *Linguistik Umum*, cet. 2, Jakarta: Rineka Cipta, 2003, hlm. 2997-2999.

menyebabkan adanya pengaruh timbal balik antara sistem bahasa dan strukturnya.

5. Memperhatikan sistem bahasa yang umum dan yang mutlak, namun tidak mengabaikan adanya pengecualian.

Muhammad Syahrūr menggunakan pendekatan linguistik-strukturalis untuk memahami kandungan Al-Qur'an. Hal ini dilakukan dengan melibatkan telaah sinkronik²⁶-diakronik²⁷, menggunakan analisis hubungan sintagmatik²⁸ dan paradigmatic²⁹. Sebagaimana yang

²⁶ *Singkronik* berarti penjabaran, pemaduan, penyesuaian, sinkron. Lihat Pius Partanto dan M. Dahlan al-Barri, *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Arkola, 2001, hlm. 716.

²⁷ *Diakronik* merupakan suatu istilah yang berarti berdasarkan sejarah; bersifat sejarah bahasa. Lihat Pius Partanto dan M. Dahlan al-Barri, *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Arkola, 2001, hlm. 114.

²⁸ Analisis *Sintagmatis* adalah analisis yang mencoba menghubungkan antara satu kata dengan kata lain, baik di depan atau dibelakangnya, dalam satu susunan kalimat. Dengan kata lain, hubungan sintagmatis adalah hubungan antar unsur yang tersusun dalam kombinasi. Sebagai contoh, kata “makan” yang dirangkai dengan kata-kata saya dan pisang. Jika kata-katanya dibalik, misalnya menjadi pisang makan saya, maka hal itu tentu tidak dapat dipahami. Lihat Muhammad Ali Al-Khūlli, *Diictionari of Theoretical Linguistics; English Arabic*, Riyad: Librairie Duliban, 1982, hlm. 280. Lihat pula Jean Piaget, *Strukturalisme*, Jakarta: Yayasan Obor, 1995, hlm. IX.

²⁹ Analisis *paradigmatik* ialah hubungan sebagian kata yang tidak kita pilih untuk diucapkan, dengan kata-kata yang kita ucapkan. Kata yang tidak dipilih itu memiliki hubungan asosiatif dengan kata yang tidak diucapkan dan bias menggantikan kedudukannya dalam suatu konteks. Dalam artian kata-kata

ditulis oleh Abdul Mustaqīm dalam buku Epistemologi Tafsir Kontemporer.

Kaitanya dengan hal ini, maka Syahrūr sepakat dengan pemikiran Ibnu Fāris yang mengatakan bahwa di dalam bahasa Arab tidak terdapat sinonimitas (*murādif*).³⁰ Setiap kata memiliki kekhususan makna tersendiri. Bahkan boleh jadi bisa memiliki lebih dari satu potensi makna. Karena faktor utama yang bisa menentukan potensi makna yang lebih tepat yaitu konteks kalimat (*siyāq al-kalām*) dalam suatu teks. Inilah yang kemudian disebut dengan istilah hubungan sintagmatis.

Ketika Al-Qur'an menggunakan sebuah kata, kata tersebut tidak dapat diganti dengan kata yang lain yang dianggap sebagai sinonimitas (*murādif*) kata pertama.

yang tidak dipillih itu masih memiliki persentuhan makna.
Lihat Sahiron Syamsudin, *Pembacaan Muhammad Syahrūr terhadap beberapa ayat gender*, makalah diskusi, hlm.5.

³⁰ Abdul Mustaqīm, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*,... hlm. 78.

Sebagai contoh kata *qasata*³¹ dan *'adala*³² yang sama-sama bermakna adil jika dipandang secara sekilas. Akan tetapi jika diperhatikan lebih dalam dari hasil renungan dan pemikiran para mufassir sebagaimana yang terdapat pada surat An-nisa' ayat 3 tentang poligami akan memberikan penjelasan yang melarang menghimpun dalam saat yang sama lebih dari empat orang istri bagi seorang pria dengan tujuan, penempatan serta makna yang berbeda di antara dua kata ini.³³

³¹Dalam bahasa arab *qasata* adalah sebuah terma dasar yang memiliki satu bentuk tetapi memiliki dua pengertian yang saling bertolak belakang. Arti pertamanya adalah “keadilan dan pertolongan,” seperti dalam firman-Nya “Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berbuat adil (*al-muqsiṭīn*)” [al-Ma’idah: 42; al-Hujurāt: 9; al-Mumtahanah:8]. Sedangkan arti keduanya adalah kezaliman dan penindasan, seperti dalm firman-Nya” Adapun orang-orang yang menyimpang dari kebenaran (*al-qāsiṭūna*), maka mereka menjadi kayu api neraka jahannam”. [al-Jin:14]. Lihat Muhammad Syahrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2012, hlm. 236.

³²Kemudian terma *'adala* memiliki arti kelurusan/kesejajaran. Meskipun demikian terdapat perbedaan nuansa makna antara *qist* dan *'adl*. Kata *qist* menyiratkan hubungan dari satu pihak saja, sedangkan kata *'adl* menyiratkan hubungan timbal balik antara dua pihak. Lihat Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2012, hal.236.

³³Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'ān*, cet. Ke XVII, Bandung: Mizan Media Utama (MMU), 2007, hlm. 199.

Demikian pula kata *zanb*³⁴ dan *sayyi'ah*³⁵, kata *Khālid* dan *Bāq* dalam Al-Qur'an. Firman Allah:

مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ ۖ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ ۗ وَلَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا
كَانُوا يَعْمَلُونَ

“Apa yang di sisimu akan lenyap, dan apa yang ada di sisi Allah adalah kekal”. (an-Nahl:96)

وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنَّ مَتَّ فَهُمْ الْخُلْدُونَ

“Kami tidak menjadikan hidup abadi bagi seorang manusiapun sebelum kamu (Muhammad); Maka Jikalau kamu mati, Apakah mereka akan kekal?” (al- Anbiya':34).

Adanya kata-kata di dalam Al-Qur'an yang di terjemahkan dengan arti yang sama. Setelah itu perlu

³⁴Kata *zanb* mempunyai dua arti yang bersamaan; pekerjaan yang menngandung maksiat dan mempunyai akibat. Oleh sebab itu ketika seseorang melakukan sesuatu yang diharamkan oleh Allah Swt, maka sesungguhnya ia telah melanggar salah satu perintah Allah. Sehingga dari pelanggaran itu menimbulkan dosa (*zanb*). Lihat Muhammad Syahrūr, *Islām dan Imān*, Jogjakarta: Jendela, 2002, hlm.292-293.

³⁵Adapun kata *sayyi'ah* termasuk dalam bab *al-qabih* (perangai buruk). Seseorang yang berperilaku buruk pada hakikatnya itu sebuah kejelekan yang diperbuatnya. Karena itu kejelekan disebut *sayyi'ah*. Kemudian Dari sini kita bisa memahami bahwa antara *zanb* dan *sayyi'ah* terdapat keterkaitan antara keduanya, namun *zanb* kadang tanpa *sayyi'ah*, sedangkan *sayyi'ah* tidak bias tanpa *zanb*. Lihat Muhammad Syahrūr, *Islam dan Iman*, Jogjakarta: Jendela, 2002, hlm.292-293.

adanya pengkajian sejauh mana kata-kata yang berbeda tersebut memiliki persamaan dan perbedaan maknanya.

Pertanyaannya kemudian, tepatkah penerjemahan kata-kata di atas dengan kata yang sama? Oleh sebab itu perlu dikritisi kembali dan dikaji secara detail, karena kalau kata-kata di atas dibiarkan apa adanya tanpa penjelasan yang mendalam, maka dikhawatirkan akan dipahami secara keliru oleh orang-orang yang mengkaji dan mempelajari isi kandungan Al-Qur'an hanya dengan Al-Qur'an terjemahan bahasa Indonesia bukan dibaca dan dipelajari dari kita-kitab tafsir sehingga dapat menyesatkan.

Seperti contoh di atas, apabila kata *khālid* dan *baqā* hanya diterjemahkan dengan arti kekal, maka akan muncul pemahaman bahwa kedua kata tersebut memiliki makna yang sama tanpa perbedaan sedikitpun dan dapat saling mengganti dalam suatu konteks. Padahal kalau dikaji secara mendalam, maka kata-kata itu memiliki makna yang spesifik. Kata *khālid* biasanya digunakan pada konteks atau kondisi yang kekekalannya akan berakhir, sedangkan kata *baqā* dimaknai sebagai kekekalan yang tidak berakhir.³⁶

Oleh sebab itu, sekiranya kedua kata tersebut dimaknai sama, maka akan muncul pemahaman bahwa,

³⁶Hilal Al-Asykarī, *Al-Furqān Al-Lughawiyah*, Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyah, t.t., hlm. 95.

antara kekekalan makhluk dengan kekekalan Allah sama. Akan tetapi jika ditinjau dari sisi pemahaman akidah antara sifat makhluk dengan sifat Allah berbeda, karena Allah memiliki sifat yang berbeda dengan makhluk dan tidak ada yang sama baik wujud maupun sifatnya.

Bagaimanapun juga sekiranya dipaksakan mengganti kata-kata tersebut di atas dengan kata lain yang artinya sama, maka akan terjadi kerancuan dalam susunan bahasa dan makna, karena kemungkinan besar masing-masing kata di atas memiliki maksud tertentu sebagaimana dikendaki oleh Allah SWT.

Lebih lanjut kaitannya dengan lafaz-lafaz yang maknanya tampak sinonim ini, dari dulu terjadi polemik yang berkepanjangan para ulama ahli bahasa. Ada yang sepakat dengan adanya sinonimitas, seperti Abu Mushal al-A'rabi dalam kitabnya *al-Nawādir* dan Ibnu al-Sakīt (W. 244 H) dalam karyanya *al-Alfāz*, sementara ulama yang menolak adanya sinonimitas yaitu Abu Manşūr al-Şa'ālibī, Abu Hilāl al-Askarī, mereka adalah para ulama yang hidup pada abad ke 4 H.³⁷Kemudian Syahrūr juga termasuk yang menolak adanya sinonimitas dan sebagai penggagas teori asinonimitas.

Dengan teori asinonimitas ini mampu menampakkan kemukjizatan dan keistimewaan yang tersirat di balik ujaran lafaz-lafaz yang digunakan dalam

³⁷ Aisyah 'Abdurrahman Binti al-Syaṭi', *al-I'jāz al-Bayānī*... hlm. 213.

Al-Qur'an, seperti dalam hal menafsirkan Al-Qur'an, akan Nampak terjadinya keluasan makna “*field meaning*”, dari hal ini pula akan ditemukan batasan-batasan maknanya, sehingga dengan pembatasan makna tersebut, sebuah kata tidak bisa digunakan di sembarangan tempat.

Di antara tema besar dari pengapliaksian teori Asinonimitas yang akan penulis uraikan dalam karya tulis ini, seperti perbedaan *kitābah* dengan *farīdah*, dan *inzāl* dengan *tanzīl* yang terdapat di beberapa surat dalam Al-Qur'an yang memiliki kandungan makna yang luas dan berbeda-beda sesuai dengan penempatan dan tujuan Allah kaitannya dengan ayat tersebut. Sebagai contoh ayat yang berkaitan dengan kewajiban berpuasa pada bulan ramadhan dan kewajiban berhaji³⁸.

Dari dua ayat inimenjelaskan suatu ketentuan dari Allah Swt berupa perintah kewajiban di dalam pelaksanaan

³⁸Firman Allah swt: Q.S, al-Baqarah/2:183 dan 197.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ
“*Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa,*(al-Baqarah/2:183).

الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَةٌ ۖ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ۗ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ ۗ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ

“(Musim) haji adalah beberapa bulan yang dimaklumi, Barangsiapa yang menetapkan niatnya dalam bulan itu akan mengerjakan haji, Maka tidak boleh rafats, berbuat Fasik dan berbantah-bantahan di dalam masa mengerjakan haji” (al-Baqarah/2: 197).

puasa dan haji. Namun ketika melihat konteks ke dua ayat tersebut, Allah Swt. menggunakan lafaz yang berbeda di dalam penyampaian terkait kewajiban atas perintahNya. Dalam ayat tentang puasa Allah Swt. menggunakan lafaz *kitābah* dalam menunjukan suatu kewajiban, sementara terkait dengan perintah kewajiban haji- Allah Swt. menggunakan lafaz *farīdah*. Dari hal inilah dibutuhkan suatu analisis untuk mengungkap di antara rahasia dibalik penggunaan lafaz *kitābah* di suatu ayat terkait ketentuan kewajiban suatu perintah dan lafaz *farīdah* pada ketentuan kewajiban yang lain.

Begitu pula dalam penggunaan lafaz *inzāl* secara umum memberikan pemahaman proses turunnya Al-Qur'an sekaligus (30 juz) ke langit dunia. Sementara *tanzīl* yaitu turunnya Al-Qur'an secara bertahap ke bumi di mana tempat Nabi Muhammad Saw. melakukan segala aktivitas kehidupan.³⁹ Pemahaman yang demikian sudah berlaku sejak lama dan terbukti banyaknya karya Ulum Al-Qur'an yang cenderung menggunakan penjelasan seperti itu. Namun Syahrūr menawarkan pemahaman lain yang agak berbeda dengan pemahaman sebelumnya yang sulit dijangkau oleh logika berfikir masyarakat kontemporer. Karena itu menurut Syahrūr perlu adanya pemahaman baru

³⁹Manna' Khafil Al-Qattān. *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'ān*, diterjemahkan oleh Mudzakir AS. Dari judul *Mabāhis fī 'Ulumil Qur'ān*. Bogor: Litera AntarNusa, 2011, hlm. 95.

mengenai konsep pewahyuan Al-Qur'an yang lebih rasional.

Berangkat dari hal-hal inilah penulis merasa tertarik mengangkat tema tersebut. Penulis ingin meneliti lebih dalam teori Asinonimitas yang ditawarkan oleh Syahrūr dengan pengaplikasian lafaz *kitābah* dengan *farīdah*, dan *inzāl* dengan *anzāl* yang berasumsi bahwa dengan penerapan teori ini akan memberikan nuansa baru dengan pemaknaan Al-Qur'an yang lebih dalam. Kaitannya dengan hal penafsiran, dengan teori ini pula menunjukkan bahwa Al-Qur'an bersifat *tauqīfi*. Di mana setiap lafaz yang dipilih oleh Allah SWT. Dengan sangat tepat dan sempurna. Sehingga ketika suatu lafaz diganti penempatannya dengan lafaz yang lain yang dianggap serupa dalam maknanya, maka lafaz tersebut akan kehilangan efektivitasnya, penekanannya, keindahannya, ketetapannya dan bahkan esensinya.⁴⁰ Hal ini pulalah yang membuktikan kemukjizatan Al-Qur'an yang tidak ada seorang pun yang dapat membuat serupa dengan Al-Qur'an.

Dengan memperhatikan uraian latar belakang masalah di atas, agar lebih fokus dan spesifik pembahasannya serta tidak melebar, maka yang menjadi pokok permasalahan dalam buku ini adalah: Bagaimana pandangan Muhammad Syahrūr tentang teori

⁴⁰H. M. Yusron, *Mengenal Pemikiran Binti al-Syaṭi...* hlm. 227.

Asinonimitas dan aplikasinya dalam Al-Qur'an, serta bagaimana bentuk implikasi penerapan teori Asinonimitas terhadap penafsiran Al-Qur'an?

Kaitannya dengan pokok permasalahan yang penulis angkat dalam buku ini yaitu tentang teori Asinonimitas Muhammad Syahrūr, sehingga untuk mempermudah penulis di dalam menyelesaikan rumusan masalah, maka diperlukan suatu kerangka teori.

Kerangka teori ini, penulis akan menggunakan teori pemikiran Muhammad Syahrūr. Dalam menafsirkan kitab suci Al-Qur'an, Syahrūr bersandar kepada metode semantik⁴¹ Abū'Alī Al-Fārisī yang bisa didapatkan dalam khazanah pemikiran Ibn Jinnī dan 'Abd Al-Qāhir Al-Jurjāfī. Di samping itu pula, dia juga menggunakan pendekatan ilmu linguistik strukturalis dengan analisis sintagmatis-paradigmatis sebagai pisau analisis.⁴²

⁴¹Semantik merupakan bagian dari tata bahasa yang menyelidiki tentang tata makna atau arti kata-kata dan bentuk linguistik (kebahasaan), fungsinya sebagai symbol dan peran yang dimainkan dalam hubungannya dengan kata-kata lain dan tindakan manusia. Lihat Pius A Partanto dan M. Dahlan Al-Barri, *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Arkola, 2001, hlm.707.

⁴²M. Aunul Abied Shah *et al.* *Islam Garda Depan Mosaic Pemikiran Islam Timur Tengah*, Bandung: Mizan, 2001, hal.241. lihat juga Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Jogjakarta: LKiS Group, 2011, hlm. 6.

Dalam masalah sinonimitas maka pendapat Cruse⁴³ memberikan telaah *kemutarādifan* dengan acuan kata-kata yang memiliki semantik yang lebih menonjol daripada perbedaannya. Cruse membagi sinonim atas:

1. Sinonim mutlak (*absolute synonymy*),
2. Sinonim proposional (*propositional synonymy*),
3. Sinonim menyepi (*near synonymy*).⁴⁴

Di samping teori semantik Barat, ada juga teori semantik Arab yang banyak dijadikan rujukan yang ditulis oleh ‘Umar dalam bukunya *Ilm al- Dilālāh* yang membagi kalam menjadi tiga bagian.⁴⁵

1. *Al-Mutabāyin* yaitu satu kata yang mengandung satu makna saja, dan inilah yang paling banyak dalam suatu bahasa.
2. *Al-Musyarak al-Lafzi* yaitu suatu kata yang mengandung banyak makna.
3. *Al- Mutarādif* yaitu kata yang banyak akan tetapi mengandung satu makna yang sama.

Adapun sebagai contoh *mutarādif* kata menurut Ibnu Farīs dalam bukunya *al- Shāhibi*, menurutnya banyak

⁴³D. Alan Cruse, *Meaning in Language ‘An Introduction to Semantics and Pragmatics*, Oxford: Oxford University, 2004, hlm. 156.

⁴⁴Cruse, *Meaning in Language*, New York: Oxford University, 2000, hlm. 156-161.

⁴⁵Muhammad Yusuf, *Relasi Tanda Bahasa dan Makna Dalam Bahasa Arab; Kajian atas Pemikiran Ibn Farīs dalam al-Shāhibi, Desertasi*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2008, hlm.18.

ditemukan satu benda disebut dengan berbagai macam nama, seperti السيف (*al-Saif*), المهند (*al-Muhannad*), الحسام (*al-Husām*), namun menurutnya mengenai hal tersebut ialah bahwa namanya adalah satu yaitu *al-Saif*. Sedangkan penyebutan yang lainnya adalah sifat-sifat saja. Perlu diketahui juga bahwa, setiap masing-masing sifat memiliki makna masing-masing yang berlainan maknanya.

Sementara memang ada beberapa orang yang menganggap bahwa kata-kata tersebut memiliki makna yang sama, serta menolak pendapat di atas, serta berkeyakinan bahwa kata-kata itu yang walaupun terlihat berbeda akan tetapi kembali atau merujuk kepada makna yang sama. Seperti *saif*. ‘*adhab* (yang tajam) dan *husām*.

Sedangkan sebagian yang lain mengatakan bahwa tidak ada perbedaan antara satu benda dengan sifat-sifatnya walaupun memang maknanya saling berbeda satu dengan yang lainnya. Seperti kata *qa’ada*, *jalasa*, *raqada*, *nāma*. ‘Abi ‘Ali al-Abbās Ahmad bin Yahyā Tsa’lab yang merupakan guru Ibn Fārīs menolak pendapat yang kedua itu, karena baginya pada kata *qa’ada* terdapat makna yang tidak dimiliki oleh kata *jalasa*, demikian juga dalam kata yang lainnya.⁴⁶

Demikian itu Ibn Fārīs merupakan seorang linguis yang telah berhasil untuk mewujudkan tujuan dari

⁴⁶Ibn Fārīs, *al-Shāhibī tahqīq al-Sayyid Ahmad Shaqar*, Kairo: ‘Isā al-Bābī al-Halbiwa Syurakāuh, t.t, hlm. 97-98.

penyusunan kitabnya yaitu al-Shāhibī. Karena di dalamnya telah tercakup berbagai macam pembahasan yang sangat penting diketahui oleh para peminat kajian kebahasaan sehingga nantinya dapat digunakan untuk memahami Al-Qur'an dan Hadīts.

Demikian pula kerangka teori pemikiran Syahrur dengan pendekatan *linguistik* (kebahasaan) sebagaimana yang telah diterapkan oleh gurunya Ibn Farīs, bahwa ternyata bahasa Arab mempunyai karakter struktur bahasa, di mana setiap kata memiliki arti dan pemahaman yang berbeda satu sama lain.

Oleh sebab itu, penulis pada tesis ini akan menerangkan secara komprehensif bagaimana teori Asinonimitas Muhammad Syahrūr mengaplikasikan lafaz *Kitābah*, *Fariḍah*, *Inzāl*, dan *Tanzīl* dengan teori pemikirannya. Penulis perhatikan sepintas dalam penjelasan Muhammad Syahrūr terhadap kata-kata tersebut sangat panjang lebar dengan pendekatan linguistiknya. Kemudian agak berbeda dengan penafsiran beberapa mufassir yang secara sepintas memberikan penjelasan terhadap kata-kata tersebut.

Sebagai contoh dalam kitab tafsir *Aisarutafāsir jazā'ir* mengatakan kaitannya juga dalam hal kewajiban puasa ramadhan yaitu: فرض وأثبت : { كُتِبَ }, artinya kewajiban serta penetapan terhadap puasa ramadhan. Kemudian juga dalam tafsir Fathul Qādir As-Syaukānī mengatakan:

{ كتب } ولا خلاف بين المسلمين أجمعين أن صوم رمضان فريضة افترضها الله سبحانه
على هذه الأمة⁴⁷

Arti “Kutiba” adalah tidak ada khilaf di antara kaum muslimin, bahwasanya puasa ramadhan itu wajib sebagaimana Allah SWT wajibkan kepada semua ummat.

Kemudian dalam tafsir *Zād al masīr fi ‘ilmi* tafsir menjelaskan salah satu ayat yang mengandung makna “Kataba” yaitu:

{ كتب عليكم القتال } قال ابن عباس : لما فرض الله على المسلمين الجهاد شق عليهم
وكرهوه ، فنزلت هذه الآية ، و « كتب » بمعنى : فرض في قول الجماعة⁴⁸

(Diwajibkan atas kamu berperang), kemudian Ibnu Abbas menjelaskannya bahwa Allah mewajibkan kepada kaum muslimin untuk berjihad walaupun itu memecah belah mereka dan mereka membencinya, sehingga diturunkannya ayat ini. Pendapat yang lain bahwa “Kataba” bermakna wajib berdasarkan perkataan jama’ah/ijma’.

Mengingat pentingnya dari pada pembahasan makna kata dalam ayat-ayat Al-Qur’an sehingga dapat

⁴⁷Imam Muhammad bin Alī bin Muhammad Asy-Syaukāni, *Fathul Qadir Al- Jami’ Baina Fannair Riwayah Wad Dirōyah Min Ilmi Tafsir*, Lebanon: Darul Ma’rifah, Beirut, 2007, hlm. 234.

⁴⁸Abil Faraj Jamaludin Aburrahman bin Alī bin Muhammad AL-Jauzi, *Zādul Masīr Fi Ilmi Tafsir*, jilid 1, Beirut-Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2002, hlm. 199.

dipahami secara jelas oleh semua kalangan, maka tidak heran banyak karya-karya ilmiah yang mengupas seputar permasalahannya. Misalnya: konsep-konsep metodologis yang dikemukakan oleh Muhammad Syahrūr dalam buku pertamanya *Al-Kitāb wa al-Qur’ān; Qirā’ah Mu’asirah*.⁴⁹ Buku yang dinyatakan sebagai bacaan kontemporer ini berisi pemikiran-pemikiran dasar yang terdiri dari kaedah-kaedah metodologis yang menjadi landasan rentetan pemikiran dalam interpretasi teks Al-Qur’an. Sekaligus menjadi buku primer penulis dalam mengupas kajian lafaz yang tertera dalam judul penelitian.

Islām dan Imān (Aturan-aturan pokok) salah satu yang menjadi sumber primer juga dari karya Muhammad Syahrūr. buku yang ditulis Muhammad Syahrūr seorang cendekiawan Muslim yang berbeda dengan pemikir-pemikir Muslim lainnya yang berlatar belakang keilmuan agama, akan tetapi konsentrasi keilmuan Syahrūr justru teknik sipil. Di dalam bukunya mengupas secara detail kaitannya dengan interpretasi *mutarādif* kata serta maksud dan tujuan tentang kenapa digunakan kata-kata tersebut di dalam menegaskan perintah Allah SWT dalam Al-Qur’an.

Kemudian karya-karya Ibnu Farīs sepanjang hidupnya telah menghasilkan 66 karya tulis dalam berbagai hal: nahwu, akhlak, usul fiqh, bahasa, sejarah, kritik sastra. Beliau sebagai tokoh yang pertama kali menyebut *fiqh al-*

⁴⁹Muhammad Syahrūr, *Dirāsāt Islāmīyah Mu’assirah fī al-daulah wa al-Mujtama’*, Siria: Dar al-Ahali, 1994, hlm. 88.

lughah dalam salah satu karyanya, sementara karya tersebut merupakan salah satu disiplin ilmu bahasa arab, maka Ibn Farīs hampir tidak pernah terlewatkan dalam berbagai literatur tentang ilmu bahasa arab.⁵⁰

Dalam karya yang sama juga ditemukan dalam buku *Fiqh al-Lughah al-‘Arabiyyah wa Khashāisuhā* karya Emīl Badī Ya’kūb. buku ini pula berbicara tentang Ibn Farīs, *al-Shāhibī*, di samping karya-karya para linguis Arab lainnya seperti Ibn Jinnī, al-Tsa’alabī dan al-Suyūthi dalam bab *Fiqh Lughah fī al-Kutub al-‘Arabiyyah al-Qadimah* (linguistik umum dalam karya-karya Arab klasik).⁵¹ Pemikiran Ibn Farīs tentang *al-Tarāduf* dan masalah lain yang termasuk dalam bahasan makna hanya ditemukan berserakan dalam bab *fī al-Tarāduf wa al-Musyarak wa al-tadhād*.

Pada umumnya, pemikiran-pemikiran Ibn Farīs terdapat dalam sub bahasan *al-tarāduf*, *al-adhdād*, *al-musyarak*, *al-lafzī*, dan *taghayyur al-ma’na* (perubahan makna). Buku *al-Dilalah al-Lughawiyah ‘ind al-‘Arab*

⁵⁰Karya Ibn Farīs yang 66 ini merupakan hasil pendataan yang dilakukan oleh Zuhair ‘Abd Muhsīn Sulthān sebagai pengkaji dan penyunting karya Ibn Farīs, *Mujmal al-Lughah*. Itu semua masih berupa manuskrip yang didata berdasarkan pada karya-karya Ibn Farīs yang telah dicetak. Lihat Zuhair ‘Abd Muhsīn Sulthān, *Mujmal al-Lughah*, Irāq: Muassasah al- Risālah, t.t, juz 1. hlm. 22-29.

⁵¹Emīl Badī Ya’kūb, *Fiqh al-Lughah al-‘Arabiyyah wa Khashāisuhā*, hlm. 37-52.

karya ‘Abdul Karīm Mujāhid dan *Ilm al-Dilālah* karya Ahmad Mukhtar ‘Umar.⁵²

Kemudian kaitannya dengan kajian terhadap pemikiran Syahrūr telah banyak dilakukan. Kajian yang menyoroti aspek tertentu dari pemikiran Syahrūr antara lain adalah *Studi Tokoh Pembaharuan Pemikiran Islam: Dr. Ir. Muhammad Syahrūr* oleh Zaenuri. Artikel ini menyoroti Syahrūr sebagai salah satu tokoh pembaharu dalam pemikiran Islam, khususnya terkait dengan kotribusinya berupa Teori Batas dalam bidang Hukum Islam. Terkait dengan wahyu, Sahiron Syamsuddin menulis *Konsep Wahyu al-Qur'an dalam Perspektif Muhammad Syahrūr*. Sedangkan M. Inam Esha berusaha merekonstruksi akar historis dan metodologis pemikiran Muhammad Syahrūr terutama yang terkait dengan tawaran pemikirannya tentang teori batas (*the theory of limit*) dalam hukum Islam.⁵³

Adapun karya ilmiah lainnya yang membahas pemikiran Syahrūr antara lain adalah *Konsep I'jâzûl Qur'ân Perspektif Syahrūr: Studi Analisis atas al-Kitāb waal-Qur'ân: Qirā'ah Mu'ashirah* oleh Khoirul Hudaya; *Konsep Sunnah dan Hadis Studi Komparasi Antara Fazlur*

⁵²Lihat ‘Abdul Karīm Mujāhid, *al-Dilālah al-Lughawiyah ‘ind al-Arab*, hlm. 95. dan Ahmad Mukhtār ‘Umar, *Ilm al-Dilālah*, hlm. 193-195.

⁵³Fahru Rozi, *Wasiat dan Waris Dalam Al-Qur'ân Perspektif Muhammad Syahrūr*, *Tesis*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2007, hlm. 12-13.

Rahman dan Muhammad Syahrūr oleh Fahrur Rozi; *Konsep Wahyu Menurut Muhammad Syahrūr* oleh Ahmad Syarqawi; *Al-Qur'an Menurut Muhammad Syahrūr (Studi atas Interpretasi Alternatif al-Qur'an)* oleh M. Abdul Majid; *Rekonsepsi Muhkam dan Mutasyâbih (Telaah Kritis Pemikiran Muhammad Syahrūr)* oleh Mashadin; *Pemikiran Muhammad Syahrūr tentang Ayat-ayat Jender dalam al-Qur'an* oleh Siti Rohah; *Dekonstruksi Studi Ilmu al-Qur'an: Telaah atas Ancangan Hermeneutika Kitab Suci Dr. M Syahrūr* oleh Ahmad Fawaid Sadzily; dan *Prinsip Batas (al-Hudūd) dalam Hukum Islam menurut Muhammad Syahrūr: Kajian Metodologis* oleh Irma Laily Fajarwati. Dengan demikian, pembahasan yang akan diangkat dalam penelitian ini adalah berbeda dengan penelitian-penelitian yang telah ada terhadap gagasan-gagasan Muhammad Syahrūr.⁵⁴

Dari berbagai kajian-kajian yang telah dipaparkan di atas, masih belum ada yang memfokuskan kajiannya pada teori Asinonimitas dan pengaplikasian yang digunakan oleh Muhammad Syahrūr. Oleh sebab itu, maka penulis pada penelitian ini akan memaparkan bagaimana penafsiran Muhammad Syahrūr mempraktikkan teori asinonimitas ini, dan bagaimana bentuk implikasi terhadap penafsiran Al-Qur'an.

⁵⁴Fahru Rozi, *Wasiat dan Waris Dalam Al-Qur'an Perspektif Muhammad Syahrūr, Tesis*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2007, hlm. 13.

BAGIAN KEDUA

DISKURSUS SINONIMITAS DAN ASINONIMITAS

A. Definisi Sinonimitas

Kata sinonimitas terambil dari bahasa Yunani kuno, di mana terdiri dari akar kata *sin* yang berarti “sama” atau “serupa” dan akar kata *onim* yang berarti “nama”, sehingga bisa diartikan bahwa sinonim adalah sebuah kata-kata yang memiliki arti pusat yang sama, tetapi dalam segi nilai kata berbeda, atau ringkasnya bahwa sinonim merupakan sebuah kata yang memiliki denotasi yang sama tetapi dalam konotasi yang berbeda.⁵⁵

Ahli bahasa banyak memberikan definisi tentang sinonim, diantaranya Zgusta mengatakan “*Synonim: they are word which have different form but identical meaning*”.⁵⁶

Sinonim yang dalam bahasa Arab diistilahkan dengan *al-Tarāduf* bukanlah kajian baru dalam dunia kebahasaan. Kata *al-Tarāduf* berasal dari lafaz ردف yang berarti sesuatu yang mengikuti sesuatu. Sedangkan مترادف sendiri berarti sesuatu yang saling mengikuti.⁵⁷

⁵⁵Hanri Guntur Taringan, *Pengajaran Kosa Kata*, Bandung: Angkas, 1984, hlm. 78.

⁵⁶ Mansoer Peteda, *Semantik Leksikal*, Jakarta: Rineka Cipta, 2000, hlm. 222.

⁵⁷Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, Beirut: Dār al-Ṣādir, t.t., jilid 9, hlm. 115

Karena dari dulu para ahli bahasa (linguistik) telah memberikan banyak perhatian terhadap gejala bahasa seperti ini. Sinonimitas merupakan fenomena kebahasaan yang begitu penting, karena hubungan antara kata-kata dan artinya memiliki pengaruh kepada komunikasi dalam kehidupan manusia.

Problematika sinonimitas sangat beragam, dan telah menyita perhatian para ulama dari berbagai bidang keilmuannya. Sehingga tidak mengherankan banyak sekali definisi atau keragaman perspektif di kalangan para pengkajinya, baik itu dari kalangan ulama ushul fiqh, logika, bahasa (linguis klasik maupun linguis kontemporer) maupun yang secara khusus mengkaji ilmu-ilmu Al-Qur'an.

Di antara para linguis klasik Arab yang memberikan definisi tentang sinonim yaitu:

1. Abdul Karim Mujahid memberikan penjelasan *Tarāduf* dalam bukunya *al-Dalālah al-Lughawiyah Inda al-Arab*⁵⁸ sebagai berikut:

"تتابع الشيء وترادف الشيء، تبع بعضه بعضا، والترادف التتابع"

“Mengikuti atau saling mengikuti sesuatu, sebagiannya mengikuti sebagian yang lain, mengikuti yang diikuti”

⁵⁸Abdul Karim Mujahid, *al-Dalālah al-Lughawiyah Inda al-Arab*, (TP, tt.), hlm. 92.

2. Sementara menurut istilah, al-Fakhru al-Razi⁵⁹ dalam kitab al-Munzhir memberikan definisi:

الالفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد...

“Kata-kata tunggal yang menunjukan kepada satu referen dengan ungkapan yang sama”.

Dia menambahkan, bahwa kami menjaga diri dari isim dan pembatasan, karena bukanlah dua kata itu disebut sinonim dengan hanya bersatu dalam satu ungkapan, padahal itu merupakan *mutabāyin*, seperti kata *al-saif* dan *al-shārim*, dua kata itu memang menunjukan kepad satu benda, akan tetapi dalam ungkapan yang berbeda. Yang pertama menunjukan kepada kata benda, sedangkan yang kedua menunjukan kepada makna sifat.

3. Sedangkan Dr. Emil Badi’ Ya’kub di dalam bukunya *Fiqhu Al-Lughah Al- ‘Arabiyah wa Khashāishuha* memberikan definisi taraduf:

ماختلف لفظه واتفق معناه او هو اطلاق عدة كلمات على مدلول واحد كالأسد والليث وأسماء... التي تعني مسمى واحد والحسام والسيف والمهند والبيمانى... بمعنى واحد والعسل والشهد وقبئ الزنابير والحميد وتحموت... تدل على مدلول واحد.

Artinya; kata-kata yang lafalnya berbeda namun artinya sama, atau penyebutan berbagai kata

⁵⁹Ahmad Mukhtar Umar, *‘Ilm al-Dilālah*, Kuwait: Maktabah Dār al-‘Urābah al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1982, hlm.215.

terhadap satu makna, seperti kata *al-asad*, *al-layth*, dan *usāmah*, yang semuanya bermakna satu (singa), juga kata *al-ḥisām*, *al-sayf*, *al-muhannad*, dan *al-yamānī* yang bermakna sama (pedang), atau juga *al-‘asal*, *al-shahd*, *qay’ al-zanābīr*, *al-ḥamīd*, *al-taḥmūt*, yang semuanya bermakna satu pula (madu).

4. Menurut Imam al-Sayūthī,

المترادف في اللغة هو ما اختلف لفظه واتفق معناه

“Sinonim merupakan kata yang berbeda bentuknya, namun sama maknanya”.⁶⁰

Sedangkan dari kalangan linguis kontemporer Arab juga memberikan sebuah definisi tentang sinonim sebagai berikut:

1. Dr. Ramadhan Abdu At-Tawwab⁶¹ dalam kitab *Fushūl Fī Fiqhi Al-‘Arabiyah* juga memberikan definisi taraduf yaitu:

المترادفات هي ألفاظ متحدة المعنى وقابلة للتبادل فيما بينهما في أي سياق

“Sinonim merupakan kata-kata yang memiliki kesatuan makna serta saling berterima ketika digunakan dalam situasi apapun”.

⁶⁰Emīl Bādī Ya’qūb, *Fiḥu al-Lughah al-‘Arabiyah wa Khashāishuā*, Beirut: Dār al-Tsaqāfah al-Islāmiyyah, tt, hlm. 173.

⁶¹Ramadhan Abdu Tawwab, *Fushūl Fī Fiqhi Al-‘Arabiyah*. Kairo:Maktabah Al-Khanji, 1977, hlm. 309.

2. Hākīm Mālīk al-Ziyādī,

دلالة عدة كلمات مختلفة ومنفردة على المسمى الواحد دلالة واحد

“Kesatuan makna dan acuan yang berasal dari beberapa kata tunggal yang berbeda”.⁶²

3. Ahmad Mukhtār ‘Umar,

المترادف هو أن يدل أكثر من لفظ على معنى واحد

“Relasi yang diacukan kepada makna tunggal dari banyak kata”.⁶³

4. Ahmad Muhammad Qaddūr

تعدد الدوال التي تشير الى مدلول واحد

*“Sejumlah kata yang menunjukkan makna yang sama”*⁶⁴

Demikian pula definisi dari kalangan linguist Barat yaitu:

1. Palmer memberikan makna sinonim yaitu “Sinonim is used to mean sameness of meaning” (kesamaan makna).⁶⁵
2. Mathews, menurutnya sinonim merupakan “the relation between two lexical units with a shared

⁶²Hākīm Mālīk al-Ziyādī, *al-Taradūf fi al-Lughah*, Baghdād: Wūzārah al-Trabiyah wa al-Ta’lūm, 1980, hlm. 32.

⁶³Ahmad Mukhtar Umar, *‘Ilm al-Dilālāh*, Kuwait: Maktabah Dār al-‘Urābah al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1982, hlm. 145.

⁶⁴Ahmad Muhammad Qaddūr, *Madkhal Ilā Fiqh al-Lughah al-‘Arabiyah*, Beirut: Dār al-Thaqāfah, 1996, hlm. 309.

⁶⁵ F. R. Palmer, *Semantics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, Cct. 2, hlm. 88.

meaning”⁶⁶ (hubungan dua leksikal dengan satu makna).

3. Allan, sinonim yaitu “Y is synonymous with Z, only if when Y is true, then Z is true, and vice versa”.⁶⁷(Y dan Z bersinonim, sehingga menggunakan Y sama juga menggunakan Z di berbagai hal).

Adapun menurut A. Chaedar Alwasilah⁶⁸ memberikan sebuah definisi sinonim adalah beberapa kata yang berbeda yang mempunyai arti sama. Atau dengan istilah lainnya sinonim merupakan beberapa kata yang mengacu pada suatu unit semantic yang sama.

Di samping itu adapula yang memberikan definisi yang lebih tajam lagi yaitu Mansoer Pateda⁶⁹. Dia mendefinisikan sinonim dengan memberikan tiga batasan yaitu:

1. Kata-kata dengan acuan linguistik yang sama, misalnya kata mati dan mampus;
2. Kata-kata yang mengandung makna yang sama, misalnya kata memberitahukan dengan kata menyampaikan;

⁶⁶ Matthews, *The Concise Oxford Dictionary Of Linguistics*, New York: Oxford University Press, 1997, hlm 367.

⁶⁷ Keith Allan, *Natural Language Semantics*, Oxford: Basil Blackwell, 2001, hlm. 115.

⁶⁸ A. Chaedar Al-Washilah, *Linguistik Suatu Pengantar*, Bandung: Angkasa, 1987, cet. 2, hlm. 9.

⁶⁹ Mansoer Peteda, *Semantik Leksikal*, Jakarta: Rineka Cipta, 2001, cet. 1, hlm. 222-223.

3. Kata-kata yang dapat disubstitusi dalam konteks yang sama, misalnya “kami berupaya agar pembangunan berjalan terus.” Dengan kalimat “kami berusaha agar pembangunan berjalan terus.” Jadi kata berupaya memiliki sinonim dengan kata berusaha.

Secara semantik Verhaar mendefinisikan bahwa sinonimitas adalah ungkapan (berupa kata, frase, atau kalimat) yang maknanya kurang lebih sama dengan makna ungkapan lain.⁷⁰ Definisi ini bisa dilihat adanya penggunaan urutan kata, yang lebih sama maknanya. Hal ini karena kesamaan makna tidak berlaku secara sempurna. Dalam artian meskipun artinya sama tetapi memperlihatkan perbedaan-perbedaan, apalagi jika dihubungkan dengan pemakaian kata-kata tersebut.

Dalam kamus besar bahasa Indonesia disebutkan bahwa sinonim adalah bentuk kata yang maknanya mirip atau sama dengan bentuk bahasa lain, seperti pandai, pintar, cakap, cerdik, cerdas, banyak akal dan mahir.⁷¹

⁷⁰Bisa dicontohkan dengan kata *buruk* dan *jelek* adalah dua buah kata yang bersinonim. Kemudian hubungan makna antara dua buah kata yang bersinonim ini bersifat dua arah, dalam arti, jika kata *buruk* bersinonim dengan kata *jelek*, demikian juga sebaliknya kata *jelek* bersinonim dengan kata *buruk*. Abdul Chaer, *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1990, hlm 82-83.

⁷¹ Depertemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Inpres, 1995, hlm. 82.

Dari beberapa pengertian sebelumnya, yang telah dijelaskan oleh para ahli bahasa, baik dari Timur maupun dari Barat, maka bisa diambil kesimpulan bahwa yang dimaksud dengan sinonim (الترادف) adalah beberapa kata yang berbeda, namun mempunyai makna yang sama.

Adapun pembagian sinonim dalam bahasa Arab menurut Dr. Ahmad Mukhtār Umar, yaitu:⁷²

1. *Perfèc Synonymy* (الترادف الكامل), hal ini terjadi ketika ada dua kata yang berbeda atau lebih, mempunyai kesamaan makna yang sempurna, sehingga tidak dapat dirasakan adanya perbedaan antara keduanya. Sinonim jenis ini sangat jarang terjadi bahkan hampir tidak ada.
2. *Near Synonymy* (شبه الترادف), sinonim ini terjadi jika dua kata mempunyai kedekatan yang sangat dekat sehingga sulit bagi kita untuk membedakannya, karena seringnya digunakan sehingga mengabaikan perbedaan kedua kata tersebut, contoh kata-kata *سنة - عام - حول* - ketiga kata-kata ini sering dipakai dalam bahasa Arab (Al-Qur'an).
3. *Semantic Relation* (التقارب الدلالي), ini terjadi ketika makna saling mendekati, namun antara kata yang satu dengan yang lainnya berbeda, tetapi ada satu aspek inti yang menjadikan antara kata yang satu dengan kata lainnya masih dalam tatanan arti yang

⁷²Ahmad Mukhtār Umar, *'Ilm al-Dalālah*, Kuwait: Dār al-'Urūbah, 1982, hlm. 220- 222.

sama. Contoh dalam bahasa Inggris *crawl – skip – hop – run – walk*. Semua kata tersebut mengandung arti *bergerak* dengan menggunakan kaki, namun cara menggerakkan, jumlah kaki yang digunakan antara kata yang satu dengan kata yang lainnya berbeda. Contoh dalam bahasa Arab yaitu kata **حلم** dan **رؤيا** dua kata ini ada perbedaan arti, *hulum* berarti mimpi sebagai bunga tidur, sedangkan *ru'ya* berarti mimpi yang benar.⁷³

4. *Entailment* (الاستلزام) yaitu hubungan sebab akibat, ini dapat dipahami dengan contoh berikut:

Pernyataan I : Muhammad bangun dari tempat tidurnya pada pukul 10.00

Pernyataan II: Muhammad ada di tempat tidurnya sebelum pukul 10.00

Jadi pernyataan II merupakan entailment dari pernyataan I.

5. *Parapharase* (الجمال المترادفة) ini terjadi ketika dua kalimat mempunyai arti yang sama. Nilsen membaginya menjadi:

- a. Modifikasi, yaitu perubahan posisi kata dalam kalimat dengan tujuan penyajian gambaran kata ditentukan dalam kalimat tanpa mengungkapkan makna yang umum yang terdapat di dalamnya, contoh:

⁷³Aisyah binti Syāti', *Min asrāri al-'Arabiyyah fi al-Siyāqi al-Qur'ānī*, vol. 8, jilld 1, al-Ribāṭ Majallah al-Lisān al-Arabī, 1971, hlm. 23.

دخل محمد الحجرة ببطء-

(Muhammad masuk kamar dengan pelan-pelan)

ببطء دخل محمد الحجرة

(Dengan pelan-pelan Muhammad masuk kamar)-

الحجرة دخلها محمد ببطء

(Kamar yang Muhamamad memasukinya dengan pelan)-

b. Inversi atau kontras. Contoh

اشترت من محمد الة كاتبة بمبلغ---دينار

(saya membeli alat tulis dari Muhammad dengan harga 100 dinar)

باع محمد الة كاتبة بمبلغ--- دينار

(Muhammad menjual kepadaku alat tulis dengan harga 100 dinar)

c. Sisipan leksikal, misalnya ungkapan tentang peringkasan. Contoh:

Covered with cement dengan kata *cemented*, atau *to touch the lips* dengan sebuah kata *to kiss*.⁷⁴

6. *Translation* (الترجمة), terjadi ketika dua ungkapan atau dua kalimat memiliki arti yang selaras dalam dua bahasa yang berbeda, atau dalam satu bahasa namun tingkat khitabnya berbeda. Contoh pada

⁷⁴ Den L. F. Nilsen, *Semantic Theory*, London: Cambridge University Press, 1975, hlm. 141-147.

penerjemahan tulisan ilmiah ke dalam bahasa populer atau penerjemahan syair ke dalam prosa.

7. *Interpretation* (التفسير), ungkapan (س) tafsirannya adalah (ص) jika (س) diterjemahkan sebagai (ص). Tafsiran yang dibangun untuk (س) lebih dipahami untuk (ص). Dengan demikian setiap tafsiran adalah terjemah, tetapi tidak berlaku untuk sebaliknya.

Namun dari seluruh definisi dan bagian-bagian sinonim yang telah dicantumkan di atas, mengenai *al-tarāduf* atau sinonim masih terjadi polemik di kalangan para ulama', baik ulama klasik maupun ulama modern, apakah mengandung arti kesamaan makna dari beberapa lafaz yang berbeda atau hanya merupakan rincian sifat dari makna asal.

Pada hakikatnya masalah sinonimitas tidak akan menjadi sebuah perdebatan panjang di kalangan para ulama' dan tidak menjadi kesulitan serta menyita perhatian para pengkajinya, jika beragamnya lafaz yang menunjuk pada satu makna terdiri dari bahasa yang berbeda, namun sebaliknya lafaz-lafaz tersebut bersumber dari bahasa yang sama.⁷⁵ Di samping itu pula kecendrungan masing-masing ulama dalam memahaminya terpecah pada bidang dan fokus yang berbeda. Oleh sebab itu, untuk memberikan sedikit pencerahan, maka penulis menguraikan sekelumit

⁷⁵Bint al-Syāṭi', *al-'Ijāz al-Bayānī li al-Qur'ānī; Wa masā'ilu ibn al-Azraq*, juz 1, Mesir: Dār al-Ma'rīf, 1987, hlm. 210.

terkait sejarah singkat term sinonimitasdi kalangan para ahli bahasa, yaitu;

Seorang ahli bahasa yang pertama kali memperkenalkan adanya sinonim atau *tarāduf* dalam kalimat yaitu Imam Sibawaih (w. 180 H). beliau memberikan klasifikasi hubungan antara lafaz dengan maknanya menjadi tiga bagian yaitu:⁷⁶

1. Beberapa lafaz yang berbeda dengan makna yang berbeda pula,
2. Beberapa lafaz yang sama dengan makna yang berbeda dan,
3. Lafaz yang berbeda namun dengan makna yang sama.

Kemudian dari klasifikasi tersebut, para ahli bahasa menjadikannya asumsi dasar serta landasan dalam menyusun beberapa kitab mereka yang memunculkan beraneka ragam penulisan studi yang berkaitan dengan perbedaan dan persamaan kata-kata yang dianggap sinonim.

Adapun ulama-ulama tersebut yaitu al-Aṣmū'ī (w. 216 H), al-Mubarrad (w. 286 H), dan Abu 'Ubaid (w. 224 H), mereka menjadikannya di dalam penulisan karya dengan berbeda-beda. Al-Aṣmū'ī dalam kitabnya "*Ma ikhtalafa lafzuhu wa ittafaqa ma'nahū*" (kata yang lafaz

⁷⁶M. Nuruddin al-Munajjad, *al-Tarāduf fi al-Qur'ān al-Karīm; Baina al-Nazariyyah wa al-Taḥqīq*, Damaskus: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir. 1997, hlm. 30.

berbeda dengan makna yang sama), dalam kitab al-Mubarrad “*Ma ittafaqa lafzuhu wa ikhtalafa ma’nahū fi al-Qur’ān al-Majīd*” (lafaz yang sama dengan makna yang berbeda dalam al-Qur’an al-Majid), serta dalam karangan Ibnu ‘Ubaid yang berjudul “*al-Asmā’ al-Mukhtalifah li al-sya’i al-Wāhid*” (nama-nama yang beragam pada satu benda).

Dengan demikian sangat jelas adanya diskursus yang terkait dengan sinonimitas yang terdapat dalam karangan para ahli bahasa, yaitu menjadikannya sebagai dasar dari lafaz-lafaz yang berbeda yang menunjuk kepada satu makna tanpa mengikuti batasan dan syarat tertentu sebagaimana yang didasarkan oleh Imam Sibawaih.

Sementara ulama yang pertama kali yang menyebutkan term sinonimitas secara jelas yaitu ‘Alī bin ‘Isa al-Rummānī (w. 384 H), sebagaimana yang tertuang dalam karangannya yang berjudul “*Al-Alfāz al-Mutarādifah wa al-Mutaqāribah al-Ma’nā*” (lafaz-lafaz yang sinonim dan makna-makna yang berdekatan), penjelasannya dalam kitab ini, tidak menjelaskan secara detail antara tiap-tiap kata yang dianggap sinonim, karena ia lebih condong memilih makna-makna yang berdekatan (*Mutaqāribah al-Ma’nā*) dari pada *al-Mutarādif*, dan seakan-akan menurutnya kata-kata tersebut bermakna

sama. Kemudian hal inilah yang menyebabkan istilah sinonimitas masih tetap kabur di kalangan ulama.⁷⁷

Demikian pula dalam karangan Imam Ibnu Mālik (w. 672 H) yang berjudul “ *al-Alfaẓ al-Mukhtalifah fi al-Ma’āni al-Mu’talifah* ” (lafaz-lafaz yang berbeda dalam makna-makna yang sama), beliau memilih beberapa lafaz sinonim, akan tetapi sama seperti al-Rummānī, ia juga tidak menyebutkan istilah sinonimitas, yang menyebabkan term sinonimitas belum bisa dipahami secara jelas pula.⁷⁸

Dari sejarah singkat terkait pendapat para ahli bahasa klasik, menunjukkan bahwa pemahaman mereka terkait *tarāduf* atau sinonim masih dalam pengertian bahasa, sehingga mengungkapkannya sebagai kumpulan nama-nama bagi satu benda yang mempunyai makna yang berdekatan, tanpa memperhatikan adanya batasan dan syarat tertentu dalam memahami sinonimitas.

Sementara untuk mendapatkan pengertian sinonimitas secara istilah bisa dilihat dari beberapa pendapat ulama di awal pembahasan. Sebagian ahli bahasa di kalangan ulama modern ada yang berpedoman atau mengikuti ulama klasik dalam memberikan definisi terkait sinonimitas, karena menurut mereka permasalahannya tidak terlalu urgent, sehingga pengertian dari *tarāduf* menurut mereka adalah sebuah lafaz atau kalimat yang

⁷⁷M. Nuruddin al-Munajjad, *al-Tarāduf fi al-Qur’ān al-Karīm*...hlm. 32.

⁷⁸M. Nuruddin al-Munajjad, *al-Tarāduf fi al-Qur’ān al-Karīm*...hlm. 32.

bentuknya berbeda namun mempunyai makna yang sama atau satu.⁷⁹demikian itu yang dilakukan oleh ‘Alī al-Jārim dengan berpedoman kepada penjelasan sinonimitas yang diberikan oleh al-Tihānawī yaitu tersusunnya dua lafaz atau lebih yang berurutan dalam bentuk tunggal (*mufrad*) yang menunjukkan pada satu arti.⁸⁰

Kemudian berbeda dengan ulama modern seperti Muhammad al-Tāhir ibn ‘Asyūr, bahwa sinonimitas adalah lafaz tunggal yang menunjukkan atas makna, kemudian makna itu juga ditunjukkan oleh lafaz lain yang juga berbentuk tunggal (*mufrad*), dan tentu dengan huruf yang berbeda.⁸¹Selanjutnya M. Nuruddin al-Munajjad menyimpulkan sebuah definisi sinonim yaitu dua kata atau lebih berbentuk tunggal dan menunjukkan pada makna hakiki, otentik dan mandiri, kemudian dua kata tersebut menunjuk pada satu makna dengan satu tujuan dan dalam lingkungan bahasa yang sama, dan tidak dianggap sinonim

⁷⁹Imam al-Bulqaini mengakui pendapat ini, di mana dua lafaz yang berbeda yang menunjuk pada satu arti merupakan fenomena bahasa yang pasti terjadi. Jalāluddin ‘Abdurrahman Abū Bakar al-Suyūfī, *al-Tahbir Fi ‘Ulūm al-Tafsīr*, Beirut:Dār al-Fikr al-‘Ilmiyyah, t.t. hlm 100.

⁸⁰M. Nuruddin al-Munajjad, *al-Tarāduf fi al-Qur’ān al-Karīm*...hlm. 33.

⁸¹Lafaz yang dimaksud yaitu meliputi *ism, fi’l* dan *huruf* dan memiliki makna hakiki bukan *majāzī* atau kinayah. Dan lafaz yang *mufrad* bukan *murakkab* (tersusun dari beberapa kata), karena yang kata yang tersusun tidak termasuk dalam istilah sinonim. Lihat M. Ṭāhir ibn ‘Asyūr, *Al-Mutarādif fi al-Lughah al-‘arabiyyah*, Mesir:t.p. 1973, hlm. 341.

jika kata tersebut terdiri dari kata yang *murakkab* (tersusun dari beberapa kata) dan makna *majāzī* (bukan makna sebenarnya).⁸²

Oleh karena keambiguan pemahaman pengucapan istilah sinonimitas di kalangan para ulama menyebabkan muncul perdebatan para ulama, antara ulama yang menetapkan adanya sinonimitas dan ulama yang menolak sinonimitas. Tentunya hal tersebut didasari dari dalil-dalil penetapan dan penolakannya.

B. Sebab-sebab Munculnya Sinonimitas

Kaitannya dengan sebab-sebab muncul sinonimitas, maka akan ditemukan fenomena sinonimitas dalam berbagai pendekatan serta metode yang digunakan oleh para ahli bahasa baik klasik maupun modern. Sehingga bisa diketahui sebab-sebab munculnya sinonimitas banyak sekali, sesuai dengan pendekatan dan kecenderungan yang digunakan oleh para ahli bahasa. Oleh sebab itu, penulis akan menampilkan beberapa sebab munculnya sinonimitas dari sumber para ahli bahasa.

Dalam kajian sinonimitas, ternyata ditemukan ada yang disebut *asbāb nusyū al-tarāduf* (faktor penyebab

⁸²M. Nuruddin al-Munajjad memberikan definisi yang mirip dengan penjelasan M. Ṭahir bin ‘Āsyūr, karena penjelasannya sangat diakui lebih jelas dan terperinci. Di samping itu beliau juga mencantumkan beberapa batasan dan persyaratan tertentu dalam menyimpulkan kata yang dianggap sinonim. Dari sebab itulah ia berbeda dengan ulama bahasa klasik. Lihat M. Nuruddin al-Munajjad, *al-Tarāduf fi al-Qur’ān*...hlm. 30.

munculnya sinonim dalam bahasa Arab). Adapun menurut para linguis Arab yaitu Anīs, Al-Ziyādi, Ya’kūb dan ‘Umar memaparkan beberapa sebab sebagai berikut:

1. Dialek (*al-lahjah*)

Bahasa Arab memiliki variasi bahasa yang berbedabeda menurut pemakai yang disebut dialek (*al-lahjah*).⁸³ Keragaman bahasa dalam dialek dapat berupa bahasa dari suatu daerah tertentu, kelompok sosial tertentu dan kurun waktu tertentu.⁸⁴ Oleh sebab itu mereka membaginya menjadi;

a. Dialek Regional (*al-lahjah al-mahālliyah*)

Di seluruh negara yang berbahasa Arab memiliki berbagai macam dialek. Di Saudi Arabia misalnya, terdapat lebih dari dua ratus dialek yang tersebar di seluruh kerajaan. Ada dua kelompok dialek bahasa Arab, yaitu dialek Maghrib yang dipakai oleh beberapa Negara Afrika Utara dan Afrika Barat, seperti Libiya, Tunisia, Al-Jazair, Maroko dan dialek bahasa Arab Timur, terdapat di sebelah timur Saudi Arabia, seperti Bahrain, Qatar, Emirat Arab, dan

⁸³ Muhammad Ali Al-Khuli, *A Dictionary of Theoretical Linguistics ‘English-Arabic With an Arabic- English Glossary*, Beirut: Librairie du Luban, 1982, hlm. 73.

⁸⁴ David Crystal, *The Cambridge Encyclopedia of Language*, Cambridge: Cambridge University, 1991, hlm 24-26.

Kuwait. Demikian itu yang dijelaskan oleh M.H. Bakalla.⁸⁵

Dialek regional menimbulkan variasi bahasa yang dipakai suatu daerah dan variasi bahasa yang dipakai di daerah lain. Oleh sebab itu asal penutur dan tempat tinggal yang baru sangat berhubungan dengan dialek regional. Contoh yang menunjukkan pasangan sinonim yang berasal dari dialek regional yang berbeda:

Dialek Qatān

أقسم (*aqsama*)

أصابع (*aṣābi*)[’]

Dialek Riyad

حبحر (*hibhir*)

مسمر (*mismark*)

Dialek Quraish

حلف (*halafā*):bersumpah

شنانتر (*syanaṭir*):jari-jari

Dialek Mekkah

فلفل (*filfil*):cabe hijau

قرنفل (*qurunful*):cengkeh

b. Dialek Temporal (*al-lahjah al-zamāniyah*)

Ahmad Mukhtar Umar⁸⁶ menyebutkan bahwa bahasa Arab mengalami perkembangan dari masa ke masa. Dari segi perkembangan waktu, bahasa Arab dapat diklasifikasi sebagai: bahasa Arab purba, bahasa Arab Jahiliyah, bahasa Arab klasik, dan bahasa Arab Modern. Bahasa Arab klasik disebut juga bahasa Arab al-Qur’an,

⁸⁵ M.H. Bakalla, *Arabic Culture Through Its Language and Literature*, London: Kegan Paul Internasional, 1984, hlm. 84-89.

⁸⁶ Ahmad Mukhtar Umar, *‘Ilm al-Dilālah*,...hlm. 233.

sementara Bahasa Arab modern merupakan perkembangan dari bahasa Arab klasik tanpa perubahan yang mendasar dari sistem sintaksisnya, tetapi perubahan dan pertumbuhan sangat banyak dalam kosa kata.

Perbedaan kronologi bahasa Arab klasik dan bahasa modern tidak terjadi kesepakatan para ahli bahasa Arab. Bahasa Arab klasik diperkirakan mulai berkembang dari abad ke 6 atau ke 7 yang disebut bahasa pra Islam dan bahasa Al-Qur'an, sedangkan bahasa Arab modern diperkirakan berkembang sejak abad 19 yang diprakarsai sarjana Arab dari Eropa.⁸⁷

Adapun contoh dialek temporal oleh Ahmad Mukhtar Umar sebagai berikut:

Pra Islam

امام (*imām*)

Permulaan Islam

خليفة (*khalīfah*):pemimpin

2. Ragam (al-Nau'iyah)

Dalam bahasa Arab baik klasik maupun modern disebut bahasa Arab resmi (*al-'Arabiyyah fusha*) yang diposisikan dengan bahasa Arab dialek (*al-'arabiyyah al-'āmiyah*). Bahasa Arab resmi (*fusha*) dikategorikan bahasa Arab ragam tinggi (*high variety*), yang digunakan dalam pidato resmi, khutbah, kuliah, ceramah, dan segala penulisan yang bersifat formal. Sedangkan bahasa Arab ragam rendah (*low variety*) digunakan untuk aktifitas sehari-hari, untuk

⁸⁷ Clive Holes, *Modern Arabic*, New York:Longman, 1995, hlm. 30.

penulisan yang tidak resmi seperti surat pribadi kepada kawan, percakapan yang akrab dalam lingkungan keluarga. Perbedaan ragam inilah yang dimaksud oleh Emīl Bādī Ya'kūb⁸⁸ dan Ahmad Mukhtar Umar⁸⁹ sebagai perbedaan sinonim berdasarkan ragam.

Adapun contoh pasangan sinonim berdasarkan perbedaan ragam resmi dan tidak resmi sebagai berikut:

<u>Ragam Resmi</u>	<u>Ragam tidak Resmi</u>
عقيلة (' <i>aqīlah</i>)	امراة (<i>imra'ah</i>):istri
عزيزي (' <i>azīzī</i>)	صديقي (<i>ṣadiqī</i>):sahabat
نقود (nuqūd)	فلوس (fulūs) :uang
ولدي (<i>waladī</i>)	بني (<i>bunayya</i>) :anakku

3. Laras (*al-majaḥ*)

Konsep laras bahasa mengacu ke ragam bahasa yang dipandang dari sudut kelayakannya di dalam berbagai jenis situasi pemakaian bahasa, demikian yang dinyatakan oleh Anton M. Moeliono.⁹⁰ Adapun perincian

⁸⁸Emīl Bādī Ya'qūb, *Fiqhu al-Lughah al-'Arabiyah wa Khashā'ishuā*,...hlm.177-178.

⁸⁹Ahmad Mukhtar Umar, *'Ilm al-Dilālah*,...hlm. 228-229.

⁹⁰Anton M. Moeliono, *Pengembangan dan Pembinaan Bahasa Ancangan Alternatif di Dalam Perencanaan Bahasa Seri ILDEP*, Jakarta: Djembatan, 1985, hlm. 122-123.

penggolongan laras bahasa dapat dilakukan menurut tiga dimensi yang masing-masing menggambarkan tipe situasi yang menjadi ajang perenan bahasa yaitu: a. laras bahasa dari sudut pandangan bidang atau pokok persoalan, b. laras bahasa menurut sarana pengungkapannya, lazimnya dibagi atas ragam lisan dan tulisan, c. laras bahasa berdasarkan tata hubungan diantara penyerta peristiwa bahasa, ragamini disebut langgam atau gaya.

Menurut Ahmad Mukhtar Umar,⁹¹ masing-masing bidang tersebut memiliki kosa kata dan ungkapan yang khusus dipergunakan dalam bidang yang bersangkutan. Untuk memperjelas keterangan di atas, bisa diperhatikan contoh berikut:

Laras Hukum

حکم (*hukum*)

Laras Agama

شريعة (*syarī'ah*) :hukum

Laras Sosial

اللاجئين (*al-lājiīn*)

Laras Agama

المهاجرين(*al-muhājirīn*) :imigran

Laras Ekonomi

بنك (*bank*)

Laras Agama

بيت المال(*bait al-māl*) :bank

⁹¹Ahmad Mukhtar Umar, *‘Ilm al-Dilālah*,...hlm. 230.

Adapun menurut al-Suyūfī, setidaknya ada dua faktor yang menyebabkan terjadinya sinonim dalam bahasa Arab:⁹²

- a. Adanya dua kelompok suku (*qabīlah*), yang menggunakan dua kata yang berbeda, namun untuk menunjukkan referen yang sama yang tidak diketahui oleh masing-masing suku, sehingga kedua kata tersebut menjadi terkenal tanpa dikenal kedua suku yang meletakkan atau terjadinya *iltibās* (keserupaan) antara satu dengan yang lainnya.
- b. Sinonim yang bersumber dari satu suku (*qabīlah*) walaupun hal ini sangat sedikit.

Sementara Ibrāhīm Anīs sebagai linguist modern mengatakan bahwa sebab terjadinya sinonim yaitu karena banyaknya kata-kata yang memiliki banyak makna saling berdekatan dan menjadi semakin kuat kedekatannya, dan satu dengan yang lain menjadi tercampur sehingga perbedaan satu kata dengan kata yang lain semakin terlupakan, apalagi ditambah dengan adanya beberapa ahli bahasa yang terkadang tidak mengetahui kata yang cocok untuk menterjemahkan satu kata bahasa Arab ke dalam bahasa lain. Hal inilah yang disebut oleh para ahli bahasa dengan sinonim yaitu menjadikan banyaknya kata-kata yang dipergunakan dalam satu makna.⁹³

⁹² Imam al-Suyūfī, *al-Munzjir*, juz 1, hlm. 241.

⁹³ Ibrāhīm Anīs, *Dilālah al-Fāzh*, Kairo: Maktabah al-Anjil al-Miṣriyyah, 1984, hlm. 207.

Sebagai ahli bahasa kontemporer, Ibrahīm Anīs memberikan syarat-syarat yang ketat terhadap ciri-ciri kata yang dapat digolongkan ke dalam kata yang bersinonim (*mutarādif*), yaitu:⁹⁴

- a. Adanya kesamaan yang sempurna di dalam maknanya, atau setidaknya kesamaan itu dapat dipahami oleh masyarakat umum tempat bahasa tersebut berkembang.
- b. Kedua kosa kata tersebut digunakan di tempat yang sama, atau dalam arti kedua kosa kata tersebut berasal dari satu dialek.
- c. Kata yang bersinonim tersebut dipakai dalam satu zaman, karena perkembangan zaman secara pasti mempengaruhi perkembangan makna baru.
- d. Kata yang bersinonim tersebut bukan akibat dari perkembangan bunyi.

Adapun persyaratan yang di atas hampir sama juga sebagaimana yang diungkapkan oleh Cruse dan Lyons yang digolongkan sebagai sinonim mutlak (*al-Tādūf al-kāmil*), yaitu pertama, makna kata yang bersinonim tersebut sama, kedua, kata-kata tersebut bersinonim dalam berbagai

⁹⁴Ibrahīm Anīs, *Fī al-Lahjāt al-‘Arabiyyah*, Kairo:al-Anjlu, 1972, hlm. 178-179. dikutip oleh Mahyudin Ritonga, *Semantik Bahasa Arab Dalam Pandangan Anbārī;Kajian Makna al-Tadadd di Dalam Al-Qur’an*, cet.1,Padang:Hayfa Press, 2013, hlm.39.

konteks, ketiga, kata-kata tersebut ekuivalen secara semantic pada semua dimensi makna.⁹⁵

Ahli bahasa mengatakan hal yang demikian karena bahasa sendiri membagi sinonim menjadi beberapa macam, yaitu:⁹⁶

- a. Sebagian sinonim tersebut berasal dari dialek yang berbeda dalam bahasa tersebut. Misalnya, *fall*, kata ini digunakan di Amerika Serikat, sementara di Britain mereka menggunakan lafal *autum*. Tapi karena kedua kata ini sama-sama dipahami di kedua daerah tersebut, maka dikatakan sebagai kata yang bersinonim.
- b. Sinonim yang digunakan dalam gaya yang berbeda, misalnya *gentleman* (laki-laki yang budiman), *man* (laki-laki), *chap* (kawan).
- c. Sinonim yang maknanya berbeda secara konotasi, misalnya *politician* (ahli politik) dan kata *statesman* (negarawan).
- d. Sinonim terbatas maknanya menurut hubungan kolokatif.
- e. Sinonim yang mempunyai makna yang berdekatan atau tumpang tindih.

⁹⁵ Jhon Lyon, *Linguistic Semantic An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, hlm. 61 D. Alan Cruse, *Meaning in Language: An Introduction to Semantic and Pragmatics*, Oxford: Oxford University, 2004, hlm. 156

⁹⁶ Mahyudin Ritonga, *Semantik Bahasa Arab Dalam Pandangan Anbārī; Kajian Makna al-Tadadd di Dalam Al-Qur'an*, cet.1, Padang: Hayfa Press, 2013, hlm. 40.

Sebagaimana yang telah diungkap oleh Ahmad Mukhtar ‘Umar dan Emīl Bādī Ya’kūb, bahwa variasi bahasa Arab yang dipakai oleh penuturnya kebanyakan berasal dari beberapa dialek Arab yang masuk ke dalam dialek Quraish sebagai hasil akulturasi suku Quraish dengan suku yang lain. Hal ini pernah disinggung oleh Ibn Farīs dalam *bāb al-Qaul fi Afṣah al-Arab*, bahwa mayoritas ulama dari para penyair, lingus maupun periwayat bahasa sepakat bahwa dialek Quraish merupakan sebaik-baik dialek. Karena sebab Allah memilih mereka dan mengangkat seorang Nabi dari suku mereka serta menjadikan Quraish sebagai penghuni tanah suci Makkah serta berdampingan dengan Ka’bah.

Kemudian Makkah menjadi tempat yang didatangi oleh orang seluruh dunia baik bangsa Arab maupun bangsa ‘*ajam* untuk menunaikan haji. Sehingga di tempat itu mereka saling bercampur dengan suku Quraish dalam berbagai muamalah dalam memenuhi kebutuhan mereka. Bangsa Arab juga mengakui kelebihan suku Quraish sampai menamakan dengan *Ahl Allah* karena mereka merupakan anak keturunan Nabi Isma’il as. kebiasaan suku Quraish juga yang sudah terkenal dengan bahasa mereka yang amat bagus, mereka mengambil kata-kata maupun syair-syair yang baik dari tamu-tamunya dari berbagai suku yang melakukan

haji, sehingga semakin bagus dan bertambah bahasa yang mereka gunakan dalam percakapan sehari-hari.⁹⁷

C. Perspektif Ulama Terhadap Sinonimitas dan Asinonimitas

Dari penjelasan sebelumnya kaitannya dengan sinonimitas, bisa terlihat bahwa masih terjadi perbedaan pendapat para ahli bahasa dalam menyikapi sinonimitas dalam bahasa Arab. Di antara para ahli bahasa ada yang menerima atau mengakui keberadaan dari pada istilah *tarāduf* atau sinonim, dan sebagian yang lain tidak mengakui atau menolak keberadaan sinonim. Pengakuan mereka terhadap ada tidaknya sinonim, didasari dengan alasan serta dalil. Untuk lebih jelasnya, maka penulis akan mengklasifikasikan masing-masing dari sikap para ahli bahasa sebagai berikut:

1. Ulama yang Menerima Adanya Sinonimitas

Ibnu Khalāwiyah salah satu ulama klasik yang menerima keberadaan sinonim dalam bahasa Arab. Penetapan tersebut para ahli bahasa melakukan usaha untuk mengumpulkan beberapa lafaz yang menunjuk pada satu makna dengan tanpa adanya batasan. Seperti Ibn Khalāwiyah dengan bangga, karena mampu menghafal lima puluh kata dijadikan nama lain (*tarāduf*) dari kata *saif* yang berarti pedang, kemudian lima ratus kata untuk nama lain dari “*asad*” yang berarti singa dan “*al-Hayyah*” yang

⁹⁷Ibn Farīs, *al-Sahibi*, Beirut: Maktabah al-Ma’rif, 1993, hlm. 55.

berarti ular. Demikian pula yang dilakukan oleh al-Aṣṣmuṣī sebagai tokoh bahasa yang mendukung keberadaan sinonimitas, ia menghafal lafaz bermakna batu sampai tujuh puluh kata.⁹⁸

Tokoh lain juga seperti al-Rummāni dalam karangannya yang berjudul “ *al-Alfaz al-Muatarādifah*” yang terdiri dari empat ratus pasal yang khusus memuat kata-kata sinonim yang memiliki kesamaan makna dalam setiap pasalnya. Seperti contoh; *waṣala, ḥaba, a'ta, rafada* dan *wahaba*, semuanya diberi arti “memberi” dan kata *al-surūr, al-farh, al-ḥubūru* dan *al-jaḥlu* yang diberi arti “gembira”.⁹⁹

Melihat para ahli bahasa di atas, masih belum terlihat tidak adanya batasan keluasan sinonim dengan adanya kesesuaian yang sangat dekat atau perbedaan yang tidak jauh dari beberapa kata yang dianggap sinonim. Oleh sebab itu muncullah dua orang tokoh bahasa yaitu Fakhrur Rāzī dan al-Asfahānī. Kedua tokoh ini mencoba memberikan batasan keluasan sinonim terhadap lafaz-lafaz yang dianggap sinonim. Hanya saja al-Asfahānī memberikan pendapat bahwa lafaz-lafaz tersebut harus ada dalam satu dialek dan tidak dalam dialek berbeda, baru hal tersebut dikatakan sinonim.

⁹⁸ Bint al-Syāṭī, *al-Ijāz al-Bayani li al-Qur'an*... hlm. 211.

⁹⁹Fathur Rahim, *Kontroversi Seputar Sinonim dalam Bahasa Arab*, Jurnal Madaniya (Jurnal Sastra dan Sejarah), 2002, hlm. 72.

Adapun beberapa sebab sumber pedoman yang digunakan oleh kelompok yang menerima adanya sinonim yaitu:

- a. Kelompok ahli bahasa ini menafsirkan kata “ *al-labū*” dan kata “ *al-aqlū*” bermakna akal, kata “ *al-jarḥū*” dan “ *al-kasbu*” dengan makna perolehan nafkah. Dari kata-kata itu menurut mereka mempunyai pengertian yang sama.
- b. Para ahli bahasa kelompok ini mengandaikan, jika setiap satu makna bisa diungkapkan dengan satu kata, maka tidak mungkin bagi seseorang mengungkapkan sesuatu bukan dengan ibaratnya, seperti contoh jika menafsirkan kalimat “ *Lā raiba fīhi*” di tafsirkan dengan kalimat “ *Lā syakka fīhi*” yang berarti tiada keraguan. Kemudian jika “ *al-raibu*” berbeda dengan “ *al-syakku*” maka kalimat tersebut salah.
- c. Kelompok ini pula mendasari alasannya dengan hadis Rasul SAW yang berbunyi “ *bahwa pisau telah terjatuh dari tangan Nabi Muhammad SAW, kemudian Nabi memerintahkan kepada Abu Hurairah untuk mengambilkan pisau (al-sakīn) untukku. Kemudian Abu Hurairah menoleh ke kanan dan ke kiri setelah Rasūlullah mengulang ucapannya sebanyak tiga kali, Abu Hurairah berkata; “madiyyah”(pisau)kah yang engkau*

*maksudkan wahai Rasūlullah, beliau menjawab:
“ya”*¹⁰⁰

Dari uraian di atas, maka bisa diambil sebuah kesimpulan bahwa para ahli bahasa klasik yang menyetujui adanya sinonim, tergolong menjadi dua, yaitu ulama yang sangat fanatik terhadap sinonim tanpa memberikan batasan dan syarat tertentu, dan ulama yang setuju dengan sinonim dengan memberikan batasan dengan syarat harus tidak begitu jauh perbedaan makna antara dua kata sinonim dan terjadi dalam satu dialek, demikian itu yang digaungkan oleh Fakhrur Rāzī dan al-Aṣfahānī.

Sehingga ada sebagian ulama bahasa modern yang mengikuti apa yang dilakukan oleh Fakhrur Rāzī dan al-Aṣfahānī, yaitu:

Dari golongan yang *pertama* Ullmann berpendapat sesungguhnya tidak ada sinonim yang sempurna, walaupun ada jarang sekali terjadi. Satu kata mengartikan kata yang lain dalam konteks yang berbeda secara umum. Kata tersebut baru dapat dipertimbangkan menjadi sinonim, belum sepenuhnya diterima.

¹⁰⁰Lafaz “*al-madiyyah*” pada hadist tersebut bisa dibaca “*al-mudiyyah* dan *al-midiyyah*”, ketiganya bermakna pisau. Demikian pula makna lafaz “*al-sakin*” yang bermakna pisau pula. Hadist ini diriwayatkan oleh Imam Muslim yang datangnya dari ‘Ā’isyah, dimana lafaz “*al-madiyyah*” yang bermakna pisau dipakai untuk menyembelih binatang. Al-Muslim, *Sahih Muslim*, juz xii, Beirut: Dār al-Fikr, t.t, hlm. 121-122.

Dari golongan *kedua* Lahrer berpendapat bahwa sinonim itu ada. Pembenerannya cukup dengan perbandingan-perbandingan kata dalam konteks yang luas, misalnya *mama* dan *mother*, perbedaan konstruksi tidak mengalami terjadinya kesamaan makna (sinonim).

Dari golongan *ketiga*. Dr. Ibrahīm Anīs memberi persyaratan untuk membuktikan sinonim, yaitu:

a. Kesatuan masa

Tidak ada kesesuaian pendapat dalam tiap-tiap periode bahasa. Pandangan tentang waktu mengakibatkan terjadinya perbedaan di antara lafal-lafal. Contoh yang pertama yaitu: الكرسي dan العرش yang menggunakan sinonimnya terdapat dalam Al-Qur'an dan untuk saat ini kita membedakan makna keduanya. Contoh yang kedua yaitu: اليماني المشرفي المهند di dalam mencari makna dari kata-kata tersebut tidak harus mengamati kata-kata lain. Kata المهند dibuat di India yang terbuat dari baja yang tipis yang beraneka ragam, dan kata المشرفي dibuat di Damaskus dari bahan yang tebal dan lurus, demikian juga dengan kata اليماني. Dengan beredarnya waktu, ketiga kata tersebut diartikan dengan pedang yang bagus saja.¹⁰¹

¹⁰¹Zulkifli Agus, *Orientasi Pemikiran Semantic Ibn Jinni (analisis buku al-Khasāis suatu kajian dari segi makna)*, Tesis: UIN Syarif Hidayatullah, 2004, hlm. 45-46.

b. Kesatuan lingkungan bahasa

Dua kata dapat menjadi kata yang sempurna apabila dimaksudkan ke dalam dialek yang satu atau dikumpulkan dari berbagai macam dialek.

c. Adanya perbedaan persepsi terhadap dua kata

Ini terjadi akibat dari hasil perkembangan pengucapan dari bahasa lain. Contoh tarāduf yang memenuhi syarat-syarat yang telah disebutkan di atas adalah:

Lafal **اثر** dengan **فضل**, lafal **حضر** dengan **جاء**, lafal **بعث** dengan **ارسل**. Beliau mengambil *istisyhad* dari Al-Qur'an:

بسم الله لقد اترك الله علينا demi Allah sesungguhnya Allah telah melebihkan kamu atas kami. (Q.S. Yusuf: 91) dengan ayat **وانى فضلتكم على العالمين** dan (ingatlah pula) bahwa Aku telah melebihkan kamu atas segala umat. (Q.S. Al-Baqarah: 47). Lafal ayat **كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت** kedatangan(tanda-tanda) maut.(Q.S. Al-Baqarah: 180) dengan ayat **حتى اذا جاء احدكم الموت** datang kematian kepada salah seorang di antara kamu. (Q.S. al-An'an: 61). Lafal ayat **اذا بعث فيهم رسولا** ketika Allah mengutus di antara mereka seorang Rasul. (Q.S. Ali Imran: 164) dengan ayat **فارسلنا فيهم رسولا** lalu kami utus kepada mereka seorang Rasul (Q.S. Al-Mukminun: 32).

Sebagian yang lain mencoba menyodorkan beberapa persyaratan sehingga lafaz-lafaz itu bisa dikatakan sinonim, yaitu:

- a. Keseragaman lingkungan bahasa, jika dua kata bahasa dari dialek bahasa yang sama. Berdasarkan syarat ini, kata yang dianggap sinonim harus dikaji dari perbedaan dialek Arab.
- b. Keseragaman waktu, artinya munculnya dua kata yang dianggap sinonim ini harus terjadi pada masa yang tidak berjauhan. Sehingga yang dianggap sinonim harus dilihat dari zaman dan waktu, bukan seperti salah satu lafaz tersebut dipakai pada masa Jahiliyah dan satunya pada masa Abbasiyah.¹⁰² Karena berpotensi akan terjadi perbedaan waktu dan perubahan makna dari perjalanan waktu.¹⁰³
- c. Salah satu kata bukan merupakan hasil dari perkembangan fonetik yang terjadi dari kata asalnya, seperti kata “*al-Jaslū*” dan “*al-Jafḷū*”

¹⁰²M. Nuruddin al-Munajjad, *al-Tarāduf fi al-Qur’ān al-Karīm*...hlm. 35.

¹⁰³Sebagai contoh lafaz *al-musyrifī*, *al-muhindu* dan *al-yamanī*, ketiga lafaz tersebut mengandung makna yang berbeda, *al-muhindu* adalah sebuah benda yang tajam yang mempunyai bentuk tertentu dandibuat di India, sedangkan *al-musyrifī* yang dibuat di Damaskus, dan *al-yamanī* yang dibuat di Yaman. Karena perjalanan waktu, ketiga lafaz tersebut dipakai sebagai nama lain dari kata pedang (*al-saiḷf*). Lihat Fathur Rahim, *Kontroversi Seputar Sinonim dalam Bahasa Arab*...hlm. 79.

yang bermakna “*al-Namlū*” yang bermakna semut.¹⁰⁴

2. Ulama yang Menolak Adanya Sinonimitas

Meskipun sudah banyak karya yang dimunculkan oleh para ahli bahasa yang berkaitan dengan sinonim, akan tetapi masih menimbulkan pengingkaran terhadap adanya sinonim dalam bahasa Arab dikalangan para linguist Arab. Hal tersebut mereka dasarkan pada riwayat-riwayat yang mencoba menjelaskan pendapat para linguist yang menolak sinonim. Kemudian dari riwayat tersebut mereka berusaha menampakkan perbedaan-perbedaan di antara kata-kata yang dianggap bersinonim oleh sebagian ulama.

Pada awal abad ke 2 H, Ibrāhīm Anīs¹⁰⁵ mengutip pendapat Imam al-Suyūṭī, bahwa persoalan sinonim bahasa Arab sudah diterima oleh para perawi (istilah bahasa dalam pengumpulan hadis). Kemudian pada abad ke 4 H, muncullah perbedaan pendapat mengenai sinonim bahasa Arab, seperti Abu al-‘Abbās Ahmad Bin Yahya Tsa’lab (w. 291 H) dalam karyanya “*Fiqh al-Lughah*” mulai mencoba mencari perbedaan makna dari kata-kata yang dahulu dianggap sinonim dan pada akhirnya menolak sinonim pada bahasa Arab dan pendapat ini pula yang didukung

¹⁰⁴M. Nuruddin al-Munajjad, *al-Tarāduf fi al-Qur’ān al-Karīm*...hlm. 35.

¹⁰⁵Anīs, *Fī lal- Lahjāt al-Arabiyah*, Mesir: Maktabah al-Anjlu, 1965, hlm. 174-175. Lihat juga Imam al-Suyūṭī, *al-Muzhir*, juz 1, hlm. 401.

oleh muridnya yaitu Ibn Farīs yang memiliki karya “*al-Ṣāhibi fī Fiqh al-Lughah*” dan Abu Fatāh Uṣman ibn Jinni dalam karya “*al-Khaṣa’iṣ*”.¹⁰⁶

Penolakan sinonim ini oleh ulama yang tidak menerima keberadaannya dianggap hanya pemborosan kata yang tidak perlu, dan membuat ketidakjelasan satu kata dengan kata yang lain. Sebagaimana yang dikisahkan oleh Ibn A’rabī¹⁰⁷ bahwa “suatu hari Abū ‘Alī al-Farisi (w. 395 H), pernah mendatangi tempat para panglima di daulah *Halab*, di tempat itu dihadiri oleh beberapa pembesar ahli bahasa Arab, di antaranya Ibn Khalāwiyah,¹⁰⁸ dan di tengah-tengah keramaian tersebut beliau berkata bahwa, ”saya menghafal lima puluh nama untuk pedang” kemudian mendengar perkataan itu, serentak Ibn Farīs tersenyum sambil berkata bahwa, ”sebenarnya nama-nama

¹⁰⁶Bint Syāṭi, *al-Ijāz al-Bayānī li al-Qur’an*...hlm. 21.

¹⁰⁷Ibn al-‘Arabī berkata: setiap dua huruf yang diucapkan oleh bangsa Arab itu pasti memiliki satu makna, dan setiap masing-masing huruf dari keduanya itu pasti memiliki perbedaan antara satu dengan yang lainnya. Jika kami mengetahui perbedaan tersebut, maka kami akan jelaskan, tetapi jika kami tidak mengetahuinya pasti orang Arab mengetahuinya. Lihat Mustafa Ṣadiq al-Rāfi’I, *Tārīkh Adāb al-‘Arab*, Mesir: t. pn, 1940, juz 1, hlm. 405.

¹⁰⁸Nama lengkap beliau adalah Husain bin Ahmad bin Khalāwiyah, beliau seorang ulama ahli bahasa yang berasal dari Himdan, salah satu daerah kebanngsaan Halb, dan wafat juga di tempat itu. Adapun karya tulis beliau di antaranya, *laisa fī al-Kalām al-‘Arab*, *Syarah al-Maqṣurah ibnu Darid*, *al-Isytiqāq*, *al-Maqṣūr wa al-Ma’dūd*, dan dalam Emīl Bādī Ya’kūb, *Fiqh al-Lughah al-‘Aarabiyah wa Khaṣā’iṣuḥa*, Beirut: Dār al-Saqafah al-Islamiyah, t,t, hlm. 174.

untuk pedang yang kamu hafal itu hanya satu, yaitu kata “*saiḥ*”, kemudian ia berkata lagi kepada Abū Farīs, “bagaimana dengan kata *al-munhidu* dan *al-ṣarīm*, kemudian dijawab dengan tegas oleh Abū Farīs,’ sesungguhnya yang lainnya itu semua sifat atau kata-kata penjelas. Nampaknya Ibn Khalāwiyah tidak membedakan antara isim dan sifatnya.¹⁰⁹

Ulama yang menolak sinonim seperti Ibn Fārīs memberikan bukti dengan mengatakan bahwa “beberapa lafaz yang berbeda yang dipakai untuk menyebutkan satu benda, seperti kata *saiḥ*, *al-munhidu* dan *al-ṣarīm*, lafaz ini merupakan hanya satu yang menunjuk kepada makna pedang, yaitu *al-saiḥ*, sedangkan yang lainnya merupakan julukan yang berfungsi sebagai penjelas.

Para ahli bahasa yang menolak sinonim ini, ingin memabangun suatu prinsip bahwa sesungguhnya dalam setiap kata sifat memiliki makna tersendiri yang tidak sama yang satu dengan yang lainnya. Oleh sebab itu mereka menganggap itu tidak sinonim dan tidak bisa saling dipertukarkan.¹¹⁰

Abu Hilāl al-‘Askāri sebagai linguist yang menolak adanya sinonim dalam bahasa Arab dengan karangannya yang berjudul “*al-Furūq al-Lughawiyah*”. Buku ini secara tegas menyatakan bahwa sinonim dalam bahasa Arab itu tidak ada sekaligus menerangkan perbedaan-perbedaan

¹⁰⁹Imam al-Suyūṭi, *al-Muzhir*, juz 1, hlm. 401.

¹¹⁰Emīl Bādī Ya’kūb, *Fiqh al-Lughah al-‘Aarabiyah wa Khaṣā’iṣuḥa*,...hlm.175.

dari masing-masing kata yang dianggap besinonim dan memiliki kemiripan makna oleh para ulama yang mendukung sinonim.¹¹¹

Esack dalam hermeneutika tetap mengakui bahwa Al-Qur'an sebagai teks asing yang hadir dihadapan kaum muslim Afrika Selatan, hal itu disebabkan karena masyarakat muslim Afrika Selatan tidak mengalami langsung proses menunjukkan bahwa Al-Qur'an sebagaimana masyarakat Arab.¹¹²Pernyataan ini menunjukkan bahwa dia tidak mengakui adanya sinonim kata dalam Al-Qur'an, karena Tuhan tidak mungkin mengungkapkan satu makna dengan bahasa yang berbeda, masing-masing kata memiliki arti dan maksud tersendiri.

Linguis lain seperti Abu al-Baqā al-Kafwī yang mengarang kitab *al-Kulliyāt*. di dalam kitab ini

¹¹¹Bisa dilihat 'Umar, *Ilm al-Dilalah*,..hlm 218. Di bab awal kitabnya yaitu menerangkan tentang perbedaan ungkapan mengharuskan perbedaan makna, karena itu sebuah kata yang menunjukkan kepada makan semestinya. Jika kata itu diperuntukan untuk sebuah benda, maka kata-kata yang lain tidak memiliki makna yang sama dengan kata itu lagi. Para pengguna bahasa merupakan orang yang bijak sehingga tidak akan menggunakan kata yang tidak berfaedah. Sehingga jika menggunakan kata yang berbeda untuk suatu yang berbeda itulah yang benar. Lihat Abū Hilāl al-Askārī, *al-Furūq al-Lughawiyah*, Beirut: Dār al-'Afaq al-Jadīdah, 1997, hlm. 13-14.

¹¹² Metode hermeneutika yang digunakan Esack dalam memberikan interpretasi terhadap Al-Qur'an untuk pembebasan, dalam arti dia menjadikan realitas Afrika Selatan sebagai landasan interpretasi. Lihat Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberation, Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford:Oneworld, 1997, hlm. 50.

menerangkan perbedaan kata-kata yang dianggap sinonim. Contohnya, perbedaan antara kata *itsm*, *dzamb* dan *ma'siyyah*, *jaram* dan *'ishyān*.¹¹³ Ibn al-Sarrāj menceritakan bahwa Ahmad bin Yahyā berkata: “ tidak boleh ada dua kata yang berbeda namun memiliki makna yang sama.”¹¹⁴

Demikian pula para linguis Barat seperti Bloomfield berpendapat bahwa tidak ada sinonim sempurna. Alasannya, setiap bentuk kebahasaan pada dasarnya selalu memiliki ketetapan dan kekhususan makna sehingga perbedaan fonem pun mengakibatkan adanya perbedaan makna. Misalnya kata *quick*, *fast*, *rapid*, *speedy*. Secara makna kata-kata tersebut sangat dekat maknanya, akan tetapi kata-kata tersebut tidak sama. Oleh karena itu tidak mungkin dibandingkan dengan gambaran yang kongruen.¹¹⁵

Goodman berpendapat tidak ada dua kata yang mungkin salah satunya menggantikan kedudukan yang lain tanpa mengubah makna dasarnya. Dalam hal ini kata yang bersinonim sesungguhnya tidak mungkin saling menggantikan satu sama lainnya. Stork berpendapat bahwa setiap kata-kata memiliki pengaruh emosional dan

¹¹³Ahmad Mukhtar Umar, *'Ilm al-Dilālah*,... hlm. 219.

¹¹⁴Ramadhan Abdu Tawwab, *Fushūl Fī Fiqhi Al-'Arabiyah*... hlm. 312.

¹¹⁵Zulkifli Agus, *Orientasi Pemikiran Semantic Ibn Jinni (analisis buku al-Khasāis suatu kajian dari segi makna)*, Tesis: UIN Syarif Hidayatullah, 2004, hlm. 44.

memiliki isyarat-isyarat, sehingga mustahil terdapat sinonim sempurna.

Kemudian Anīs menambahkan bahwa sebagian besar para ahli bahasa yang menolak sinonim adalah para kritikus sastra yang selalu memakai khayalan ketika memahami kata dan tidak mengetahuinya hal itu kecuali mereka. Mereka memberikan penjelasan dengan sangat dalam makna-makna yang tidak diketahui oleh orang biasa serta mereka mendalami makna dari kata-kata dan mencari makna dibalik zhahir kata-kata itu.¹¹⁶

Adapun dasar sumber penolakan para ulama ahli bahasa terhadap sinonim dalam bahasa Arab yaitu:

- a. Para ahli bahasa yang terdahulu sangat teliti dan bijak di dalam menggunakan kata-kata. Mereka tidak menggunakan suatu kata yang tidak memiliki arti atau nilai. Oleh karenanya dikatakan benar jika kata yang ditandakan pada arti kedua dan ketiga berbeda dengan yang pertama. Artinya dua kata atau lebih pasti memiliki atau menunjuk pada arti yang berbeda satu dengan yang lainnya.
- b. Sebagaimana yang dikatakan Abū ‘Ali al-Fārisī, bahwa nama sesuatu pada dasarnya adalah satu, adapun nama ke dua dan selebihnya itu merupakan sifat atau penjelas dari sesuatu itu. Secara tegas beliau berkata “ saya hanya hafal satu nama dari kata pedang, yaitu “*saif*” dan ketika ditanya,

¹¹⁶Anīs, *Fī lal- Lahjāt al-Arabiyyah*, ...hlm. 81.

bagaimana dengan *al-Manhidu*, *Ṣarimūn*, dan seterusnya, ia menjawab; semua itu merupakan sifat dari pedang “*saif*”.

Kemudian untuk memperkuat argumentasinya, maka didukung dengan penulisan sebuah karya berupa tulisan yang berisikan tentang perbedaan arti kata yang dianggap sinonim (*tarāduf*). Seperti Abū Hilāl al-‘Askārī dalam karyanya yang berjudul “ *al-Furūq fi al-Lughawiyyah*”. Dalam karyanya tersebut, ia berusaha membedakan kata-kata yang dianggap sama atau serupa, sebagai contoh:

- a. Lafaz **البخل** dan **الشح** yang berarti kikir, bahwa **البخل** berarti kikir dari hartanya sendiri, sedangkan **الشح** adalah kikir dari harta orang lain.¹¹⁷ Nabi bersabda; “**اتقوا الشح فان الشح اهلك من كان قبلكم**” (hindarilah kikir, karena kikir adalah perusak umat sebelum kalian).
- b. Lafaz **السخي** dan **الجود**, dibedakan menjadi pemberian menunggu adanya permintaan dan pemberian dengan tanpa adanya permintaan untuk kata **السخي**, oleh karena ketika dikatakan Allah bersifat dermawan kata yang dipakai adalah *al-*

¹¹⁷Abū Hilāl al-Askārī berpendapat bahwa kata *al-Syihhu* berarti ketamakan dalam mencegah kebaikan, sementara kata *al-bukhlu* adalah ketamakan dalam mencegah kebenaran, sehingga orang-orang yang telah melaksanakan hak-hak Allah, tidak dikatakan sebagai orang yang bakhil. Lihat Abū Hilāl al-Askārī, *al-Furūq al-Lughawiyah*...hlm. 144.

Sakhā bukan kata *al-Jūdu*. Seperti kalimat الله سخي.¹¹⁸

- c. Kata **جلس** dan **قعد** yang keduanya berarti duduk. Akan tetapi penggunaan **جلس** berarti duduk dari kondisi yang sebelumnya tidur. Sementara **قعد** berarti duduk dari kondisi yang sebelumnya berdiri.¹¹⁹

Pandangan yang berbeda pula sebagaimana yang diungkapkan oleh Hijāzī dengan mengatakan bahwa sinonim adalah kata-kata yang memiliki kedekatan makna, tapi bukan kesamaan makna secara keseluruhan.¹²⁰ Oleh karena itu, dengan pemikiran Hijāzī tersebut, penulis melihat bahwa sinonim merupakan suatu yang tidak dapat dipungkiri keberadaannya di dalam bahasa. Akan tetapi bukan *al-Tarāduf al-Kamīl* (*absolute synonym*), karena mengingat ketatnya syarat untuk mengkategorikan kata sebagai kata yang bersinonim, tentu tidak mungkin terdapat sinonim mutlak atau sinonim *al-kamil* di dalam sebuah bahasa.

Kembali dari penentuan ada atau tidaknya sinonim mutlak, seharusnya dikembalikan pada pertanyaan, *kemiripan maupun kesamaanragam makna yang*

¹¹⁸Abū Hilāl al-Askārī, *al-Furūq al-Lughawiyah*, Beirut: Dār al-‘Afāq al-Jadidah, 1997, hlm. 142.

¹¹⁹Fathur Rahim, *Kontroversi Seputar Sinonim dalam Bahasa Arab*, Jurnal Madaniya (Jurnal Sastra dan Sejarah), 2002, hlm. 74-76.

¹²⁰ Mahmūd Fahmi Hijāzī, ‘*Ilm al-Lughah Bayna al-Turāth wa al-Manāhij al-Hadithah*, Kairo: Dār al-Bayḍā, 1992, hlm. 69

mana? Apabila dikaitkan dengan makna *refrensial* sinonim mutlak memang ada. Masalahnya menjadi lain jika penentuan makna itu dihubungkan dengan adanya makna kontekstual (konteks pemakaian), baik secara gramatikal maupun secara leksikal besar kemungkinan sinonim mutlak itu ada.

Penguasaan sinonim secara benar, sebenarnya sangat berperan dalam kegiatan wicara maupun mengarang, terutama dalam kaitannya dengan diksi. Disebut demikian karena seperti diungkapkan oleh Collinson, kesamaan maupun kemiripan makna bentuk kebahasaan yang satu dengan yang lainnya, bisa jadi memiliki nuansa perbedaan tertentu. Nuansa perbedaan itu didapat berhubungan dengan kenyataan bahwa:

- 1) Kata yang satu memiliki makna yang lebih umum dari yang lainnya, misalnya antara kata **بکی** dengan **انتحب** yang bermakna menangis.
- 2) Kata yang satu lebih bernuansakan pengertian yang lebih dalam dari yang lain, misalnya antara kata **انهك** dengan **اتعب** yang berarti capek.
- 3) Kata yang satu lebih khusus dari pada kata yang lain, misalnya **ذاتی حکم** dengan **استقلال** dengan arti kemerdekaan.
- 4) Kata yang satu lebih bernuansakan keindahan dari pada kata yang lain, misalnya kata **تلو** dengan **بعد**
- 5) Kata yang satu lebih bersifat netral dan bernuansakan keindahan dari pada kata yang lain,

misalnya antara kata *تواليت* - *مرحاض* - *دورة المياه* yang berarti toilet, WC, kakus.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa kata atau lebih yang memiliki makna sama atau hampir sama yang sering kali dapat mengganti dalam kalimat, dengan kata lain tidak ada sinonim yang lengkap mutlak atau sama persis. Sinonim kemudian dianggap sebagai penghubung yang relatif karena dari dua kata atau lebih yang dianggap bersinonim, di dalamnya terdapat unsur emotif berupa implikasi rasa dan penghargaan yang membedakan masing-masing kata, sehingga ketika dipakai dalam kalimat, kata yang awalnya dianggap sinonim kemudian tidak sepenuhnya sama dan dapat menggantikan antara satu dengan yang lain.¹²¹

¹²¹Zulkifli Agus, *Orientasi Pemikiran Semantic Ibn Jinni (analisis buku al-Khasā'is suatu kajian dari segi makna)*, Tesis: UIN Syarif Hidayatullah, 2004, hlm. 48-49.

BAGIAN KETIGA

PERSPEKTIF MUHAMMAD SYAHRUR TERHADAP TEORI ASINONIMITAS

A. Setting Sosio-Historis Muhammad Syahrur dan Karir Akademiknya

1. Biografi Muhammad Syahrur

Salah seorang tokoh yang dikategorikan sebagai pemikir muslim yaitu Muhammad Syahrūr al-Dayyub, lahir pada tanggal 11 April 1938 M di Damaskus, Suriah.¹²² Ayahnya bernama Deyb bin Deyb Syahrūr, sementara ibunya bernama Shiddiqah binti Shalih Filyun.¹²³

Kemudian Muhammad Syahrūr menikah dengan seorang wanita yang amat dicintainya, Azizah. Dan dikaruniai lima orang anak yaitu Thārīq (beristrikan Rihāb), al-Laits (beristrikan Olga), Rīma (bersuamikan Luis), sedangkan dua orang lainnya adalah Basīl, dan Mashūn. Adapun dua cucunya bernama Muhammad dan Kinān. Perhatian dan kasih sayang Syahrūr kepada

¹²²Muhammad Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān Qira’ah Mu’asirah*, Damaskus: Dar al-Ahali li al-Tiba’ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi’, 1990, hlm. 823, kemudian ada pula yang menulis kelahiran Muahmmad Syahrūr pada bulan Maret. Ini ditemukan dalam tulisan M. Ainul Abied Syah dan Hakim Taufik dalam buku *Islam Garda Depan Mozaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Bandung: Mizan, 2001, hlm. 237.

¹²³Abdul Mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKis Group, 2011, hlm. 92.

keluarganya begitu besar. Hal ini terbukti pada lembar persembahan di setiap karyanya nama-nama tersebutlah yang selalu terukir.¹²⁴

Ada sebuah perkataan yang dijadikan pegangan tersendiri oleh Syahrūr, termasuk ketika dia kemudian memiliki perhatian yang cukup terhadap kajian al-Qur'an yaitu, ayahnya mengajarkan padanya bahwa beribadah pada Tuhan sama pentingnya dengan kejujuran, kerja dan mengikuti hukum alam, yang diilustrasikan dengan perkataan ayahnya ”*Jika kamu ingin menghangatkan tubuh, jangan membaca Al-Qur'an, tapi nyalakan api di tungku*”.¹²⁵

Kemudian ia mencoba menggunakan pisau analisis lain dari yang selama ini ada yakni pisau analisa sains, dengan memadukan antara keilmuan eksakta dan keilmuan tafsir dalam memahami Al-Qur'an. Masa dewasanya tak lepas dari sejarah masa kecilnya, dimana masa kecilnya dihabiskan dalam lingkungan keluarga yang liberal, dimana kesalehan ritual dipandang kurang penting dibanding ajaran etika Islam, sekalipun ini tidak berarti

¹²⁴Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik Linguistik dalam Tafsir Al-Qur'an Kontemporer "ala" Muhammad Syahrūr*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2007, hlm. 137.

¹²⁵Dale F. Eickelman, *Muhammad Syahrūr, ed. Andreas Christmann, The Qur'an, Morality and Critical Reason: the Essential Muhammad Shahrūr* (Leiden: Brill, 2009), hlm. 502.

bahwa mereka meninggalkan kewajiban-kewajiban ritual keagamaan.

2. Karir Akademik Muhammad Syahrur

Karier akademik diawali di lembaga pendidikan Abdurrahman al-Kawakibi,¹²⁶ Damaskus, tepatnya di pinggiran kota sebelah selatan Damaskus yang berada di luar batang dinding kota tua,¹²⁷ baik pendidikan dasar, *Ibtidaiyah* (setingkat SMP), hingga *Tsanawiyah*-nya (setingkat SMU). Di usia 19 (tahun 1957), Syahrūr memperoleh ijazah sekolah menengahnya, dan setahun kemudian ia memulai pengembaraan intelektual ke tempat yang agak jauh yakni Moskow, Uni Soviet (sekarang Rusia) dan melanjutkan studinya di bidang Teknik Sipil dengan beasiswa dari pemerintah Syiria. Setelah berhasil mengenggam gelar Diploma (S1) pada tahun 1964, ia kembali ke negara asalnya untuk mengajar di fakultas teknik sipil Universitas Damaskus pada tahun 1965¹²⁸.

Ketika studi di Moskow, Muhammad Syahrūr mulai bersentuhan dengan berbagai macam corak pemikiran. Kemudian dari sana Muhammad Syahrūr mulai tertarik sebuah teori Marxis yang sangat terkenal dengan

¹²⁶Abdul Mustaqīm, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, hlm. 94.

¹²⁷Andreas Christman, *Bentuk Teks Wahyu Tetap, Tetapi Kandungannya Selalu Berubah: Aktualitas dan Penafsirannya dalam al-Kitāb wa al-Qurʾān karya Syahrūr*, hlm. 19.

¹²⁸Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qurʾān: Qirāʾah al-Muʾashirah*, Damaskus: Al-Ahāli, 1990, hlm. 823.

konsep *materialisme dialektis* dan *materialism historis*.¹²⁹ Syahrūr dalam pengakuan Peter Clark, bahwa walaupun ia bukan seorang Marxis, tetapi pemikirannya sangat terpengaruh dengan pemikiran Friedrich Hegel dan Alfred North Whitehead, sebagai dua tokoh yang sangat banyak menggunakan para pemikir Marxian. Sehingga hal inilah yang menjadikan Syhrūr mengenal tradisi “Strukturalisme linguistik” sebagaimana yang dipopulerkna oleh Ferdinand De Saussure.¹³⁰ Kemudian pemikiran inilah yang kemudian berpengaruh dalam penulisan studi keislaman Muhammad Syahrūr.¹³¹

Dalam waktu yang tidak lama, Universitas Damaskus mengutusny ke *Ireland National University (al-Jāmi’ah al-Qaumiyah al-Irlandiyah)* Dublin, Irlandia untuk mengenyam jenjang Magister dan Doktoral dalam bidang yang memang ia geluti sebelumnya, spesialisasi

¹²⁹*Materialism dialektis* merupakan ontology dan filsafat alam Marxisme-Leninisme, yaitu sebuah ajaran tentang hakikat materi alam dan hukum yang mengatur geraknya. Sementara *materialisme historis* merupakan filsafat sejarah Marxisme-Leninisme, ini membahas pandangan Marx tentang perkembangan masyarakat. Lihat Franz Magnis Suseno, *Pemikiran Karl Marx dari Sosiallis Utopis ke Perselisihan Revisionis*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005, hlm. 215.

¹³⁰Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Struktualisme Linguistik*, hlm. 138.

¹³¹Charles Kurzman, *Liberal Islam, A Sourcerbook (Wacana Islam Liberal Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global)*, diterjemah oleh Bahrul Ulum dan Heri Junaidi, Jakarta: Paramadina, 2001, hlm. 210.

Mekanika Pertahanan dan Fondasi (*Mikanika Turbat wa Asasat*). Dengan kecerdasan yang dimilikinya, gelar Master sudah ia kantongi pada tahun 1969, sedangkan untuk gelar Doktor kemudian ia kantongi pada tahun 1972.

Kemudian di tahun yang sama pula ia diangkat menjadi menjadi dosen Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus dan mengampu mata kuliah Mekanika Pertanahan dan Geologi (*Mikanika at-Turbāt wa al-Mansya'āt al-Ardhiyyah*) dengan resmi. Dan di samping aktivitasnya sebagai tenaga edukatif, pada tahun 1982-1983 ia juga menjadi tenaga ahli pada *al-Sa'ud Consult* Arab Saudi serta bersama beberapa rekannya di Fakultas Teknik membuka Biro Konsultasi Teknik *Dār al-Isytisyarat al-Handasiyyah*.¹³²

Ada hal yang menarik dari sosok Syahrūr, yakni sesibuk apapun kegiatannya dalam berbagai lembaga, baik lembaga kampus maupun pemerintahan tidak menyurutkan semangatnya untuk terus berkarya dalam bidang tulis menulis, terutama dalam bidang spesifikasinya yakni bidang teknik. Selain itu, Syahrūr juga sangat memperhatikan kajian kajian keislaman, terutama yang berkaitan dengan aqidah. Menurut Syahrūr, umat Islam sekarang terpenjara dalam kerangkeng kebenaran yang

¹³²Muhammad Syahrūr, *Dialektika Kosmos dan Manusia: Dasar-Dasar Epistemologi Qur'ani*, trj. M. Firdaus, Bandung: Nuansa Cendekia, 2004, hlm. 5, lihat pula Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Struktualisme Linguistik*, hlm. 139.

diterimanya begitu saja (*musallamāt / taken for granted*) yang sebenarnya harus dikaji ulang.¹³³

Jika dilihat dari latar belakang pendidikan formalnya dalam bidang ilmu eksak, akan tetapi hal itu tidaklah berarti telah mengurangi perhatiannya terhadap kajian Islam. Sebaliknya, latar belakang pendidikannya tersebut sangat membantu dan sangat berpengaruh terhadap hasil kajian-kajian Islam yang dilakukannya.¹³⁴ Karena hal ini sejak tahun 1990 telah dibuktikan dengan beberapa karyanya dalam bidang keislaman.

3. Karya-Karya Muhammad Syahrur

Meskipun Syahrur berlatar belakang akademik bidang teknik, hal ini tidak berarti kosong sama sekali dari wacana pemikiran keislaman. Sebab, akhirnya ia tertarik untuk mengkaji Al-Qur'an dan as-Sunnah secara lebih serius dengan pendekatan ilmu filsafat bahasa (linguistik) dan dibingkai dengan teori ilmu eksaknya.

Syahrūr menguasai bahasa Inggris dan bahasa Rusia, selain bahasa ibunya sendiri, yakni bahasa Arab. Di samping itu, dia juga menekuni bidang yang menarik

¹³³Achmad Syarqowi Ismail, *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrūr*, Yogyakarta, eLSAQ Pres, 2003, hlm. 45.

¹³⁴Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theoris; An Introduction to Sunni Ushul al-Fiqih*, cet. 1, New York: Cambridge University Press, 1997, hlm. 245.

perhatiannya, yaitu filsafat humanisme dan pendalaman makna bahasa Arab.

Seorang tokoh intelektual dikatakan berpengaruh kalau dia memiliki karya yang bisa merubah pandangan hidup (*world of view*). Dalam perjalanan karirnya, Syahrūr selain berkarir sebagai insinyur konsultan teknik sesuai dengan bidang keahliannya, ia menjadi seorang dosen di universitas Damaskus selama dua puluh enam tahun hingga tahun 1998. Selain itu, masa hidupnya juga dihabiskan dengan menuangkan pemikirannya dalam tulisan, tercatat beberapa karya Muhammad Syahrūr yang populer antara lain:

1. Pada tahun 1990, karya terbesar Syahrūr yang pertama, *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qira'ah Mu'aṣirah* yang berisikan tentang ide dan gagasan baru dalam pembacaan al-Qur'an dengan kacamata keilmuan modern.

Di dalam buku ini Muhammad Syahrūr menuangkan metodologi hermeneutika Al-Qur'an yang menjadikan namanya melejit di kancah blantika pemikiran keislaman. Buku ini ditulis selama 20 tahun, tebalnya mencapai 800 halaman lebih.¹³⁵ Karena buku ini dinilai sebagai buku *best seller* di Timur Tengah, maka dalam penerbitan

¹³⁵Masduki, *Usaha Pembaruan Ushul Fiqh Muhammad Syahrūr*,..hlm. 110.

buku tersebut sampai terjual 20.000 eksemplar, sehingga mengalami sukses yang luar biasa.¹³⁶

Penerbitan buku itu menurut pandangan Jamal al-Banna¹³⁷ memicu kontroversi yang keras, di mana Syahrūr dalam buku tersebut memperkenalkan metode baru dalam interpretasi teks kitab suci Al-Qur'an. Masuknya Muhammad Syahrūr dalam wacana pemikiran agama membuat hamper seluruh para ahli di bidang agama melakukan pertentangan masif.¹³⁸

2. Pada tahun 1994, buku keduanya terbit berjudul *Dirāsah Islamiyah fi al-Dawla wa al-Mujtama'* (mendiskusikan konsep-konsep yang berkaitan dengan social politik yang terkait dengan

¹³⁶Sahiron Syamsudin, Metode *Intratekstualitas Muhammad Syahrūr Penafsiran Al-Qur'an*, dalam Abdul Mustqim dan Sahiron Syamsudin (Ed), *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: Tiara, cet. 1. Wacana, 2002, hlm. 132.

¹³⁷Jamal al-Banna merupakan tokoh intelektual muslim Mesir, dia juga tokoh gerakan buruh. Jamal Al-Banna sebagai adik kandung Hasan al-Banna. Jamal al-Banna salah satu tokoh yang aktif dalam memberikan respon yang kontra terhadap pemikiran Muhammad Syahrūr. hal tersebut dituangkan dalam tulisannya yang berjudul *Nahw Fiqh Jafid*.

¹³⁸Masduki, *Usaha Pembaruan Ushul Fiqh Muhammad Syahrūr*,..hlm. 110.dalam buku ini menjelaskan bahwa ketika Syahrūr mendapatkan pertentangan dari berbagai pihak, pada waktu itu pula Muhammad Syahrūr tidak memiliki lembaga yang bisa mendukung pemikirannya baik berupa lembaga akademis maupun lembaga pendidikan Islam.

masyarakat dan negara dari unitnya yang terkecil yaitu keluarga, umat qaumiyyah dan bangsa).

3. Tahun 1996 terbitlah bukunya yang berjudul *al-Islām wa al-Imān; Manzhūmah al-Qiyām* (yang membahas tentang konsep-konsep teologis dalam Islam, yaitu mendekonstruksi tentang konsep klasik akan rumusan rukun Islam dan rukun iman berdasarkan Al-Qur'an yang lebih mengarah kepada makna universalitas Islam yang inklusif dalam konstalasi global. Di samping itu pula ia membahas hubungan antara Islam dan politik).
4. Pada pergantian tahun 2000, terbit karyanya yang ke-4 berjudul *Nahwa Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islami Fiqh al-Mar'ah al-Washiyah al-Irts al-Qiwamah al-Ta'addudiyah al-Libas* (berbicara tentang isu-isu feminisme setelah terlebih dahulu berbicara tentang dasar-dasar epistemologis-filosofis yang mendasari kajiannya tersebut, buku ini kemudian banyak dijadikan rujukan dalam kajian tafsir feminis).

Buku ini pula sebagai penekanan akan proyek hermeneutika Al-Qur'anya, serta ia mengembangkan teorinya yang terutama berkaitan dengan metodologi *fiqh Islam kontemporer*. Yang diterjemahkan oleh Shyahirom Samsudin dan Burhanuddin dengan judul metodologi *Fiqh Islam Kontemporer*.

5. Pada tahun 2008, karyanya berjudul *Tajwīf Manābi' al-Irhab*, (didalamnya dia membantah penafsiran konsep-konsep kunci dalam Al-Qur'an yang ditawarkan oleh kalangan Islam radikal). Term-term atau kunci yang digunakan oleh Syahrūr dalam buku sebelumnya seperti *tanzīl hakīm*, *umm al-kitāb*, *al-furqān* dan lain-lain. Di samping itu ia juga mengulas tentang masalah jihad dan perang, *amar ma'rūf nahi mungkar*, serta masalah *maqāsīdusyārī'ah*.

Dalam karya di atas, tercatat pakar bidang Teknik Sipil ini pun pada akhirnya sukses sebagai seorang yang aktif dan produktif di bidang keislaman, terlihat dari karya-karya yang ia hasilkan tak hanya *Handasah al-Asasiah* (Teknik Fondasi Bangunan) dan *Handasah Turābiyah* (Teknik Pertahanan) sebagai bukti keilmuannya di bidang teknik sipil, melainkan dijumpai pula beberapa buku yang *concern* keislaman. Secara tidak langsung pula mematahkan persepsi selama ini, bahwa orang sains pun berhak mengkaji Al-Qur'an.

B. Evolusi dan Posisi Pemikiran Muhammad Syahrur

1. Evolusi Pemikiran Muhammad Syahrur

Sesuatu bisa dikatakan berevolusi kalau dia memiliki gerak melangkah maju menuju tahap penyempurnaan, baik itu sebuah fenomena alam –benda dan makhluk- ataupun sebuah pemikiran *-idealisme-*,

keduanya bisa melakukan evolusi perkembangan menuju tahap kesempurnaan. Dalam perkembangan pemikiran, kesejarahan manusia dan horizon lingkungannya dalam hal ini menjadi tolak ukur atau ikut andil dalam memberikan pengajaran dan pemikiran baru, sehingga membicarakan perkembangan pemikiran tokoh itu berarti juga membicarakan latar belakang kesejarahan tokoh terutama latar belakang pendidikannya. Evolusi pemikiran juga ditandai dengan adanya perluasan wacana sebagai sebuah hasil dari adanya pergeseran paradigma (*shifting paradigm*).

Syahrūr sendiri dalam karyanya membagi evolusi pemikirannya kepada tiga tahap, *pertama* tahap kontemplasi, *kedua* tahap pengembangan dan *ketiga* tahap sistemasi dan rasionalisasi atas bukunya *Al-kitāb wa Al-Qur'ān*,¹³⁹ sebagaimana yang dijelaskan sendiri oleh penulisnya dalam karyanya tersebut.¹⁴⁰

a. Fase Pengenalan dan Peletakan Awal Metodologi (1970-1980)

Fase pengenalan dan peletakan metodologi ini dimulai ketika Muhammad Syahrūr mengambil studi di Dublin, Irlandia yakni program master dan doktoralnya. Fase ini merupakan fase peninjauan ulang (*murāja'āt*) atas

¹³⁹Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, hlm. 102-107

¹⁴⁰Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān*, hlm. 46-48.

warisan ulama sebelumnya, dan fase ini juga merupakan peletakan awal atau dasar metodologi dalam mengkaji Al-Qur'an, di antaranya dalam memahami kata kunci seperti: *az-zikr*, *al-risalah* dan *an-nubuwah*.¹⁴¹

Pada fase ini Syahrūr merasa dirinya kurang produktif, disebabkan dia merasa belum bisa melepaskan dogma-dogma atau kerangka berfikir yang diwarisi dalam madzhab atau aliran pemikiran sebelumnya, yang masih menganggap warisan sebagai sebuah dogma ajaran yang final.¹⁴²

Pada fase ini rupanya Syahrūr ingin melakukan revolusi pemikiran dalam menafsirkan Al-Qur'an dan tidak lagi berpijak pada metode yang lama, melainkan berpijak pada teori yang baru. Hal ini tidak mungkin terjadi apabila Syahrūr tidak berani bergeser dari teori atau epistem lama,¹⁴³ oleh karena itu kemudian Syahrūr mencoba untuk keluar dan membebaskan diri dari cengkrama madzhab yang telah lama membelenggu dan mencoba merumuskan metodologi pembacaan Al-Qur'an yang benar benar baru yang belum ada sebelumnya.

¹⁴¹Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān*, hlm. 46.

¹⁴²Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, hlm. 103.

¹⁴³Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, hlm. 103

Adapun dalam melakukan kegiatan eksegetik, menurut Syahrūr umat islam saat ini tidak harus terkungkung oleh hasil penafsiran para mufasir masa lalu, karena hanya merupakan produk historis yang mungkin tidak sesuai lagi dengan masa kini. Dia bahkan mengatakan : “kita harus bersikap seakan-akan kita baru saja menerima Al-Qur’an langsung dari Nabi Muhammad Saw”.¹⁴⁴Kata ini memberikan pesan bahwa kita harus aktif dalam menggali pesan Al-Qur’an sebagaimana aktifnya Nabi ketika membimbing umatnya.

b. Fase Pengembangan (1980-1986)

Nampaknya perhatian Syahrūr terhadap bidang teknik tidak menghalanginya untuk mendalami disiplin ilmu yang lain semisal filsafat, pada fase ini ditandai terutama melalui perjumpaannya dengan Ja’far Dek al-Bab –rekan sealmamater di Syiria dan teman seprofesi di Universitas Damaskus. Perjumpaannya telah memberi arti yang cukup berarti dalam pemikirannya yang kemudian tertuang dalam

¹⁴⁴Abdul Mustaqim *et al*, *Studi al-Qur’an Kontemporer*, Abdul Mustaqim dan Sahiron Samsudin (ed.), Yogyakarta:PT.Tiara Wacana Yogya, 2002, hlm.137.

sebuah karya monumentalnya yaitu: *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirārah Mu’āshirah*.¹⁴⁵

Pengenalan teori yang duajarkan ketika bertemu dengan Ja’far Dak al-Bab, kemudian membuat Syahrūr berfikir untuk mengemukakan sebuah gagasan yang berupa pembacaan baru atau “pembacaan alternatif” yang selama ini dinilai jarang dilakukan oleh kebanyakan orang. Syahrūr kemudian mulai memaknai bahwa sebuah “kata” hanya sebuah media untuk mengungkapkan sebuah “makna”¹⁴⁶, makna kemudian ibarat sebuah rahasia yang ada dibalik sebuah kata yang perlu untuk diungkap dan mengungkapkan makna itu sendiri memiliki banyak jalan yang mungkin saja kita bias mencoba dari segala arah dengan tujuan memaknai kata tersebut untuk bisa difahami.

Pada fase ini bisa dikatakan bibit pemikiran progresif mulai tertanam dalam diri Syahrūr, layaknya seorang pemula dalam setiap menuangkan ide idenya –yang masih belum bentuk terbukukan Syahrūr selalu meminta arahan dari gurunya Ja’far Dak al-Bab, termasuk

¹⁴⁵ Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik*, hlm. 138-139.

¹⁴⁶ Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur’ān*,...hlm. 46-48.

pula ketika dia mulai mencari pembacaan baru terhadap tema Al-Qur'an.

c. Fase Penyempurnaan (1986-1990)

Fase ini ditandai dengan penyempurnaan karya monumentalnya tersebut, layaknya sebuah karya maka diharuskan adanya proses *editing* dan koreksi dari awal tulisan sampai akhir. Upaya ini ditandai dengan proses sistimatisasi dan rasionalisasi atas bukunya itu, dari bab pertama sampai akhir mengingat pembahasan yang dilakukan Syahrūr dalam bukunya ini memiliki kaitan antara bab satu dengan yang lainnya.

Namun bab pertama lah yang paling sulit dirampungkan olehnya, mengingat bab pertama merupakan basis pembahasan atau kerangka teori untuk bab-bab berikutnya, bahkan untuk bab satu saja dia menghabiskan waktu tiga tahun.¹⁴⁷ Hal ini dilakukannya, karena Syahrūr tidak ingin tergesa-gesa dalam melakukan pembaruan interpretasi dalam studi Al-Qur'an, bahwa menginterpretasi Al-Qur'an itu tidak hanya membutuhkan keilmuan yang mapan saja, namun juga perlu merenungkan dan mendalaminya.

Pada fase ini Syahrūr semakin giat untuk konsultasi dengan gurunya, Ja'far Dak al-Bab.

¹⁴⁷Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, hlm. 106.

Syahrūr pun terus-menerus belajar dari gurunya tersebut. Seolah menemukan cara baru dalam membaca Al-Qur'an yakni *tartīl*, yang kemudian menjadikan landasan yang paling kuat Syahrūr dalam membaca tema-tema krusial.

2. Posisi Pemikiran Muhammad Syahrur

Adapun hal yang sangat penting untuk diketahui untuk melihat atau menentukan posisi pemikiran seorang tokoh dalam hal ini Muhammad Syahrūr, tidak bisa lepas dari konstelasi pemikiran Islam Arab Kontemporer, terutama kaitannya dengan masalah modernisasi. Pemikiran Islam Arab kontemporer dapat dipetakan menjadi tiga, yaitu:¹⁴⁸

Pertama, aliran konservatif. Ciri yang menonjol dari aliran ini bahwa ia ingin berpegang teguh dengan ketat secara literal terhadap warisan pemikiran masa lalu (*turās*). hal ini dilakukan dalam rangka mempertahankan keutuhan karakter dan identitas nasional mereka. Dengan kata lain aliran ini ingin mengajak kembali pada perilaku ulama salaf, yaitu mereka yang hidup dalam tiga generasi pertama yaitu, para sahabat, *tābi'ī* dan *atbā'ut tabi'īn*.¹⁴⁹

Ada ciri lain yang menonjol dari aliran ini yaitu, bahwa argumentasi harus jelas diambil dari Al-Qur'an dan

¹⁴⁸Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, hlm. 110.

¹⁴⁹Abdul Mun'im al-Hifni, *Mausū'ah al-Furuq wa al-Jamā'ah wa al-Madzāhib al-Islamiyah*, Kairo: Dār al-Rasyad, 1993, hlm. 245.

Hadis, penggunaan akal atau rasio harus sesuai dengan Al-Qur'an dan teks hadits yang sahih.¹⁵⁰ Sehingga cara berfikir mereka sangat deduktif dan bayani. Akal hanya berfungsi sebagai alat pendukung saja.

Aliran konservatif ini sesungguhnya adalah perpanjangan dari pemikiran tokoh-tokoh sebelumnya yang muncul di era klasik, seperti Ahmad bin Hanbal, Daud adz-Dzahiri. Kemudian pemikiran ini dilanjutkan lagi oleh Ibn Taimiyyah, Abu A'lā al-Mawdūdi, Sayyid Qutub, demikian pula para penentang pemikiran Muhammad Syahrūr yaitu, Saḡī al-Jābi, Na'īm al-Yāfi, Syauqi Abū Khalil.¹⁵¹

Kedua, aliran progresif.¹⁵² Sebuah aliran yang menyerukan sekularisme,¹⁵³ modernisme, dan menolak semua warisan Islam, termasuk Al-Qur'an sebagai bagian

¹⁵⁰Abdul Mun'im al-Hifni, *Mausū'ah al-Furuq wa al-Jamā'ah*...hlm. 246.

¹⁵¹Mahir Munajjid, *al-Isykāliyyat al-Manhajiyah*, hlm. 160.

¹⁵²Sebuah istilah yang dimunculkan oleh Hassan Hanafi, kemudian Syahrūr menyebutnya dengan istilah "Sekularis Islam".

¹⁵³Sekularisme merupakan sebuah gerakan yang menyeru kepada kehidupan duniawi tanpa campur tangan agama. Gerakan sekularisme tumbuh di Eropa, dan berkembang ke seluruh penjuru dunia seiring dengan pengaruh penjajahan, kristenisasi dan komunisme. Banyak faktor yang mengakibatkan tersebarannya gerakan ini, baik sebelum dan sesudah meletusnya revolusi Perancis pada tahun 1799 M. Lihat A. Najiyullah, *Gerakan Keagamaan Dan Pemikiran; Akar Ideologis dan Penyebarannya*, cet. Ke-6, Jakarta Timur: Al-I'tishom Cahaya Umat, 2008, hlm. 281.

dari tradisi yang diwarisi, yang dinilai hanya menjadi “narkotik” bagi pendapat umum.¹⁵⁴

Aliran ini memiliki karakteristik yang menonjol dengan sikap selalu mengikuti (taklid) terhadap Barat. Penganut aliran ini mengatakan bahwa Barat bisa maju setelah mereka menggantikan kekuasaan agama dengan rasio dan hal itu juga harus diterapkan di dunia Islam jika agama juga tidak ingin ketinggalan zaman.

Kaum Marxis-Komunis dan beberapa kaum Nasionalis Arab yang menjadi pelopor aliran ini ingin membangun Negara sekuler yang memonopoli kebenaran dan menghalangi ekspresi publik apapun mengenai pluralism. Kelompok ini pula menginginkan pemisahan agama dan Negara, karena menurut mereka tidak ada konsep kenegaraan di dalam Islam. Islam konsep masa lampau. Oleh karena itu, sekularisme bagi mereka merupakan alternative perubahan.¹⁵⁵

Adapun tokoh-tokoh di dunia Arab yang masuk kategori pemikir progresif yaitu, Thāha Husain, Kemal

¹⁵⁴M. Syahrūr, *The Divine Text Pluralism in Moslem Society*, dalam <http://www.moslem.org/shahroor.htm>. hlm. 1.

¹⁵⁵Taufiq Yusūf, *Auhām al-almāniyyah haula ar-Risālah wa al-Manhaj*, T.tp: Dār al-Wafa’ Mansyūrah, 1988, hlm. 23. Lihat pula M. Syahrūr, *The Divine Text Pluralism in Moslem Society*, hlm.2.

Attartuk, Salāmah Mūsa, Abdur Raziq, Firāz Sawwah dan Hadī Alawī.¹⁵⁶

Ketiga, aliran reformis-moderat. Sebuah aliran yang menjadi penengah diantara dua aliran yang sebelumnya dianggap bertentangan. Dimana aliran konservatif yang sangat cenderung anti kemodernan dengan sikap tekstualis-literalis dan aliran progresif yang cenderung sekuler dan kebarat-baratan.

Hal inilah jangan sampai terjadi yang sangat disesalkan oleh seorang pembaharu yaitu Muhammad Abduh, bahwa orang Islam yang membaca Al-Qur'an sekarang ini ibarat keledai dungu yang membawa setumpuk kitab tanpa sedikitpun yang bisa dipahami dan dimengerti.¹⁵⁷ Kemudian aliran-aliran ini akan sangat berbeda dengan aliran reformis-moderat ini.

Aliran reformis-moderat ini memberikan suatu prinsip untuk mengajak umat Islam untuk kembali kepada Al-Qur'an, dan bersifat inklusif yang mana aliran ini masih menerima modernitas sejauh ia membawa kemaslahatan bagi umat manusia. Hal ini bisa terjadi dengan melakukan

¹⁵⁶Ghasan F. Abdullah, "New secularism in The Arab", dalam <http://www.secularism/htm>. Diakses 7/5/2016.

¹⁵⁷Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*, cet. Ke-2, Jakarta: Perspektif Kelompok Gema Insani, 2010, hlm. 105.

pembacaan Al-Qur'an secara kontekstual dan menjadikan masa depan menjadi orientasinya.¹⁵⁸

Dalam pengakuan Syahrūr, bahwa posisi pemikirannya pada aliran yang ketiga ini yaitu reformis-moderat. Syahrūr mengajak untuk kembali kepada Al-Qur'an dalam arti menjadikan Al-Qur'an sebagai *basic* moral-teologis dalam menyelesaikan masalah kehidupan umat manusia dengan melakukan pembacaan kitab suci dengan mempertimbangkan konteks kekinian.¹⁵⁹ Demikian pula pemikiran tersebut yang dianut oleh Fazlur Rahman, dimana produk pemikiran tafsir harus mampu menjadi *basic* transformasi sekaligus solusi atas segala bentuk problem sosial-keagamaan masyarakat kontemporer.

Di samping itu pula, Muhammad Syahrūr memberikan kritikan terhadap dua aliran sebelumnya, yaitu aliran tradisional-konservatif dan aliran progresif-sekularis. Adapun komentar Syahrūr terhadap aliran tradisional yaitu masih terjadi beberapa kesalahan yaitu:¹⁶⁰

1. Mereka telah merubah pesan Islam yang universal menjadi pesan yang sempit dan bersifat lokal-temporal,
2. Mereka telah melakukan sakralisasi terhadap warisan penafsiran masa lalu, padahal itu semua

¹⁵⁸Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, hlm. 113.

¹⁵⁹Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, hlm. 113.

¹⁶⁰Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, hlm. 114.

hanya bentuk interpretasi manusia belaka, akibatnya pesan Al-Qur'an yang orsinal dan universal menjadi tertutup, sehingga kebudayaan Islam menjadi statis dan vakum.

Demikian pula kritikan Syahrūr terhadap aliran progresif-sekularis, yaitu:¹⁶¹

1. Mereka menganggap Al-Qur'an sebagai "narkotik", sama seperti orang komunis yang menganggap agama sebagai candu masyarakat.
2. Mereka juga telah melakukan hegemoni dan menghalangi ekspresi publik tentang pluralisme, sehingga bagi Syahrūr langkah yang tepat untuk menghadapi segala problem modernitas dengan melakukan pembacaan atas kitab suci Al-Qur'an secara kontekstual, karena Al-Qur'an sesungguhnya menjadi pedoman yang akan senantiasa relevan terhadap zaman dan tempat (*shalihum likulli zamān wa makān*).

C. Hakikat dan Metodologi Pemikiran Tafsir Muhammad Syahrur

1. Hakikat Tafsir Muhammad Syahrur

Untuk mengetahui hakikat tafsir dari perspektif seseorang, maka akan didapatkan beragam pernyataan sesuai dengan teori dan paradigma yang digunakan.

¹⁶¹Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, hlm. 114.

Kemudian dilakukan sebuah peninjauan atas persoalan secara ontologis, yaitu suatu penyelidikan terhadap sifat dan realitas penafsiran dengan refleksi rasional dan analisis sintesis logik.¹⁶²

Untuk menyingkap hakikat sebuah tafsir, maka digunakan beberapa teori atau paradigma, yaitu:

Pertama, paradigma teknis,¹⁶³ di mana hakikat tafsir merupakan suatu ilmu yang mengkaji tentang teknis dan tata cara mengucapkan lafaz-lafaz Al-Qur'an, kemudian apa saja yang menjadi makna-makna yang terkandung serta hukum-hukum lafaz baik ketika berdiri sendiri maupun ketika telah tersusun dalam suatu kalimat, serta hal-hal lain yang menjadi pendukung dari kesempurnaan dari sebuah penafsiran. Seperti ilmu *Asbāb an-Nuzul*, *Nāsikh Mansūkh*, dan lain-lain.¹⁶⁴

Kedua, paradigma fungsional, menjelaskan hakikat tafsir yaitu sebuah ilmu yang digunakan untuk memahami Al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad dengan menjelaskan makna-maknanya, hukum serta hikmah-hikmah yang terkandung di dalamnya. Paradigma

¹⁶³Muhammad Yusuf, *et al, Studi Kitab Menyuarakan Teks Yang Bisu*, Yogyakarta: TH Press, 2004, hlm. x. dalam buku ini Hamin Ilyas merumuskan tiga paradigme dalam memetakan perkembangan tafsir di era pra modern, yaitu paradigma teknis, paradigma akomodasi dan paradigma takwil.

¹⁶⁴Adz-Dzahabi, *At-Tafsīr wa al-Mufasssirun*, Juz 1, Kairo: t.p. 1979, hlm. 14-15. Yang mengutip pendapat Abū Hayyan al-Andalūsi dalam kitab *Bahr al-Muhith* yang menjelaskan tentang hakikat tafsir.

ini sesungguhnya menginginkan Al-Qur'an itu berfungsi sebagai petunjuk bagi manusia dengan pijakan dasar tafsirnya seperti ilmu bahasa (*nahwu, sharf, balaghah*), *ushul fiqh* dan ilmu –ilmu lainnya.¹⁶⁵

Ketiga, paradigma akomodatif, yaitu sebuah paradigma yang memberikan gambaran hakikat tafsir sebagai suatu ilmu yang mengkaji tentang Al-Qur'an dari sisi dalālah-nya untuk memahami maksud dan tujuan dari firman Allah swt., sesuai dengan usaha dan batas kemampuan manusia dalam memahaminya.¹⁶⁶

Hakikat tafsir yang dikemukakan oleh para ulama masih sangat banyak selain dari tiga teori atau paradigma yang dikemukakan sebelumnya. Akan tetapi oleh Khalīd Ibn 'Utsman dan Adz-Zahabī mempersempit makna hakikat tafsir menjadi ilmu yang mengkaji kompleksitas Al-Qur'an dalam rangka memahami firman Allah sesuai dengan kemampuan manusia.¹⁶⁷

Seorang mufassir sesungguhnya memberikan sebuah pemahaman arti dari firman Allah sesuai dengan

¹⁶⁵Muhammad Ibn Bahādīr Ibn Abdullāh az-Zarkasyī, *Al-Burhan Fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, juz I, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1391 H, hlm. 13. Demikian juga As-Suyūthi, *Al-Itqān Fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, juz II, Beirut: Dār al-Fikr, t.t, hlm. 179.

¹⁶⁶Az-Zarqāni, *Manāhil al-'Irfān* yang dikutip oleh Muhammad Afī Ash-Shābuni dalam *At-Tibyān Fī 'Ulūm Al-Qur'an*, Beirut: 'Alam al-Kutub, 1985, hlm. 65-66.

¹⁶⁷Adz-Dzahabi, *At-Tafsīr wa al-Mufasssīrun*, Juz 1, Kairo: t.p. 1979, hlm. 15. Lihat juga Khalīd Ibn 'Utsmān, *Qawā'id at-Tafsīr; Lam'an wa Dirāsatan*, juz I, Mamlakah as-Sa'ūdiyyah: Dār Ibn Affān, 1997, hlm. 29-30.

bekal keilmuan yang dimilikinya dan dalam sebuah konteks yang dialaminya. Jadi produk tafsir merupakan sebuah entitas yang sangat berbeda dengan Al-Qur'an. Sehingga Al-Qur'an jika secara teologis diyakini sebagai kebenaran yang mutlak, maka hasil penafsiran seseorang terhadap Al-Qur'an bersifat nisbi-relatif, dalam arti seseorang mufassir memberikan makna terkait dengan latar belakang sosio-historisnya dan latar belakang keilmuan serta kepentingan masing-masing mufassirnya.

Oleh karena itu Muhammad Syahrūr memiliki pandangan terkait dengan hakikat tafsir merupakan hasil ijtihad dan interpretasi manusia terhadap teks-teks Al-Qur'an yang harus dipandang sebagai sesuatu yang tidak final dan harus selalu diletakkan dalam konteks di mana tafsir tersebut diproduksi. Sehingga tafsir selalu terbuka untuk dikaji kembali dan dikritisi sesuai dengan tuntunan zaman, karena mengingat tafsir itu lahir dalam situasi dan kondisi sosio-historis mufassirnya.¹⁶⁸

Syahrūr juga sangat menekankan bahwa tafsir yang menjadi kajian ilmiah atas teks suci keagamaan semestinya tidak boleh dilandasi dengan kepentingan-kepentingan tertentu, bahkan harus terpenuhi syarat keilmuan sebagai mufassir.¹⁶⁹ Karena jika demikian maka

¹⁶⁸Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an*, Cicago: Minneapolis, 1980, hlm. xi.

¹⁶⁹Menurut Imam Jalaludin as-Sayuthi dalam bukunya *al-Itqan* menyebut lima belas syarat yaitu menguasai ilmu bahasa arab, ilmu nahwu, ilmu sharaf, pengetahuan tentang isyitiqaq (akar

hasil tafsirannya tersebut bisa menjerumuskan seseorang dalam memahaminya dan bisa menyebabkan hilangnya keobjektivitasan penafsiran Al-Qur'an.¹⁷⁰

Syahrūr memandang bahwa tafsir sebagai upaya manusia untuk memahami teks ketuhanan, karena seluruh interpretasi atasnya tidak lain hanyalah usaha manusia untuk mempelajari, memahami, bertindak dan berintraksi dengan teks ketuhanan. Hal ini juga pernah disampaikan Syahrūr di dalam sebuah artikelnya yang berjudul "The Divine Text and Pluralism in Muslim Society":

"All interpretation, including tafsir (exegesis) or ijtihad (independent reasoning) are; no more than human attempts toward understanding and acting on this divine text".

Kemudian bentuk dialektika seseorang terhadap teks ketuhanan bagi Syahrūr hanya bersifat relative dan temporer, dan termasuk hasil interpretasi Nabi atas Al-Qur'an juga berada dalam wilayah, batas cultural, dan

kata), ilmu al-ma'ani, ilmu bayan, ilmu badi', ilmu qira'at, ilmu ushu ad-dhin, ilmu ushul al-fiqih, asbab an-nuzul, nasekh dan mansukh, fiqh/hukum Islam, hadits-hadits Nabi yang berkaitan dengan penafsiran ayat, *'ilmu al-Mauhibah* (sesuatu yang dianugerahkan Allah kepada seseorang sehingga menjadikannya berpotensi menjadi mufasir, itu bermula dari upaya membersihkan hati, meluruskan aqidah, atau apa yang diistilahkan oleh sementara ulama dengan *Shihhat al-'Aqidah*/lurusnya 'Aqidah). Lihat M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, cet. 2, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hlm. 395-396.

¹⁷⁰Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qira'āh Mu'aṣirah*, Damaskus: Ahalfi li an-Nasyr wa at-Tawzi', 1992, hlm. 30.

budaya abad IIV M. ia tidak bisa dipaksakan untuk diterapkan di era sekarang, terlabih hasil penafsiran itu sudah tidak cocok dengan zaman sekarang. Sehingga menurut Syahrūr yang harus diikuti itu adalah kreativitas dan semangat ijtihad Nabi dalam memahami Al-Qur'an dan bagaimana memberikan solusi dari sebuah problem kemasyarakatan.¹⁷¹

Syahrūr juga menyarankan adanya keberanian moral-intelektual untuk keluar dari lingkungan hegemoni pemikiran masa lalu (*turāts*).¹⁷² Hal ini dilakukan dengan memunculkan dan membedakan dua konsep yang hampir sama namun berbeda, yaitu *al-ashālah* dan *as-salafiyyah*. Adapun konsep *al-ashālah* dicirikan dengan sifat positif, dimanis, dan hidup, yaitu semangat ijtihad yang ada dalam *turāts* (warisan pemikiran masa lalu). Sementara *as-salafiyyah* merupakan ajakan untuk kembali ke masa lalu tanpa memperhatikan ruang, waktu, dan konteks di saat *turāts* itu muncul. Sehingga dapat disimpulkan konsep *al-ashālah* yaitu semangat ijtihad yang harus selalu di hidupkan, sementara *as-salafiyyah* yang diprioritaskan yaitu semangat untuk taqlid.¹⁷³

¹⁷¹Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qira'āh Mu'aşirah...*hlm. 34.

¹⁷²Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qira'āh Mu'aşirah...*hlm. 46-47.

¹⁷³Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qira'āh Mu'aşirah...*hlm.31-34.

Dengan pemikiran-pemikiran seperti itulah Muhammad Syahrūr memahami tafsir sebagai proses yang meniscayakan adanya bentuk dialektika secara terus-menerus anantara teks wahyu, akal, dan konteks yang terus berubah. Sebagaimana juga yang dinyatakan oleh Ahmad Baw’ud, yaitu sesungguhnya pemahaman terhadap teks Al-Qur’an tidak akan sempurna kebenarannya kecuali dengan memahami realitas dengan baik.¹⁷⁴

Oleh sebab itu seorang mujtahid atau mufassir harus tahu bahwa realitas atau konteks selalu berubah, baik itu secara social, ekonomi, maupun politik. Karena tanpa melirik itu semua, maka hasil ijtihad dinilai atau dikatakan kurang relevan. Sesuai dengan apa yang dinyatakan oleh Yūsuf Qardhāwi bahwa seorang mujtahid harus mengetahui konteks peradaban dunia pada masanya agar ia tidak teraliansi (*mun’azilan*) dari masyarakat.¹⁷⁵

Hal senada juga diungkapkan oleh A.N. Whitehead dengan pemikiran “trilogi hermeneutika” yaitu segala sesuatu berproses di bawah kategori *being*, *process*, dan *becoming*. Dari pernyataan tersebut menunjukkan adanya pergerakan menuju kebaruan atau gerakan dari potensialitas menuju aktualitas.¹⁷⁶ Dari tokoh filsafat

¹⁷⁴Ahmad Baw’ud, *Kitāb al-Ummah; Fiqh al-Wāqi’; Uṣūl wa Dhawābith*, Qatar Wazārah al-Awqāf wa asy-Syu’ūn al-Islāmiyah, 1421 H, hlm. 70.

¹⁷⁵Yusūf Qardhāwi, *al-Ijtihad fī asy-Syari’ah al-Islāmiyah*, Kairo:Maktabah Wahbah, 1997, hlm. 48.

¹⁷⁶Sebuah elaborasi Muhammad Syahrūr terkait *being* (kaynūnah), *process* (sayrūrah), dan *becoming* (shayrūrah) dalam bukunya

inilah banyak memberikan pengaruh terhadap jalan pikiran Muhammad Syahrūr. bagi Syahrūr tafsir masa lalu hanyalah untuk orang-orang di masa lalu, sedangkan orang di zaman sekarang membutuhkan tafsir yang sesuai dengan tuntutan dan masalah sosial, ekonomi, budaya dan politik yang dihadapi oleh manusia saat ini.

2. Metodologi Tafsir Muhammad Syahrur

Metodologi dalam penafsiran merupakan suatu hal yang esensi. Sehingga tanpa adanya metodologi, maka sebuah penafsiran sulit untuk dipahami dan bisa jadi pemahaman terhadap Al-Qur'an justru menyesatkan (*misleading*), terlebih jika Al-Qur'an dipahami secara parsial.¹⁷⁷ Berbicara metodologi akan mengarahkan suatu pembicaraan tentang konsep-konsep teoretis mengenai proses dan prosedur yang dipakai oleh mufasir dalam melakukan sebuah penafsiran.

Metodologi mengkaji kaitannya dengan langkah-langkah yang harus ditempuh supaya pengetahuan yang bisa ditemukan dapat memenuhi standar ciri-ciri ilmiah dan mengkaji kaidah penalaran yang tepat serta mengkaji

yang berjudul *Nahwa Uṣul Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi*, Damaskus; al-Ahāili li ath-Thibā'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzi', 2000, hlm. 27.

¹⁷⁷Lihat Pengantar Ahmad Syafi'i Ma'rifat dalam buku Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas; Tentang Transformasi Intelektual Fazlur Rahman*, Bandung: Pustaka, 1985, hlm. v.

tentang asumsi yang melatarbelakangi munculnya sebuah metode.¹⁷⁸

a. Asumsi – Asumsi Metodologis

Asumsi metodologi secara umum berkaitan pula dengan persoalan epistemologi, yang merupakan yang tak pernah ditinggalkan dalam ranah kajian keilmuan. Syahrūr secara pribadi pun mengakui bahwa dia masih “dini” dalam kajian keislaman, karena itu dia belajar dari gurunya beberapa tahun untuk sebuah karya yang seperti ini –*Al-Kitāb wa Al-Qur’ān*- saja menghabiskan waktu 20 tahun. Berdasarkan kajian yang dilakukannya dalam rentang waktu tersebut, Syahrūr memberikan beberapa pandangan:¹⁷⁹

- 1) Perlu adanya relasi positif antara kesadaran manusia dengan pengetahuan itu sendiri. Kesadaran dan pengetahuan sama sama muncul dan membantu dalam berfikir.
- 2) Akal mampu melampaui dan memiliki analisa yang tajam. Sehingga bagaimanapun ra’yu kemudian menjadi keharusan dalam memahami teks agama.

¹⁷⁸Rizal Mustansirin dan Misnal Munir, *Filsafat Ilmu*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hlm. 107.

¹⁷⁹Muhammad Syahrūr, *Al kitāb Wa Al-Qur’ān*, hlm. 42-44. Ahmad Zaki Mubarok, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik*, hlm. 156-157.

- 3) Alam realitas adalah alam metafisik dan alam material. Indra sebagai alat melihat realitas dan akal yang akan memperluas kajiannya, karena itu akal kemudian dibantu oleh ilmu pengetahuan walaupun ilmu pengetahuan juga berasal dari pemikiran akan realitas yang sebelumnya di konversi oleh akal.
- 4) Syahrūr menegaskan bahwa Al-Qur'an tidak bertentangan dengan akal (filsafat), bahkan filsafat membantu akal dalam memahami agama.

Asumsi asumsi ini pada akhirnya akan melahirkan pandangan pandangan Syahrūr terkait kajian Al-Qur'an yang sangat kompleks,¹⁸⁰ antara lain:

Pertama, mengkaji Al-Qur'an berarti harus pula mengikut sertakan linguistik, bisa saja linguistik yang sudah ada atau ilmu linguistik modern. *Kedua*, bahasa selalu terkait dengan realitas sosial dan memungkinkan adanya perkembangan makna, karena itu tidak ada sinonimitas dalam Al-Qur'an, semua bahasa memiliki maknanya sendiri. *Ketiga*, semua ilmu bantu dalam mengkaji Al-Qur'an tidak akan mengurangi sakralitas Al-Qur'an, Al-Qur'an

¹⁸⁰Muhammad Syahrūr, *Al Kitāb wa Al-Qur'ān*, hlm. 44-45.

adalah kalam Allah Swt. yang akan tetap sakral dan pembacaan dengan ilmu pengetahuan hanyalah perkataan manusia. *Keempat*, layaknya sebuah petunjuk maka peran akal sangat dibutuhkan kreatifitas dan keaktifannya dalam menggali petunjuk tersebut. Dan *kelima*, bahwa tidak ada pertentangan akal dengan wahyu, wahyu dan realitas saling terkait erat sehingga dalam menghadapi dan mengendalikan realitas tersebut dibutuhkan rasionalisasi wahyu. *Ijtihad bi al-ra'yu* begitu urgen, manakala didapati persoalan yang tidak terdapat dalam *nash*. hal ini dikarenakan persoalan selalu berkembang dan tidak ada kesudahannya, sedang *nash* telah berakhir (*inna al-hawadis la tatanaha wa al-nusus tatanaha*).

b. Pendekatan Kajian Al-Qur'an

Studi-studi mengenai Al-Qur'an di era sekarang ini semakin menemukan urgensitasnya. Dalam sejarah kemanusiaan, Ketika islam semakin penting dalam kerangka dunia agama-agama, maka peran Al-Qur'an sebagai dokumen relegius semakin tak terbantahkan.¹⁸¹ Karenanya di setiap zaman muncul pendekatan yang tak lain tujuannya ingin mengungkap makna dari

¹⁸¹Stefan Wild, "Pengantar" dalam M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, hlm. xxvii.

dokumentasi religious tersebut. Secara umum normativitas ajaran wahyu dibangun, diramu, dibakukan, dan ditelaah lewat pendekatan doktrinal-teologis, sedangkan historisitas keberagaman manusia ditelaah lewat berbagai sudut pendekatan keilmuan sosial-keagamaan yang bersifat multi dan inter disipliner, baik lewat pendekatan filosofis, historis, psikologis, sosiologis, kultural, antropologis, maupun hermeneutik.¹⁸²

Syahrūr dalam hal ini –sebagaimana pengakuannya- memilih setidaknya dua pendekatan dalam upaya meramu bacaan yang humanis. Pendekatan tersebut adalah, *pendekatan bahasa / linguistik* dan *pendekatan scientific*. Kaitannya dengan pendekatan linguistik serta prinsip-prinsip metodologis yang digunakan oleh Syahrūr, maka di dalam karyanya berjudul *al-Kitāb wa al-Qur’ān Qirā’ah Mu’āṣirah* dipaparkan oleh guru linguistiknya Ja’far Dakk al-Bāb di bagian pengantar. Dengan bantuan gurunya, maka Syahrūr memaparkan hasil-hasil *istinbat* serta metodologi dan pendekatan yang itu merupakan hal-hal yang penting digunakan dalam mengkaji ayat-ayat Al-Qur’an. Syahrūr sangat dominan

¹⁸²M. Amin Abdullah, *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas ?*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1996, hlm. V.

menggunakan pendekatan bahasa, secara khusus dalam hal analisis sintagmatis dan paradigmatic. Sebab hal ini pula yang mengantarkan Syahrūr berpendapat bahwa tidak ada sinonim dalam bahasa, karena setiap kata memiliki nuansa makna yang spesifik.¹⁸³

Kemudian Ja'far juga mengatakan bahwa metodologi linguistik Syahrūr dipengaruhi oleh pandangan tiga tokoh linguistic Arab, yaitu Abū Alī al-Fārisī, Ibnu Jinnī dan Abdul Qāhir al-Jurjānī. Di samping itu pula Syahrūr sangat terilhami dengan karya gurunya Ja'far dengan judul disertasinya Karakter Struktur Bahasa Arab dalam Perspektif Studi Linguistik Modern (*al-Khaṣāṣ al-Banawīyyah li al-'Arabīyyah fi Dawī al-Dirāsah al-Lisaniyyah al-Hadīṣah*), sehingga dari karya ini Syahrūr membangun sebuah pendekatan linguistic yaitu “Pendekatan Historis-ilmiah dalam Studi Linguistik (*al-Manhaj al-Tārikhi al-'Ilmi fi al-Dirāsah al-Lughawīyyah*).

Di samping bersandar kepada metode semantik Abu Ali Al-Farisi yang bisa didapatkan dalam khazanah pemikiran Ibn Jinni dan Abd al-Qadir al-Jurjani (terlihat seringnya Syahrūr memilih kamus *Maqāyis al-Lughah, red*), secara

¹⁸³Sahiron Syamsudin,” Book Review al-Kitāb wa al-Qur’ān” ,al-Jamilah Journal of Islamic studies, no. 62/XXI/1998, hlm. 195.

tidak langsung penggunaan teori strukturalisme linguistiknya juga didasari atas pandangan-pandangan revolusioner Ferdinand de Saussure dalam kajian bahasa yang membedakan pendekatan *diakronis* dan *sinkronis*, membedakan *Langue* dan *Parole*, relasi Sintagmatis dan Paradigmatis, perbedaan *Signifie* dan *Signifiant*, *Form* dan *Substance*.¹⁸⁴

Begitu juga menurut Syahrūr, bahwa bahasa mempunyai hakikat sebagai sistem, konvensi, komunikasi, tanda/symbol, bunyi, unik dan arbiter. Pandangan demikian, sejatinya sangat sejalan dengan hakikat bahasa dalam perspektif strukturalisme linguistik.¹⁸⁵ Pengkajian terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dengan menggunakan analisa strukturalisme linguistik, sering digunakan Syahrūr dalam upaya memetakan artikulasi makna yang ada dalam kitab Al-Qur'an. Menjadikan Strukturalisme Linguistik sebagai pisau analisa dalam mencari dan mengejar makna yang ada pada sebuah redaksi teks, keberadaannya menjadi penting dalam rangka

¹⁸⁴Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik*, hlm. 8-9.

¹⁸⁵Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik*, hlm. 306-308.

membongkar beberapa tanda dan simbol yang ada pada redaksi teks Al-Qur'an tersebut.

Adapun pendekatan kedua yang digunakan Syahrūr adalah *pendekatan scientific*. Jika selama ini kebanyakan orang melihat Sains adalah suatu yang “berbeda dunia” dengan kajian teologis, maka Syahrūr memaknai keduanya dalam sebuah integratif. Sains dalam Islam bukanlah suatu yang terlepas secara bebas dari norma dan etika keagamaan, tapi ia tetap dalam kendali agama, ia tumbuh dan berkembang bersamaan dengan tumbuh dan berkembangnya Islam. Karena antara agama dan sains dalam Islam tidak ada pemisahan, bahkan sains Islam bertujuan untuk menghantarkan seseorang kepada pemahaman yang lebih mendalam terhadap rahasi-rahasia yang terkandung dalam ayat-ayat Allah Swt. baik ayat *qauliah* maupun ayat *kauniah* melalui pendayagunaan potensi nalar dan akal secara maksimal.

Dengan kata lain, Syahrūr meyakini tidak adanya pertentangan antara akal dengan wahyu sebagaimana wahyu dengan realitas.¹⁸⁶ Karena itu memungkinkan ilmu pengetahuan bisa dijadikan pisau analisis dalam memahami Al-Qur'an,

¹⁸⁶Ahmad Zaki Mubarak *Pendekatan Strukturalisme Linguistik*, hlm. 168.

termasuk Syahrūr sendiri yang pada awalnya adalah seorang saintis teknik yang kemudian mencoba mendalami filsafat bahasa dan akhirnya keluar dengan pemikiran yang dituangkan dalam karyanya. Selain Syahrūr, sebenarnya Sederet ilmuan yang sudah bersentuhan dengan Al-Qur'an semisal Harun Yahya dan yang lainnya mengungkapkan “*Al-Qur'an is always one step ahead of science*” ungkapan tersebut dapat diartikan bahwa Al-Qur'an selalu selangkah di depan penemuan-penemuan sains modern masa kini. Setiap kali ada penemuan-penemuan hebat pada setiap abad, ternyata Al-Qur'an sudah menjelaskannya terlebih dahulu. Dengan ini dapat di alihbahasakan dengan Al-Qur'an juga merupakan himpunan informasi tentang masa lalu, masa kini sekaligus masa depan yang tak dapat disangkal kebenarannya'.¹⁸⁷

c. Muhammad Syahrūr dan Metode Pembacaan Kontemporer Terhadap Al-Qur'an

Pada masa modern, telah terjadi pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) dalam studi-studi Al-Qur'an, dari berwatak literal ke arah yang lebih rasional dan kontekstual. Ketika paradigma berubah, maka persepsi tentang teks pun

¹⁸⁷Agus Haryo Sudarmojo, *Menyibak Rahasia Sains Bumi Dalam Al-Qur'an*, Bandung: PT Mizan Pustaka, 2008, hlm. XII.

berubah, studi Al-Qur'an modern telah bergerak menuju sebuah paradigma yang berdasarkan atas penelitian ilmiah dan kajian kritis.¹⁸⁸ Islam adalah Al-Qur'an dan hadits itu sendiri, meminjam sudut pandang Hermeneutika Gadamerian, Islam adalah sebuah "teks" yang terbuka untuk direproduksi sesuai horison pembaca¹⁸⁹.

Pembacaan baru yang ditawarkan oleh Syahrūr menurutnya merupakan pembacaan alternatif dalam memahami Al-Qur'an supaya lebih humanis, Syahrūr merasa kajian keislaman saat ini vakum dan stagnan, terkekang oleh literatur-literatur klasik yang telah dianggap final, sehingga yang dibutuhkan bukan mengkritisi dan membangun kembali *turats* yang baru tetapi malah taklid dan hanya mewarisi turats yang lama.¹⁹⁰

Adapun dalam membaca *turats* tersebut, Syahrūr berusaha mencari metode pembacaan baru yang tidak terlalu mengedepankan tendensi ideologis pribadi. Metode yang dipakai oleh Muhammad Syahrūr adalah *almanhaj at-tarikh al-*

¹⁸⁸Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zayd*, Jakarta: Teraju, 2003, hlm. 36.

¹⁸⁹Moh. Sofyan, *Natal dan Pluralisme Agama*, dalam www.IslamLib.Com. Diakses 23 Juli 2015.

¹⁹⁰Zaimuddin, *Hermeneutika Hadis Muhammad Syahrūr*, hlm. 390-391.

ilm (metode historis ilmiah). Dengan meramu pemikiran sebelumnya seperti Abu al-Farisi, Ibn al-Jinni dan Imam al-Jurjani, prinsip metodologi Syahrūr dapat disimpulkan sebagai berikut:¹⁹¹

- 1) Ada keterkaitan antara ucapan, pemikiran dan fungsi bahasa sebagai alat untuk menyampaikan gagasan.
- 2) Pemikiran manusia tidak tumbuh secara langsung dan sempurna, tetapi melalui perkembangan dari pengetahuan yang bersifat inderawi dan personifikasi, kemudian menjadi pengetahuan yang bersifat abstrak.
- 3) Mengingkari adanya *taraduf* (sinonim), sebab masing-masing kata mempunyai makna sesuai dengan konteks ketika kata tersebut disampaikan.
- 4) Memahami dengan *tartīl*. Artinya, untuk memaknai sebuah ayat atau teks, seseorang perlu melihat keterkaitan dan hubungannya dengan kata atau ayat lain, diantaranya yang digunakan dalam membedakan antara *kitābah&farīdah* dan *inzāl* dan *tanzīl* dalam Al-Qur'an.
- 5) Memperhatikan pola-pola yang secara umum berlaku dalam sistem bahasa, tetapi tidak

¹⁹¹Abdul Mustaqim *et. al*, *Studi al-Qur'an Kontemporer*, hlm. 126-128.

mengabaikan yang bersifat pengecualian, sebab hal-hal yang bersifat pengecualian, akan dapat dirunut periodisasi perkembangan sebelum dan sesudahnya.

D. Dasar Munculnya Teori Asinonimitas Muhammad Syahrur

Dalam tata bahasa Arab dikenal istilah *al-Wujūh* dan *an-Nazhā'ir*. Di mana *al-Wujūh* diartikan kesamaan lafaz dan perbedaan makna, sedang *an-Nazhā'ir* adalah lafaz-lafaz yang berbeda dengan makna yang sama. Dan ada yang berpendapat *an-Nazhā'ir* serupa dengan *mutarādif* dan *al-Wujūh* serupa dengan *Musytarāk*. Kemudian ada juga perbedaan antara *mutarādif* dengan *an-Nazhā'ir*. Kendati keduanya serupa, tetapi letak perbedaannya pada kedalaman analisis.¹⁹²

Di samping itu ada juga sebagai ulama terdahulu yang menolak adanya *Mutarādif* dalam Al-Qur'an, akan tetapi pendapat tersebut ditolak oleh mayoritas ulama lain. Demikian pula pada era kontemporer, yaitu Muhammada Syahrūr yang merupakan salah satu tokoh tafsir yang ikut serta dalam menyikapi perbedaan pendapat kaitannya dengan sinonimitas (*mutarādif*).

Muhammad Syahrūr termasuk tokoh yang menolak terhadap adanya sinonimitas dalam lafaz-lafaz Al-Qur'an. Dasar pemikirannya ini tentunya ada alasan dan

¹⁹²M. Quraish Shihāb, *Kaidah Tafsir*, cet. II, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hlm. 120-121.

argumentative Syahrūr yang akan penulis paparkan pada pembahasan terkait perspektif Syahrūr terhadap Asinonimitas. Namun untuk lebih jelas, sebelumnya pada pembahasan ini, penulis akan menyajikan sejarah awal atau akar-akar pemikiran teori Asinonimitas dari ulama bahasa terdahulu, yaitu:

1. Ibnu al-‘Arabī (w. 231 H)

Salah seorang ulama klasik pertama yang melakukan penolakan terhadap adanya sinonimitas dalam tata bahasa Arab adalah Ibnu al-‘Arabī. Pemikiran kaitannya dengan penolakan sinonimitas ini dibuktikan dengan pernyataan yang pernah disampaikannya, kemudian yang dinukil oleh muridnya yaitu Abū Abbas Sa’lab (w. 291 H), yaitu:

“Setiap huruf oleh bangsa Arab telah ditentukan memiliki satu makna, setiap huruf dari keduanya memiliki makna yang berbeda, jika penulis tahu tentu penulis informasikan, akan tetapi jika tidak, belum tentu bangsa Arab tidak mengetahuinya. Dan seluruh nama memiliki alasan yang ditetapkan secara khusus oleh bangsa Arab, ada alasan yang kita ketahui dan ada pula yang tidak.”¹⁹³

Penolakan Ibnu al-‘Arabī terhadap adanya sinonimitas dalam tata bahasa Arab diketahui sebagaimana

¹⁹³M. Nuruddin al-Munajjad, *al-Tarāduf fi al-Qur’ān*... hlm. 38. Dikutip dalam M. bin Qasīm al-Anbārī, *al-Aḍ-Ḍād*, Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 1987, hlm. 7.

pernyataan di atas. Di mana Ibnu al-‘Arabi meyakini bahwa posisi setiap lafaz atau kata itu memiliki makna yang berbeda dengan yang lainnya. Namun di balik pemikirannya sebagai *Munkir al-Tarāduf* (penolak sinonimitas), Ibnu al-‘Arabi dikatakan sebagai orang yang tidak konsisten dengan pernyataan yang pernah dilontarkan.

Ketidak konsistenan Ibnu al-‘Arabi dibuktikan dengan sebuah riwayat oleh Ibnu Jinni; dia berkata bahwa “Abu Bakar Muhammad bin Hasan memberitahukan kepada kami yang datangnya dari Abu ‘Abbas Ahmad bin Yahyā, dia berkata bahwa;” suatu hari Ibnu ‘Arabi membacakan bunyi syi’r kepadaku sebagai berikut:

وموضع زين لا اريد مبيته كاني به من شدة الروع انس

وموضع ضيق لا اريد مبيته كاني به من شدة الروع انس

“ Aku tidak ingin tinggal di mana kecemasan berada, seolah-olah aku bermanis-manis kepadanya hanya karena aku penih dengan rasa ketakutan kepadanya ”

Syi’r di atas memberikan bukti ketidak konsistennannya, bahwa ketika Ibnu ‘Arabi membaca syi’r itu dengan bait yang pertama yaitu menggunakan kata *al-zabnu*, kemudian mendapat teguran dari pengarangnya sendiri bahwa yang benar adalah bait yang kedua dengan menggunakan *al-ḍainu*. Akan tetapi Ibnu ‘Arabi memberikan jawaban bahwa, tidakkah engkau mengtahu

bahwa kata *al-zabnu* dan *al-ḍainu* memiliki makna yang sama yaitu kecemasan.

Pendapat Ibnu ‘Arabi ini diperkuatnya dengan dalil Al-Qur’an dan hadis Nabi yang berbunyi:

قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ وَلَا تَجْهَرُوا بِصَلَاتِكُمْ وَلَا تَخَافُتُمْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا

“Katakanlah: "Serulah Allah atau serulah Ar-Rahman. dengan nama yang mana saja kamu seru, Dia mempunyai Al asmaaul husna (nama-nama yang terbaik) dan janganlah kamu mengeraskan suaramu dalam shalatmu dan janganlah pula merendahkanNya dan carilah jalan tengah di antara kedua itu".¹⁹⁴(al-Isra: 110).

Demikian juga didasarkan pada sabda Rasulullah saw. sebagai berikut:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل القرآن على سبع لغات كلها شاف كاف¹⁹⁵

¹⁹⁴Lihat Q.S. al-Isra’ [17]: 110. Sebagaimana umumnya bahwa Allah memiliki 99 nama yang dikenal dengan *al-Asma’ al-Husna* (nama-nama yang baik), salah satunya seperti yang tertera dalam ayat yaitu *ar-Rahman*, dan kesemua nama tersebut sama yaitu nama-Nya. Sehingga nama manapun bisa dipakai oleh makhluk-Nya ketika berdo’a. sekiranya ini menjadi dasar Ibnu ‘Arabi menganggap makna ke dua lafaz dalam syi’r itu sama.

¹⁹⁵Hadist yang diriwayatkan oleh banyak perawi, yaitu Imam al-Bukhāri, Muslim, Abū Daud, Ahmād bin Hanbal, Ibnu Malik dan al-Nasa’i.dalam Ṣaḥīḥ Bukhāri juz II, Beirut; Dār al-fikr, 1881) hlm 100. Hadist tersebut dihukumi hadits *Maudhū* yang dijadikan legitimasi ulama klasik untuk memperkuat pendapatnya. Lihat M. Nuruddin al-Munajjad, *al-Tarādūf fī al-Qur’an...*hlm. 38.

“Rasulullah saw bersabda bahwa “ Al-Qur’an turun dengan tujuh bentuk bahasa, keseluruhannya sama-sama sempurna.”

Oleh karena ketidak konsistenan Ibnu ‘Arabi inilah menjadikan perbedaan para ulama dalam mengelompokkannya, apakah termasuk ulama yang menerima sinonimitas ataukah sebaliknya masuk kepada ulama yang *munkir al-tarāduf* (mengingkari sinonim). Namun demikian setelah melihat dari paparan sebelumnya, maka penulis memperhatikan bahwa Ibnu ‘Arabi sebagai seorang yang setuju terhadap sinonimitas dalam hal aplikasi, sementara pada tataran teori Ibnu ‘Arabi sebagai seorang yang tidak menerima sinonimitas.

2. Abū ‘Abbas al-Sa’lab (w. 291 H)

Al-Sa’lab merupakan salah satu murid dari Ibnu al-‘Arabi. Pemikirannya terhadap sinonim juga tidak jauh berbeda dengan gurunya. Sehingga ia berpedoman dengan pernyataan gurunya yaitu;

“Beberapa lafaz yang selama ini dianggap sebagai sinonim oleh sebagian ulama, sebenarnya lafaz tersebut merupakan beberapa lafaz penjelas, dengan menggunakan kata sifat sebagai penjelas, sehingga fungsinya juga sebagai penjelas.”

Sebagai contoh kata *insān* dan *basyar*. Kedua lafaz tersebut umumnya bermakna manusia, akan ulama yang menolak sinonimitas mengatakan berbeda. Perbedaannya, lafaz *insān* menunjuk kepada makna manusia sebagai

makhluk dengan kebiasaan sifat lupanya, sementara lafaz *basyar* menunjuk makna sebagai manusia dalam bentuk tubuh materi.¹⁹⁶

Jika diperhatikan dari aplikasinya bahwa al-Sa'lab sangat jelas mengambil pemikiran gurunya Ibnu al-'Arabi dalam hal sinonimitas ini. Khususnya ketika ia membedakan kedua kata tersebut dengan cara mengembalikan pada makna asal pembentukan kata tersebut, sekalipun dalam teori menolak terjadinya sinonimitas, akan tetapi masih juga memakai pedoman yang menyebutkan beberapa lafaz dengan menunjuk pada satu makna. Sebagai contoh lafaz *khalaqa*, *akhlāq*, *syamala*, dan *asymāl*.¹⁹⁷

3. Muhammad bin Qasīm al-Anbārī (w. 328 H)

Al-Anbārī juga merupakan ulama bahasa. Di samping itu al-Anbārī juga seorang ahli yang menguasai ilmu qira'āt, tafsir, hadis, dan sya'ir. Kemampuannya dalam menguasai berbagai bidang ilmu tersebut, berimplikasi pada banyak muridnya yang bermunculan, murid-muridnya juga tergolong dalam berbagai bidang ilmu yang dikuasai oleh al-Anbārī.¹⁹⁸

¹⁹⁶M. Nuruddin al-Munajjad, *al-Tarāduf fi al-Qur'an...* hlm. 39.

¹⁹⁷Abdurrahman Jalaluddin al-Suyūfī, *al-Munzhir fi 'Ulūm al-Lughah wa Anwā'uha*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t., hlm. 403.

¹⁹⁸Mahyudin Ritonga, *Semantik Bahasa Arab Dalam Pandangan al-Anbārī: Kajian Makna al-Tadadd di Dalam Al-Qur'an*, cet. I, Padang: Hayfa Press, 2013, hlm. 67.

Ia juga berpedoman kepada mazhab Ibnu al-‘Arabī seperti al-Sa’lab yang menolak adanya sinonimitas. Adapun salah satu pernyataan Ibnu al-‘Arabī yang menjadi pedoman al-Anbārī bahwa, nama segala sesuatu itu memiliki sebab atau *illat*. Seperti kata *insān*, karena manusia memiliki sifat lupa yang ada dalam setiap manusia, dan penyebutan binatang dengan kata *bahā’im*, karena binatang merupakan makhluk yang tidak jelas kehidupannya karena ketiadaan akal yang dianugrahi oleh Allah.

Oleh sebab itu, dengan adanya sebab atau *illat* dalam setiap kata itulah yang menjadikan ditetapkan kata tersebut kemudian diaplikasikan atau direalisasikan. Hal inilah yang menjadi pijakan al-Anbārī. Untuk menolak adanya sinonimitas dalam tata bahasa Arab. Karena jika suatu kata memiliki sinonim dengan kata yang lain, maka yang demikian ini akan meniadakan bentuk-bentuk *illat* yang ada pada setiap kata.

Senada dengan al-Anbārī, Hakīm Maḥī al-Ziādī pula berpandangan bahwa “ para ulama yang menolak terjadinya sinonimitas dalam tata bahasa Arab, karena mereka melihat kepada pembentukan makna yang diletakkan pertama kali pada setiap kata”.¹⁹⁹ Ini berarti

¹⁹⁹Tindakan penolakan adanya sinonimitas menurut pandangan mereka didasarkan oleh historisitas perkembangan bahasa. Kebiasaan perkembangan bahasa dengan selalu memperhatikan lafaz-lafaz itu secara historisnya. Oleh karena jika diabaikan, maka yang demikian itu dipandang telah menjadi permasalahan dalam

setiap kata memiliki *illat-illat* tertentu. Kemudian *illat* ini tersebut yang menyebabkan terjadinya pembentukan makna dasar. Sehingga para ulama yang *munkir al-Tarāduf* (menolak sinonimitas) berusaha menemukan *illat* dan perbedaan yang terdapat dalam setiap kata yang dipandang memiliki makna sama.²⁰⁰

Namun peristiwa yang dialami oleh Ibnu al-‘Arabi kaitannya dengan ketidak konsistennannya terhadap *munkir al-Taradūf* terjadi pula pada al-Anbārī. Di mana penolakannya terhadap sinonimitas sebatas teori atau pemikirannya, akan tetapi pada penerapannya menerima adanya *tarāduf*. Ini dibuktikan dengan tulisannya di dalam kitab *al-Aḍ-Ḍād*, ia memberikan pengertian kata yang sinonim dalam kata *al-Jalāl*, diartikan sebagai kemudahan dan terkadang ia juga artikan dengan kemulian.²⁰¹

historisitas kebahasaan. Lihat M. Nuruddin al-Munajjad, *al-Tarāduf fi al-Qur’an*...hlm. 41.

²⁰⁰Untuk menemukan sebuah *illat* dalam memberikan suatu makna merupakan suatu hal yang sulit, seperti pernyataan yang pernah dilontarkan oleh Hakīm Mafik al-Ziyādī yaitu” ketahuilah bahwa sebab maupun *illat* dalam suatu pemaknaan kata, kebanyakan samar dan sulit untuk diketahui, sekalipun hal itu dilakukan oleh seorang pakar bahasa, karena diantara sebab kesulitan untuk menyikapi *illat* tersebut bukan hanya pembentukan bahasa yang sudah lama, melainkan juga karena kekaburan yang terjadi dalam masyarakat, baik itu dari perspektif budaya maupun peradaban. Lihat M. Nuruddin al-Munajjad, *al-Tarāduf fi al-Qur’an*...hlm. 41. Kutipan dari Hakīm Mafik al-Ziyādī, *al-Tarāduf fi al-Lughah*, ‘Iraq: t.p, 1980, hlm. 203-204.

²⁰¹M. Nuruddin al-Munajjad, *al-Tarāduf fi al-Qur’an*...hlm. 42.

4. Ibnu Darastawaih (w. 347 H)

Ibnu Darastawaih juga salah satu ulama bahasa yang menolak istilah *tarāduf* atau sinonimitas dalam bahasa Arab. Pemikirannya tidak jauh berbeda dengan pemikiran ulama-ulama bahasa sebelumnya. Beliau juga menganut pemahaman mayoritas ulama yang menolak bahwa bentuk kata yang memiliki wazan/timbangan fi'il yang berbeda memiliki makna yang sama.

Para ulama yang menolak sinonimitas menganggap bahwa perbedaan bentuk kata dengan memberikan pemaknaan yang sama merupakan suatu hal yang bertentangan dengan kesahihan bahasa dan suatu anggapan yang *fāsid* menurut akal dan qiyas. Seperti contoh bentuk kata *فعل* dengan kata *افعل* yang dimaknai sama.²⁰²

Ibnu Darastawaih juga dikatakan sebagai ulama yang mampu memberikan nuansa baru dalam hal kebahasaan terutama sikap penolakannya terhadap istilah sinonimitas.²⁰³ Di samping itu Ibnu Darastawaih juga

²⁰²M. Nuruddin al-Munajjad, *al-Tarāduf fi al-Qur'an...* hlm. 44.

²⁰³Ibnu Darastawaih memunculkan nuansa baru yang tampil beda dengan ulama sebelumnya seperti Ibnu al-'Arabī yang menolak adanya sinonimitas dengan alasan bahwa setiap pembentukan dalam penamaan nama pasti ada *illat* yang menjadi penyebab kata muncul dan diucapkan. Tentunya setiap kata memiliki *illat* yang berbeda-beda. Kemudian dengan nuansa baru dari Ibnu Darastawaih, yang mana terjadinya bahasa dalam pembentukan penamaan sebuah kata bukan hanya terhenti pada *illat*, akan

memberikan suatu pemikiran dengan menampilkan hal yang agak berbeda dengan ulama-ulama yang lainnya yang menolak sinonimitas. Salah satu dari pandangan yang membuat Ibnu Darastawaih tampil beda yaitu dengan sikap beli yang juga menolak terjadinya huruf *jer* secara berurutan. Ibnu Darastawaih seraya berkata:

“Memperbolehkan terjadinya huruf *jer* secara berurutan merupakan kesalahan, yang dengan sebab itu mampu merusak kepada esensi kebahasaan, dan itu juga bisa menghilangkan hikmah dan pelajaran yang dikandungnya”

5. Ibnu Jinni (w. 390 H)

Nama lengkapnya ialah Abu al-Fath Utsman Ibnu Jinni, lahir di Mausil (Mosul) Irak.²⁰⁴ Ibnu Jinni menghabiskan masa kanak-kanaknya juga di kota kelahirannya tersebut. Di Mosul juga ia mendapatkan pendidikan dasarnya, belajar ilmu nahwu pada gurunya yang bernama Ahmad bin Muhammad al-Mausili al-Syafi’i yang lebih dikenal dengan sebutan al-Akhfasy. Setelah itu, ia pindah ke Baghdad dan menetap di sana. Di kota ini, ia

tetapi Ibnu Darastawaih menambahkan dengan adanya hikmah peletakan bahasa yang itu bisa diketahui dengan nalar akal dan logika, sehingga pemikiran ini bisa mendatangkan alasan-alasan yang tentunya tidak terlepas dari aspek historis (sejarah). Lihat M. Nuruddin al-Munajjad, *al-Tarāduf fi al-Qur’an*... hlm. 45.

²⁰⁴Rihāb Hadhrab ‘Akabī, *Mausū’ah ‘Ibāqirah al-Islām fi an-Nahwi wa al-Lughah wa la-Fiqh*, Beirut: t.p., 1993, hlm. 96.

mendalami linguistik selama kurang lebih empat puluh tahun pada gurunya yang sangat ia hormati dan ia kagumi, Abu ‘Ali al-farisi.²⁰⁵ Begitu lamanya Ibnu Jinni menimba pengetahuan bahasa pada Abu ‘Ali, sehingga keduanya terjalin hubungan yang sangat erat seperti hubungan persahabatan.

Meskipun Ibnu Jinni penganut Mazhab Bashrah dan berupaya mempertahankan pandangan-pandangannya, dia tidak fanatik, bahkan ia tak segan mengambil teori-teori dari tokoh Mazhab Kufah, seperti al-Kisa’i dan Sa’lab. Bahasa yang digunakan pun cukup santun, tidak melemparkan kritik pedas layaknya persaingan mazhab nahwu. Dia menghargai pendapat yang bersebrangan dengan pendapatnya atau mazhabnya, karena baginya “...*fa al-haqqu ahaqqu ‘an yutba’ ayna halla*” ‘kebenaran lebih berhak atau lebih layak untuk diikuti di manapun ia berada’.

Oleh karena itu, untuk membangun teori linguistiknya, Ibnu Jinni menggunakan metode ilmiah, menjadikan bahasa sebagai objek ilmiah, menggabungkan metode deskriptif dan filsafati (rasional) sebagai piranti analisisnya. Metode deskriptif ia gunakan dalam melihat realitas dan hakekat bahasa. Baginya, bahasa adalah

²⁰⁵Abdul Hafim an-Najjār, *at-Tārikh al-Adabi al-‘Arabī*, juz II, Beirut: Dār al-Ma’arif, t.t., hlm. 244.

realitas sosial. Oleh karena itu, semua bahasa yang muncul di tengah masyarakat adalah memiliki status yang sama.

Adapun metode filsafati ia gunakan untuk menguraikan alasan-alasan, sebab-sebab (*al-ta'lilat*) yang tersembunyi di balik gejala atau fenomena bahasa. Meskipun demikian, hampir seluruh *ta'lil* yang dilakukan oleh Ibnu Jinni adalah *ta'lil* sosial, artinya, semua alasan-alasan yang ia kemukakan dikembalikan pada para penutur bahasa itu sendiri. Penggabungan dua metode Ibnu Jinni ini, dapat terbaca jelas dari uraian, analisis, juga berbagai definisi yang ia rumuskan tentang “*al-qaul, al-kalam, al-lughah, al-nahw, al-I'rab, al-bina, asl al-lughah*” dan lain-lain.²⁰⁶ Di samping itu Linguistik Ibn Jinni didasarkan atas teori-teori:

- a) Adanya struktur bahasa atau kalimat, termasuk suara sebagai sumber bahasa,
- b) Bahasa tidak tercipta dalam satu waktu melainkan berkembang secara evolutif,
- c) Bahasa senantiasa mengikuti sistematika atau aturan strukturnya, dan
- d) Perpautan antara bahasa, suara, dengan kondisi psikologis penggunanya.

Ibnu Jinni juga mempraktekkan teorinya yang ia sebut *al-isytiqāq al-akbar*, yaitu penyimpulan makna dari

²⁰⁶Zamzam Afandi Abdilla, *Ibnu Jinni Menembus Sekat Mazhab Linguistik*, dalam kitab *Adabiyat* Vol.8, t.tp, t.p., 2009, hlm. 58.

suatu kata yang memiliki suku kata yang sama. Tiga suku kata ق و ل (qaf, wawu, lam) bisa dibolak-balik menjadi enam pola yaitu:

ق و ل - ق ل و - و ق ل - و ل ق - ل ق و - ل و ق

Menurutnya, keenam pola tersebut menunjukkan makna yang sama, yaitu “ringan dan cekatan” (*al-khufuf wa al-harakah*). Ibnu Jinni lebih lanjut memberikan contoh masing-masing dari semua bentuk tersebut.²⁰⁷ Sedangkan, tiga suku kata م ل ك meskipun diubah dan dibolak-balik pola dan bentuknya seperti

ك ل م - ك م ل - ل ك م - م ك ل - ل م ك - م ل ك

Dari kelima bentuk tersebut, kecuali bentuk yang terakhir, menunjukkan makna yang sama, yaitu “kuat dan keras” (*al-quwwah wa al-syddah*).²⁰⁸

Setelah selesai menguraikan makna kata dari derivasi suku kata *qaf*, *wawu*, *lam*, dan *kaf*, *lam* dan *mim* di atas, selanjutnya Ibnu Jinni mendefinisikan “*kalam*” dan “*qaul*”.

Kalam ialah setiap ujaran yang berdiri sendiri dan memiliki makna yang oleh kalangan ahli nahwu disebut

²⁰⁷Abu al-Fath Utsman Ibnu Jinni, *Al-Khashais*, Bairut: Alam al-Kutub, 1983, hlm. 5-12.

²⁰⁸Abu al-Fath Utsman Ibnu Jinni, *Al-Khashais*, Bairut: Alam al-Kutub, 1983, hlm. 13-17.

“jumlah” seperti ujaran, زيد أخوك، قام محمد، ضرب سعيد، فالدار، مه زيد أخوك، قام محمد، ضرب سعيد، فالدار، مه

Adapun *qaul*, pada dasarnya ialah setiap ujaran yang mudah diucapkan oleh lidah kita, baik yang berdiri sendiri dan bermakna (jumlah mufidah) maupun tidak. Jadi, pengertian *kalam* lebih umum daripada *qaul*, setiap kalam adalah *qaul*, dan tidak sebaliknya.²⁰⁹

6. Ibnu Farīs (w. 395 H)

Ibnu Farīs dengan nama asli Abu al-Husain Ahmad bin Farīs bin Zakariyyajuga salah seorang ulama tata bahasa yang menolak adanya sinonimitas. Dasar pemikiran tersebut dipengaruhi oleh tokoh ulama bahasa sebelumnya yaitu al-Sa’lab dan Ibnu ‘Arabī. Ada sebuah pernyataan Ibnu ‘Arabī yang dijadikan pedoman dalam menolak sinonimitas ini yaitu satu kata benda diberi nama dengan beberapa bentuk *isim* yang berbeda, seperti penamaan pada kata pedang, dengan bentuk kata *al-saif*, dan *al-munhidu*.

Pandangan dari pemikiran atau madzhab ini bahwa dalam sebuah kata sifat tidak akan memiliki makna yang telah dimiliki oleh kata sifat lainnya. Demikian pula bahwa kata *isim* yang menunjuk pada makna itu pada hakikatnya satu, yaitu lafaz *al-saif* tadi. Adapun kata yang lainnya merupakan julukan yang terdiri dari kata-kata sifat. Madzhab yang dinisbahkan kepada al-Sa’lab inilah yang dijadikan dasar pemikiran Ibnu Farīs.

²⁰⁹Abu al-Fath Utsman Ibnu Jinni, *Al-Khashais*, Bairut: Alam al-Kutub, 1983, hlm. 17.

Sikap penolakan Ibnu Farīs terhadap sinonimitas bisa dikatakan persis seperti ulama'-ulama' terdahulu. Karena ia masih menyebutkan beberapa kata-kata sinonim untuk menyebutkan kata bagus dengan lafaz *al-Jayyidu*, di samping itu dengan lafaz *al-jawānih*, *al-idfā* dan *al-hawāni*. Kemudian ia juga mengatakan kata **افعل** dan **فعل** memiliki makna yang sama meskipun dengan *wazan* atau timbangan *fi'il* yang berbeda. Di mana ulama yang mengingkari adanya sinonimitas seperti Abū Hilāl al-'Askari sangat bertolak belakang dengan pendapat Ibnu Farīs. al-'Askari mengatakan bahwa tidak boleh menjadikan kedua *wazan* sebelumnya yaitu **افعل** dan **فعل** memiliki makna yang sama, kecuali kedua kata itu bersumber dari bahasa yang berbeda. Oleh sebab itu apabila berada dalam satu rumpun bahasa yang sama, maka itu juga akan menjadikan kemustahilan terjadi bagi sinonimitas.²¹⁰

Walaupun seperti itu, Ibnu Farīs tetap bersikap jujur dengan tegas mengakui bahwa tata bahasa Arab memiliki keunggulan dibanding dengan tata bahasa lainnya. Hal itu dibuktikan dengan pernyataan yang berbunyi:

“Ada beberapa kata-kata di dalam bahasa Arab yang sangat sulit untuk ditentukan bentuk dari isim sifatnya, seperti lafaz *al-saif*, *al-asad*, dan *al-ramhu*, dan kata sinonim lainnya. Umumnya diketahui bahwa orang

²¹⁰Abū Hilāl al-'Askari, *al-Furūq al-Lughawiyyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t, hlm. 12.

non Arab tidak pernah mengetahui nama-nama bentuk isim sifat untuk menunjukkan kata singa (*al-asad*), kecuali hanya diketahui satu kata saja, yaitu lafaz *al-asad*, sementara kami sendiri, mampu mengetahui beberapa nama untuk makna singa, yaitu bisa mencapai lima ratus nama.”²¹¹

Ibnu Faris adalah termasuk pencetus aliran Naturalisme Bahasa Arab. Ia berpendapat bahwa bahasa Arab itu *tauqīf* atau dengan kata lain bahasa Arab adalah ilham atau wahyu dari Allah SWT. aliran ini menjadikan dalil naqli sebagai dasar pijakannya.

Sebagaimana yang tercantum dalam firman Allah SWT. yang berbunyi:

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ
إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“Dan Dia mengajarkan kepada Adam Nama-nama (benda-benda) seluruhnya, (al-Baqarah/2: 31)”

Meskipun Ibnu Farīs berpendapat bahwa bahasa Arab itu *tauqīf* atau sebagai ilham, bukan berarti bahasa Arab itu datang dalam bentuk satu paket dan dalam waktu yang bersamaan, melainkan Allah mengilhamkan kepada Adam as. sesuai yang dikehendaki-Nya untuk diajarkan dan sesuai pula dengan apa yang diperlukan pada masanya. Kemudian Allah mengajarkan kepada Nabi-nabi setelah Adam as. yang berasal dari bangsa Arab, seorang demi seorang, apa yang dikehendaki-Nya, sampai akhirnya habis

²¹¹M. Nuruddin al-Munajjad, *al-Tarāduf fi al-Qur’an*... hlm. 43.

pada Nabi Muhammad SAW., Allah mengajarkannya apa yang belum diberikan kepada seorangpun sebelumnya, sebagai penyempurna atas bahasa sebelumnya.

7. Abdul Qahir al-Jurjaji (w. 471 H)

Bernama lengkap Abu Bakar Abd al-Qāhir bin Abd ar-Rahman bin Muhammad al-Jurjāni, seorang sastrawan Persia yang lahir pada abad keempat hijriyah, tepatnya pada tahun 377 H di kota Gorgan, Iran.²¹² Dikisahkan, Gorgan merupakan kota yang sangat indah yang terletak di antara Tabaristan dan Khurasan seperti yang sering diutarakan oleh para penyair dalam berbagai gubahan sya'irnya yang menggambarkan keindahan kota Gorgan.

Kesadaran akan pentingnya disiplin tata bahasa tersebut menjadikan Al- Jurjani salah seorang dari tokoh sastrawan besar di zamannya, hingga namanya disandingkan dengan Ali bin Abd Aziz Al- Jurjani, dua tokoh sastrawan besar pada abad kelima yang berdedikasi tinggi dalam gerakan keilmuan pada saat itu.²¹³

Menurut Al-Jurjani memberikan suatu pengertian kaitannya dengan sinonim atau *tarāduf* yaitu, suatu yang berarti satu akan tetapi maknanya banyak dan memiliki satu pemahaman.

²¹²Ahmad Mathlub, *Al-Jurjani; Balaghatuhu wa Naqduhu*, Wakālat Al-Matbu'āt, Beirut:t.p., t.th. hlm. 11.

²¹³Ahmad Mathlub, *Al-Jurjani; Balaghatuhu wa Naqduhu*, Wakālat Al-Matbu'āt, Beirut:t.p., t.th. hlm. 14.

E. Perspektif Muhammad Syahrur Terhadap Teori Asinonimitas

Berdasarkan pemahaman strukturalis dan hermeneutika yang digunakan oleh para ahli belakangan ini, penulis melihat bahwa mereka terkesan mengingkari keberadaan sinonim di dalam bahasa. Hal ini dipahami berdasarkan prinsip-prinsip takwil yang mereka tawarkan. Misalnya Muhammad Syahrūr menawarkan bahwa prinsip takwil yang pertama adalah berpegang teguh pada bahasa Arab berdasarkan bahwa bahasa Arab tidak mengandung karakter sinonim, bahkan sebaliknya bahwa sebuah kata memungkinkan memiliki lebih dari satu makna.²¹⁴

Metode dan pendekatan yang digunakan Syahrur dalam mengkaji al-Qur'an secara umum didasarkan atas teori-teori yang terdapat dalam filsafat bahasa (linguistik). Tentu saja, ini berawal dari pertemuan Syahrur dengan Ja'far Dek al-Bab yang kemudian memperkenalkan formulasi linguistik Abu Ali al-Farisi.

Muhammad Syahrūr salah satu ilmuwan yang menganut teori Asinonimitas dengan kata lain menolak konsep sinonimitas dalam Al-Qur'an. Karena sebab menerima sinonimitas sama halnya dengan menolak

²¹⁴Muhammad Syahrūr, terjemah Sahiron Syamsudin, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, judul asli *al-Kitāb wa al-Qur'ān Qira'ah Mu'āsirah*. Yogyakarta: Elsaq, 2008, hlm. 257.

historisitas perkembangan bahasa. Padahal kenyataannya bahasa mengalami perkembangan diakronis. Sehingga Syahrūr mengatakan pendapat yang keliru ketika lafaz *al-Qur'ansama* dengan lafaz *al-kitāb*, karena Allah Swt sangat teliti dalam memilih diksi kata-katanya.

Tidak ada satu kata pun yang dapat tergantikan oleh kata yang lain tanpa mengubah makna atau mengurangi kekuatan dari pada ungkapan bentuk linguistik ayat. Sehingga Syahrūr berupaya menemukan nuansa makna terhadap istilah-istilah yang dianggap sinonim. Pemikiran terkait penolakan Syahrūr terhadap sinonimitas terpengaruh oleh para ahli bahasa klasik seperti Ibnu Fāris, ahli linguistik Arab yang juga menolak teori sinonimitas dengan pernyataannya:

“ *Mā yuzhannu fī ad-dirāsah al-lughawīyah min al-mutarādifāt huwa min al-mutabāyināt* (apa yang dianggap sebagai kata-kata yang sinonim dalam kajian bahasa, sebenarnya ia tidak benar-benar sinonim, akan tetapi ada perbedaan aksentuasi makna tersendiri)”.²¹⁵

Namun demikian, sikap keterbukaan Syahrūr yang begitu menarik dengan menyatakan prinsip-prinsip yang ia bangun bukanlah suatu hal yang final. Akan tetapi prinsip-prinsip ini dapat direkonstruksi sesuai dengan perkembangan zaman. Syahrūr juga bersikap terbuka untuk menerima kritikan dan menyadari hasula pemikirannya

²¹⁵Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*,...hlm. 162.

adalah relative yang bisa direkonstruksi kembali (tidak final). Dan menjadi kekhawatiran Syahrūr ketika suatu hal yang dianggap final, akan terjebak seperti cara berfikir orang-orang salafi yang memutlakkan pemahaman Al-Qur'an.²¹⁶

²¹⁶Muhammad Syahrūr, *Nahwu Ushūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, Damaskus: al-Ahalli li ath-Thiba'ah wa an-Nasr wa at-Tauzi', 2000, hlm. 193.

BAGIAN KEEMPAT

APLIKASI TEORI ASINONIMITAS MUHAMMAD SYAHRŪR ANTARA LAFAẒ KITĀBAH DENGAN FARĪDAH, DAN INZĀL DENGAN TANZIL DALAM AL-QUR'AN

Sebagai bentuk dasar dari pemikiran Muhammad Syahrūr terkait penolakannya terhadap sinonimitas (*tarāduf*), maka pada bab ini penulis akan memberikan beberapa contoh lafaz yang menjelaskan atas dasar penafsiran Muhammad Syahrūr. Secara sepintas dari beberapa lafaz ini mengandung arti atau makna yang sama, akan tetapi dengan sikap dan pemikiran Syahrūr sebagaimana pula teorti Ibnu Farīs menganggap bahwa itu memiliki perbedaan aksentuasi makna tersendiri.²¹⁷

Lafaz-lafaz yang dipandang sinonim (*tarāduf*) akan dijelaskan nanti, Muhammad Syahrūr justru menolaknya sebagai sinonim (antara kata yang satu dengan kata yang lainnya dapat saling dipertukarkan), akan tetapi termasuk lafaz yang tidak sinonim (Asinonimitas). Kemudian Muhammad Syahrūr berusaha untuk menguraikan perbedaan nuansa makna antara kata yang dianggap sinonim.

²¹⁷ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS Group, 2011, cet. 1, hlm. 163.

Namun sebelumnya, penulis perlu menjelaskan bahwa Syahrur dalam mengkaji makna-makna yang terkandung dalam teks (ayat-ayat) Al-Qur'an melalui metode yang disebutnya dengan *tartīl*. Menurut Syahrūr bahwa ayat-ayat Al-Qur'an umumnya mengandung tema-tema tertentu yang bisa dibaca secara *tartīl* dengan cara mengurutkan dan menghubungkan ayat-ayat tersebut secara tematis maka akan melahirkan pandangan yang objektif dan komprehensif.²¹⁸

Adapun landasan Syahrūr menerapkan metode *tartīl* ini yaitu untuk menjustifikasi teori-teori dan prakonsepsi-prakonsepsi yang sudah lama dibangun sebelumnya. Sehingga itu yang menyebabkan terjadi pemaksaan gagasan non-Qur'ani serta penafsiran yang mengabaikan konteks itu sendiri.

Perangkat metode ini menurutnya, memperoleh justifikasi dari Q.S. al-Muzammil: 4

أَوْزِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا

“Dan bacalah al-Qur'an itu secara *tartil*”. (al-Muzammil/73:4).

Berbeda dari ulama pada umumnya yang menafsirkan *tartil* dengan membaca (*tilawah*), *tartīl*, yang berasal dari akar kata *al-ratl* yang artinya barisan pada urutan tertentu, ditafsirkan Syahrūr dengan mengambil

²¹⁸Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qira'ah Mu'aṣirah...*hlm. 198.

ayat-ayat yang berkaitan dengan satu topik dan mengurutkan sebagiannya di belakang sebagian yang lain Metode ini bagi Syahrūr, perlu dilakukan sebab banyak topik tertentu seperti penciptaan alam, penciptaan manusia, dan kisah para Nabi, disebutkan dalam Al-Qur'an secara berserakan di berbagai surat. Maka agar memperoleh gambaran komprehensif dan afirmatif tentang suatu topik, ayat-ayat berserakan itu harus dipertemukan.

Kemudian berikut ini, penulis akan menguraikan nuansa perbedaan beberapa lafaz dalam Al-Qur'an yang dianggap sinonim dengan berpijak atas pemikiran Muhammad Syahrūr.

A. Aplikasi Lafaz *Kitābah* dengan Lafaz *Faridah*

Sebelum penulis memberikan penjelasan terhadap lafaz *kitābah* dan *Faridah* dalam pandangan Syahrūr, maka terlebih dahulu perlu diketengahkan, bahwa lafaz ini terdapat di beberapa tempat dalam Al-Qur'an. Kemudian nanti akan dipaparkan bentuk derivasi dari lafaz-lafaz tersebut serta beberapa ketentuan makna yang terkandung di dalamnya.

1. Lafaz *Kitābah*

Pembahasan pertama yaitu lafaz *kitābah*. Jika melihat makna dasarnya sebagaimana yang dijelaskan dalam kitab *Maqāyīs al-Lughah* karya Ahmad bin Farīs yaitu “*yadullu ‘ala jam’isysyai’ ila asy*

syai”²¹⁹(menunjukkan makna berkumpulnya sesuatu dengan sesuatu yang lain). Senada pula dengan pengertian yang terdapat dalam Ensiklopedia Al-Qur’an, bahwa *kitābah* (كتابة) yang dalam bentuk *mashdar* yang terambil dari kata kerja *kataba* (كتب) berarti mengumpulkan sesuatu dengan sesuatu. Namun arti yang lebih umum yaitu mengumpulkan atau menggabungkan huruf-huruf menjadi tulisan.²²⁰

Secara bahasa *al-kitābah* merupakan nama untuk lembaran (*shahīfah*) yang ditulisi. Sementara secara istilah nama bagi wahyu Allah Swt. yang diturunkan kepada utusan-Nya, seperti Taurat, Zabur, Injil dan Al-Qur’an. Inilah di antara makna *kitābah*. Namun di dalam Al-Qur’an akan ditemukan kata *kitābah* disebut sebanyak 230 kali, di samping makna di atas juga yang berarti suatu *ketetapan*, hukum, dan kewajiban.²²¹

Adapun *kitābah* yang merujuk pada arti “lembaran yang ditulisi” terdapat pada QS. An-Nisa: 153 dan QS. Al-‘An’am: 7. Sedangkan yang merujuk pada arti Kitab wahyu, yaitu pada QS. Al-Baqarah: 2 dan 53 serta QS. Āli ‘Imrān: 3 dan 7. Dan yang merujuk kepada makna Al-Qur’an yaitu QS. Al-Baqarah: 2. QS. Al-Maidah: 48, dan

²¹⁹Abi Husein Ahmad bin Farīs bin Zakaria, *Maqāyīs al-Lughah*, cet.I, Mesir: Dār al-Hadiş, hlm. 2008.

²²⁰M. Quraish Shihab, *et al, Ensiklopedi Al-Qur’an; Kajian Kosa Kata*, cet. I, Jakarta: Lentera Hati, 2007, hlm. 494.

²²¹M. Quraish Shihab, *et al, Ensiklopedi Al-Qur’an; Kajian Kosa Kata...hlm. 494.*

QS. Al-An'am: 38 dan ada juga yang merujuk kepada salah satu dari kitab selain Al-Qur'an seperti *Taurat* yaitu QS. Al-Baqarah: 53, dan yang merujuk kepada seluruh kitab selain Al-Qur'an yaitu QS. An-Nisā: 136. Dan adapula yang merujuk kepada seluruh kitab Allah, termasuk Al-Qur'an yaitu QS. AL-Baqarah: 285.²²²

Di samping itu, hal yang berhubungan juga dengan *kitābah*, khususnya merujuk pada arti “ Al-Qur'an” terdapat istilah lain seperti *ummul-kitāb*, yang di sebut tiga kali dalam Al-Qur'an, dua kali *ummul kitāb* yang dalam arti *al-kitāb* yang ada di Lauh al-Mahfuz yaitu, QS. Ar-Ra'd: 38, dan QS. Az-Zukhruf: 4. Dan satu kali yang merujuk pada pokok isi Al-Qur'an, yaitu QS. Āli 'Imrān: 7.

Kemudian *kitābah* pula memiliki arti “ketetapan”, ini bisa ditemukan dalam QS. Āli 'Imrān: 145, QS. An-Nisā: 24, dan QS. Al-Anfāl: 68. Adapun yang merujuk kepada arti “hukum” yaitu QS. Al-Anfāl: 75, sedangkan yang merujuk kepada makna” kewajiban” terdapat dalam QS. Al-Baqarah: 178, 180, 183, 216, dan 246 serta An-Nisā: 77.²²³

Namun dalam penelitian yang dilakukan Syahrūr tidak semua ayat yang telah dipaparkan di atas menjadi tema kajian sebagaimana metodologi pemikiran yang

²²² M. Quraish Shihab, *et al*, *Ensiklopedi Al-Qur'an; Kajian Kosa Kata...* hlm. 495.

²²³ M. Quraish Shihab, *et al*, *Ensiklopedi Al-Qur'an; Kajian Kosa Kata...* hlm. 495.

dibangun oleh Syharūr. Muhammad Syahrūr hanya memberikan *stressing* pada ungkapan (*sigāh*) yang dipakai pada sarana pengajaran dan *taklif* (pembebanan) dalam penyampaian perintah dan larangan dalam Al-Qur'an. Kemudian Syahrūr tidak sepakat ketika firman Allah Swt." *kutiba 'alaikum al-shiyām*" sama dengan " *qad farada Allāhu lakum tahillata aimānikum*", Sehingga keduanya memiliki perbedaan. Perbedaan yang dimaksud bahwa tidak adanya kesamaan dalam bentuk ungkapan antara *kataba* dan *farada*, dengan demikian kadar kewajiban yang dikandung oleh kedua lafaz tersebut berbeda.²²⁴

Kalau dikembalikan kepada pemikiran ulama tafsir yang lain, maka akan didapatkan makna yang sedikit berbeda satu sama lainnya, sebagai contoh dalam tafsir *Fathul Qadīr* As-Syaukani mengatakan:²²⁵

*Arti "Kutiba" adalah tidak ada khilaf di antara kaum muslimin, bahwasanya puasa ramadhan itu wajib/farīdha sebagaimana Allah Swt. wajihkan kepada semua ummat.*²²⁶

²²⁴ Muhammad Syahrūr, *al-Islām wa al-Imān; Manzūmah al-Qiyam*, Damaskus, 1996, yang dialih bahasakan oleh M. Zaid Su'di menjadi *Islām dan Imān; Aturan-aturan Pokok*, cet. 1, Jogjakarta: Jendela, 2002, hlm. 47.

²²⁵ Imam Muhammad bin Ali bin Muhammad Asy-Syaukāni, *Fathul Qadīr Al- Jamī' Baina Fannair Riwayah Wad Dirōyah Min Ilmi Tafīr*, (Lebanon: Dārul Ma'rifah, Beirut, 2007), hlm. 234.

²²⁶ Dari penjelasan di atas, bahwa As-Syaukāni menginterpretasikan makna *Kataba* dengan kata *Farīdha* yang bermakna sebuah

Dari pengertian di atas, Imam Asy-Syaukani tidak memberikan penjelasan secara panjang lebar antara makna *kitābah* dengan *farīdah*. Beliau hanya menafsirkan bahwa makna yang ditunjukkan dari kedua lafaz tersebut yaitu suatu perbuatan yang sifatnya wajib untuk dilaksanakan. Demikian pula menurut tafsir Sya'rawi²²⁷ dan Al-Asfahāni.²²⁸itu di antara bentuk penafsiran dari ulama tafsir dengan metode penafsiran yang dimilikinya.

Namun Syahrūr memberikan pengertian yang berbeda dengan penjelasan sebagaimana pendapat mufasir di atas. Syahrūr memberikan penjelasan makna yang lebih dalam dan panjang lebar, dengan ketentuan bahwa kedua

kewajiban di dalam memberikan pengertian terhadap kata *Kataba*. As-Syaukāni hanya sebatas memberikan suatu penegasan bahwa itu sebuah kewajiban tanpa menelaah lebih dalam dibalik perbedaan makna *Kataba* dan *Farīdah*.

²²⁷Menurut tafsir Sya'rawi penggunaan kata *kutiba* mengandung makna bahwa Allah SWT tidak pernah menghalangi setiap aktivitas yang dilakukan manusia.²²⁷Artinya Allah SWT memberikan kebebasan terhadap hamba-Nya untuk memilih apakah mereka beriman atau ingkar terhadap perintah itu. Namun di samping itu Allah mempersiapkan ganjaran dari setiap perbuatan yang dilakukan dengan memberikan pahala atau kebahagiaan bagi yang selalu dalam bingkai keimanan dan menanggung ancaman dan siksaan bagi yang ingkar. Lihat Muhammad Mutawalli Sya'rawi, *Tafsir Sya'rawi, terj: Tim Safir al-azhar*, Jakarta: Duta Azhar, 2004, hlm. 685.

²²⁸Namun menurut Ar- Raghīf Al-Asfahāni, kata itu berasal dari *al-katbu* (الكتب), yang berarti 'menyambung kulit yang disamak dengan cara menjahit yang digunakan untuk tempat air. Lihat Muhammad Quraish Shihab, *e tel, Ensiklopedia Al-Qur'an Kajian Kosa Kata*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, hlm. 434.

lafaz (*kitābah* dan *farīdah*) yang umumnya dimaknai dengan suatu kewajiban, akan tetapi Syahrūr berpandangan bahwa yang walaupun kedua lafaz tersebut bermakna suatu lafaz yang menunjukkan "kewajiban", namun memiliki kandungan kewajiban yang berbeda.

Menurutnya *kitāb* berarti serangkaian unsur yang sebagian dikumpulkan dengan sebagian lainnya untuk mengeluarkan makna baru.²²⁹ Pengertian ini agak mirip dengan arti *kataba* (كتب) yang ada dalam kitab "*maqāyis al-lughah*" yaitu memasukkan sesuatu dengan sesuatu lainnya dalam satu kumpulan (*yadullu 'alā jam'i as-syai' ilā syai'*).²³⁰ Sebagai contoh ketika orang menulis atau mengarang akan mengumpulkan satuan-satuan kata dalam kalimat di bawah satu judul, satu buku yang mengandung makna baru. Allah Swt. juga menyatakan bahwa semua fenomena alam sebagai *kitāb*, yang mana semua fenomena tersebut diibaratkan sebagai himpunan yang memiliki unsur-unsur yang membentuknya. Fenomena tersebut seperti, kelahiran, gempa bumi, kehidupan, kematian, pertanian, perdagangan, kesemuanya merupakan *kitāb*.²³¹

Mati salah satu contoh fenomena alam yang terjadi dan berlangsung yang sifatnya jauh dari pengetahuan

²²⁹ Muhammad Syahrūr, *al-Islām wa al-Imān; Manzūmah al-Qiyam...* hlm. 48 .

²³⁰ Abi Husein Ahmad bin Faris ibnu Zakaria, *Maqāyis al-lughah*, Mesir: Dār al-Hadīs, 2008, cet.1, hlm. 801.

²³¹ Muhammad Syahrūr, *al-Islām wa al-Imān; Manzūmah al-Qiyam...* hlm. 48.

manusia. Sehingga Allah Swt. menyebutnya dengan *kitāban mu'ajjalā* (yang telah ditetapkan waktunya). Ia merupakan sehimpuna syarat-syarat tertentu. Kemudian jika syarat-syarat tersebut telah terpenuhi, maka kematianpun terjadi. Sehingga mati merupakan fenomena alam yang bertentangan dengan fitrah manusia. Karena fitrah manusia adalah mempertahankan kehidupan, cinta keabadian, melawan kematian. Hal inilah yang menjadi ciri khas yang menyatukan *taklif-taklif* yang terdapat dalam Al-Qur'an di bawah bab atau tema *kutiba 'alaikum*, digunakan dalam hal pengajaran maupun *taklif* (pembebanan) baik hal perintah dan larangan yang sifatnya bertentangan dengan fitrah manusia. Oleh karenanya manusia perlu mengekang fitrahnya untuk menjalankannya, sekalipun hal itu sangat dibencinya.²³²

Adapun beberapa ayat yang dijadikan contoh oleh Syahrūr, terkait dengan pengajaran dan *taklif* (pembebanan) baik itu perintah maupun larangan yang menggunakan lafaz *kitābah* yang menunjukkan suatu “kewajiban” yang bertentangan dengan fitrah manusia, yaitu:

²³² Muhammad Syahrūr, *al-Islām wa al-Imān; Manzūmah al-Qiyam...* hlm. 48 .

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ
وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

“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”. (al-Baqarah/2: 216).

Ayat di atas Allah Swt. mensifati suatu perang dengan suatu hal yang sangat dibenci. Namun ayat berikutnya Allah menjelaskan bahwa dibalik apa yang tidak disukai atau dibenci oleh manusia, di sana terdapat suatu kebaikan baginya *“wa ‘asā an takrahū syayan wa huwa khairun lakum”*. Karena manusia tidak menyukai peperangan, benci dengan suatu pembunuhan, karena kebenciannya terhadap kematian yang berlawanan dengan fitrah manusia, maka *taklif* dalam hal kewajiban berperang masuk dalam bab *“kutiba ‘alaikum”*.

فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ
فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ۚ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا

”Maka apabila kamu telah menyelesaikan shalat(mu), ingatlah Allah di waktu berdiri, di waktu duduk dan di waktu berbaring. kemudian apabila kamu telah merasa aman, Maka dirikanlah shalat itu (sebagaimana biasa).

Sesungguhnya shalat itu adalah fardhu yang ditentukan waktunya atas orang-orang yang beriman. (an- Nisa'/4: 103).

Ayat ini terkait dengan pengajaran tentang perintah shalat. Shalat yang disyaratkan dengan berwudhu', berdiri serta duduk ketika pelaksanaannya dengan mengendalikan diri tanpa banyak pergerakan kecuali gerakan yang ada dalam shalat, tidak boleh makan dan berbicara kecuali bacaan yang ada dalam shalat, serta harus jaga di tengah malamnya dan bangun pada saat fajar sesuai dengan waktunya. Sehingga Allah Swt. mensifatinya dengan firman, "*wa innahā lakabīratun illa 'ala al-khāsyī'in*"²³³ sesuatu yang berat dan *taklīf* shalat diberikan dengan bab *kitābah*. Dan manusia harus melaksanakannya yang walaupun itu melawan fitrahnya. Dengan demikian Syahrūr mengatakan bahwa keliru jika orang mengatakan shalat *fardhu*, akan tetapi yang benar adalah shalat

²³³ Kata *khushyū'* meliputi banyak pengertian yang intinya mengacu kepada makan merendahkan diri dan bahwa sifat *khushyū'* tidak hanya berlaku dalam konteks ibadah saja seperti shalat, tetapi mencakup pula berbagai aspek non ibadah. Dengan demikian *khushyū'* diartikan sebagai rendahnya hati kepada Allah dan baiknya tindakan dan perilaku kepada sesama makhluk. *Khushyū'* adalah amalan hati yang tercermin pada amalan lahir. Seperti sabda Rasulullah saw. saat melihat orang yang megacak-acak jenggotnya saat shalat, "*sekiranya hati orang ini khushyū' tentu anggota tubuhnya juga khushyū'*". Lihat M. Quraish Shihab, *Al-Qur'an dan Maknanya*, cet. 2, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hlm. 7.

maktūbah.²³⁴

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

“Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa,” (al-Baqarah/2: 183).

Demikian pula ayat yang menjelaskan perintah puasa, firman Allah menggunakan “*kutiba ‘alaikum*”, karena bertentangan dengan perintah manusia. Fitrah manusia yaitu perlu makan ketika lapar, butuh minum ketika haus, menahan amarah ketika ingin marah, mengendalikan syahwat ketika ingin berhubungan, akan tetapi ketika seseorang sedang menjalankan puasa, maka semua fitrah tersebut harus dikekang.

ثُمَّ فَفَعَلْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ ۗ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً ۗ وَرَهَابَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ ۗ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَسِيفُونَ

“Kemudian Kami iringi di belakang mereka dengan Rasul-rasul Kami dan Kami iringi (pula) dengan Isa putra Maryam; dan Kami berikan kepadanya Injil dan Kami jadikan dalam hati orang-orang yang mengikutinya rasa

²³⁴ Muhammad Syahrūr, *al-Islām wa al-Imān; Manzūmah al-Qiyam*,... hlm. 49.

santun dan kasih sayang, dan mereka mengada-adakan rahbaniyyah, Padahal Kami tidak mewajibkannya kepada mereka tetapi (mereka sendirilah yang mengada-adakannya) untuk mencari keridhaan Allah, lalu mereka tidak memeliharanya dengan pemeliharaan yang semestinya. Maka Kami berikan kepada orang-orang yang beriman di antara mereka pahalanya dan banyak di antara mereka orang-orang fasik”.(al-Hadid/57: 27).

Dalam ayat di atas, orang Nasrani ditemukan istilah *rahbāniyyah*²³⁵ merupakan suatu istilah yang disematkan kepada seorang pendeta Nasrani. Allah Swt. menceritakan mereka dengan menggunakan lafaz *kitābah*, karena mereka mewajibkan diri mereka sendiri yang tidak diwajibkan oleh Allah Swt. mereka menghapus risalah Nabi Muhammad Saw., menjauhkan manusia dari kelezatan hidup, menjauhi perkawinan. Yang mana kegiatan itu semua sangat bertentangan dengan fitrah manusia. Karenanya disampaikan dengan menggunakan lafaz “*katabahā ‘alayhim*”.

“Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu

²³⁵ Yang dimaksud dengan *Rahbāniyyah* ialah tidak beristeri atau tidak bersuami dan mengurung diri dalam biara. Suatu sikap enggan menikah, menjauhi dari kelezatan duniawi, memakai pakaian kasar, makan dan minum dengan sangat sederhana, dan menyendiri di tempat-tempat terpencil. Lihat M.Quraish Shihab, *Al-Qur’an dan Maknanya*, cet. 2, Tangerang:Lentera Hati, 2013, hlm. 541.

qishaash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita. Maka Barangsiapa yang mendapat suatu pema'afan dari saudaranya, hendaklah (yang mema'afkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi ma'af) membayar (diat) kepada yang memberi ma'af dengan cara yang baik (pula). yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu rahmat. Barangsiapa yang melampaui batas sesudah itu, Maka baginya siksa yang sangat pedih. (al-Baqarah: 178).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ
 بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ
 إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ۗ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ مِّمَّنْ اعْتَدَىٰ بِغَدِّدِكُمْ فَلَهُ عَذَابٌ
 أَلِيمٌ

Dari ayat di atas menerangkan hal *qishāsh*.²³⁶ dalam ayat *qishāsh* juga menggunakan lafaz

²³⁶ *Qishāsh* ialah sanksi hukum sesuai dengan kejahatan yang dilakukan atas diri manusia.. *Qishāsh* itu tidak dilakukan, bila yang membunuh mendapat kema'afan dari ahli waris yang terbunuh Yaitu dengan membayar diat (ganti rugi) yang wajar. pembayaran diat diminta dengan baik, umpamanya dengan tidak mendesak yang membunuh, dan yang membunuh hendaklah membayarnya dengan baik, umpamanya tidak menanggung-nanggukannya. bila ahli waris si korban sesudah Tuhan menjelaskan hukum-hukum ini, membunuh yang bukan si pembunuh, atau membunuh si pembunuh setelah menerima diat, Maka terhadapnya di dunia diambil *qishāsh* dan di akhirat Dia mendapat siksa yang pedih. Kemudian *qishāsh* dilakukan

kitābah dalam penerapannya. Hal ini menunjukkan ada hal yang bertentangan dengan fitrah manusia dalam mengimplementasikan hukum *qishāsh*. *Qishāsh* merupakan suatu kegiatan pembunuhan, membunuh jiwa sebagai akibat atau hukuman yang dilakukan oleh seseorang yang melakukan pembunuhan. Kesemuanya akan berakibat pada kematian. Kematian merupakan suatu hal yang sangat dibenci oleh manusia dan kematian tentunya bertentangan dengan fitrah manusia.

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا مَّا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ
بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ^{٢٤}

“Diwajibkan atas kamu, apabila seorang di antara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut, jika ia meninggalkan harta yang banyak, Berwasiat untuk ibu-bapak dan karib kerabatnya secara ma'ruf, (ini adalah) kewajiban atas orang-orang yang bertakwa.”(al-Baqarah: 180).

Lafaz pada ayat di atas juga menggunakan *kitābah* pada hal wasiat. Sementara wasiat merupakan salah satu *taklif* yang sering kali tidak disukai oleh manusia. Karena sering kali terjadi wasiat yang dilakukan oleh orang yang akan meninggal dunia kepada ahli waris maupun kepada

harus melalui pemerintahan yang sah. Lihat M.Quraish Shihab, *Al-Qur'an dan Maknanya...*hlm. 27.

kerabatanya berbuat berat sebelah atau berbuat dosa.²³⁷ Sebagai mana dalam firman Allah Swt. *“Barang siapa khawatir terhadap orang yang berwasiat berbuat berat sebelah atau dosa, lalu ia mendamaikan antara mereka, maka tiadalah dosa baginya, sungguh Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”* (Q.S. Al-Baqarah: 182. Sehingga hal ini bertentangan pula dengan fitrah manusia.

وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَّمَ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ
الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ
رَحِيمٌ

“Apabila orang-orang yang beriman kepada ayat-ayat Kami itu datang kepadamu, Maka Katakanlah: "Salaamun alaikum. Tuhanmu telah menetapkan atas Diri-Nya kasih sayang, (yaitu) bahwasanya barang siapa yang berbuat kejahatan di antara kamu lantaran kejahilan, kemudian ia bertaubat setelah mengerjakannya dan Mengadakan perbaikan, Maka Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”. (al- An’am 6: 54). Dan firman Allah Swt:

كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ

“Allah telah menetapkan: "Aku dan rasul-rasul-Ku pasti menang". Sesungguhnya Allah Maha kuat lagi Maha Perkasa. (al-Mujādalah: 21).

²³⁷ Muhammad Syahrūr, *al-Islām wa al-Imān; Manzūmah al-Qiyam...* hlm. 50.

Kedua ayat di atas menggunakan lafaz *kitābah* pada *taklif* yang berkaitan dengan *nāmūs* (peraturan) dan pembebanan yang disesuaikan dengan batas-batas kemampuan dan dituntut adanya pertanggung jawaban. Namun bagaimana mungkin Allah Swt. mewajibkan diri-Nya sendiri? Bagaimana ia melakukan sesuatu yang bertentangan dengan Tabiat dan Fitrah-Nya, mewajibkan diri-Nya sendiri? apakah Rahmat dan Kekuatan-Nya bukan merupakan Fitrah dan Tabiat asal-Nya, sehingga ia perlu mewajibkan diri-Nya sendiri?

2. Lafaz *Farīdah*

Lafaz *farīdah* (فريضة) lazim diartikan dengan “suatu kewajiban”.²³⁸ Kata *farīdah* yang seasal terulang 18 kali di dalam Al-Qur’an. Dalam bentuk kata kerja masa lalu disebut 8 kali, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 197, QS. Al-Qaṣaṣ [28]: 85, dan QS. Al-Ahzāb [33]:38 dan 50. Dan dalam bentuk kata kerja masa sekarang dan akan datang, seperti QS. Al-Baqarah [2]: 236. Sementara dalam bentuk *maṣḍar* (kata ayng menunjuk kepada anma benda dan perbuatan) terulang 9 kali, yaitu QS. Al-Baqarah [2]: 237, QS. An-Nisa’ [4]: 11 dan 24.

Lafaz *farīdah* terambil dari akar kata *farāḍa* (فرض) yang bemakna *al-qath’u* (القطع) yang berarti “pemutusan”

²³⁸ M. Quraish Shihab, *et al*, *Ensiklopedi Al-Qur’an; Kajian Kosa Kata...* hlm. 216.

atau “pemotongan”²³⁹. Makna ini menggambarkan kepada sesuatu yang bersifat material, seperti memotong kayu dan bersifat immaterial, seperti putusan atau pilihan di antara banyak pilihan. Kemudian dari sini pula berkembang menjadi beraneka ragam makna yang timbul. Seperti di kamus-kamus ditemukan makna memutuskan, menetapkan, menentukan, mewajibkan, dan melaksanakan hukum. Namun kesemua makna itu dikembalikan kepada arti asli yang “pemutusan” atau “pemotongan”. Sesuatu yang wajib dikerjakan dinamakan *fardh*. Dinamakan demikian karena kewajiban tersebut telah memutuskan seseorang dari pilihan lain.

Farīdah bermakna kewajiban juga diarikan oleh Ar-Raghib Al-Aṣfahani ketika lafaz *farīdah* dirangkaikan dengan kata *ṣadaqah* (صدقة), kata tersebut berarti “kewajiban”, seperti dalam QS. At-taubah [9]: 60. Dan juga bila dirangkaikan dengan kata ‘*ala* (على), seperti QS. Al-Ahzāb [33]:50. Sementara jika dirangkaikan dengan kata *fī* (في) akan bermakna “ketetapan”, seperti QS. Al-Baqarah [2]: 197.

Namun secara umum, kata *farīdah* dalam Al-Qur’an digunakan untuk arti:

- a. Ketentuan; umumnya terdapat pada ayat-ayat yang membicarakan ketentuan membayar mahar

²³⁹ M. Quraish Shihab, *et al*, *Ensiklopedi Al-Qur’an; Kajian Kosa Kata...* hlm. 217.

istri, seperti QS. Al-Baqarah [2]: 236 dan QS. An-Nisa' [4]: 24, atau yang membicarakan tentang kewarisan QS. An-Nisa' [4]:11.

- b. Kewajiban, seperti QS. At-Taubah [9]: 60, tentang orang-orang yang berhak menerima zakat.²⁴⁰

Sementara makna *farīdah* yang diuraikan oleh Syahrūr yaitu kata *farada* yang berawalan dengan huruf *fā* dan semua kata kerja dalam bahasa Arab, akan memiliki makna *musytarak*, bercabang, seperti kata *faraja*, *fakka*, *fakara*, *faṣala*, *faraqa*, *fataha*, semuanya terkumpul dalam satu makna, *al-fath* (membuka) dan *infirāj* (menyembur keluar). Jika diambil kata kerja diawali dengan *fā + ra*, terserah apa saja huruf ketiganya, seperti *farada*, *faraqa*, *faraja*, *fariha*, *farasa*, *faraka*, *farama*, ,kesemuanya mengandung makna yang saling berdekatan.²⁴¹

Apabila diambil kata *farra* dan *fadda*, keduanya mengandung huruf-huruf dalam kata kerja *farada*. Gabungan dua kata tersebut memiliki makna yang lebih dekat dengan *farada*. Kata *farra* berarti pengungkapan dan sesuatu yang berkaitan dengan kerja mengungkap sesuatu. Kata *fadda* berarti “memecah”, makna ini tidak jauh berbeda dengan keterangan dari pendapat sebelumnya.

²⁴⁰ M. Quraish Shihab, *et al*, *Ensiklopedi Al-Qur'an; Kajian Kosa Kata...* hlm. 217.

²⁴¹ Muhammad Syahrūr, *al-Islām wa al-Imān; Manzūmah al-Qiyam...* hlm. 54.

Kata *infaḍḍu* berarti mereka pergi dengan berpencar dan *fadfaḍḍah* berarti pakaian yang longgar. Begitu juga *fayḍ* berarti mengalir sesuatu dengan mudah. Dengan proses seperti inilah kata kerja *farada* bermakna memberi. Kata *farada* juga bermakna *qarḍ:farada = qarada*. Keduanya bermakna *aṭā* (pemberian).²⁴²

Pandangan seperti ini dapat ditemukan dalam penjelasan firman Allah Swt.

قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ ۗ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا
بَكْرٌ ۗ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ ۗ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ

“Mereka menjawab: "mohonkanlah kepada Tuhanmu untuk Kami, agar Dia menerangkan kepada kami; sapi betina Apakah itu." Musa menjawab: "Sesungguhnya Allah berfirman bahwa sapi betina itu adalah sapi betina yang tidak tua dan tidak muda; pertengahan antara itu; Maka kerjakanlah apa yang diperintahkan kepadamu". (al-Baqarah: 68).

Dalam ayat di atas Musa menjawab: bahwa Allah Swt. berfirman bahwa sapi betina itu adalah sapi betina yang tidak *fārid* dan tidak muda. Sapi yang *fārid* adalah sapi bunting yang melahirkan dan dapat memberikan air susu.

²⁴² Muhammad Syahrūr, *al-Islām wa al-Imān; Manzūmah al-Qiyam...* hlm. 54.

Demikian pula dalam firman Allah Swt.:

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ
وَمَتَّعُوهُنَّ ۚ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمَقْتِرِ قَدْرُهُ ۚ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ ۚ
حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ ﴿2:236﴾ وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ
فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَبِصْفِ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ
النِّكَاحِ ۚ وَإِنْ تَعَفَّوْا أَقْرَبَ لِلتَّقْوَى ۚ وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ بِمَا
تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿2:237﴾

“Tidak ada kewajiban membayar (mahar) atas kamu, jika kamu menceraikan isteri-isteri kamu sebelum kamu bercampur dengan mereka dan sebelum kamu menentukan farīdah. dan hendaklah kamu berikan suatu mut'ah (pemberian) kepada mereka. orang yang mampu menurut kemampuannya dan orang yang miskin menurut kemampuannya (pula), Yaitu pemberian menurut yang patut. yang demikian itu merupakan ketentuan bagi orang-orang yang berbuat kebajikan. Jika kamu menceraikan isteri-isterimu sebelum kamu bercampur dengan mereka, Padahal Sesungguhnya kamu sudah menentukan maharnya, Maka bayarlah seperdua dari mahar yang telah kamu tentukan itu, kecuali jika isteri-isterimu itu mema'afkan atau dima'afkan oleh orang yang memegang ikatan nikah, dan pema'afan kamu itu lebih dekat kepada takwa. dan janganlah kamu melupakan keutamaan di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha melihat segala apa yang kamu kerjakan. (al-Baqarah: 236-237).

Farīdah dalam ayat di atas adalah pemberian. Seperti orang yang bekerja untuk orang lain kemudian diberikan upah atas pekerjaannya. Pemberian di sini berupa *shadaq*, dalam arti maskawin, yakni pemberian tanpa adanya keharusan. *Farīdah* di sana bahkan terkandung makna *al-farra* dan *al-faḍḍ* bagi manusia yang dibelenggu beban, dia hendak memecah (*faḍḍ*) beban dan melepaskan diri (*farra*) darinya.²⁴³ Sebagaimana firman Allah Swt.:

قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ وَاللَّهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ

“Sesungguhnya Allah telah mewajibkan (faradla) kepadamu sekalian membebaskan diri dari sumpahmu. dan Allah adalah Pelindungmu dan Dia Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana”.(at-Tahrīm: 2).

Farīdah pada ayat ini diberikan sebagai jalan keluar dari kesulitan yang melilit manusia. Seperti orang yang bersumpah untuk tidak melakukan yang halal, tapi mereka melakukannya. Dengan sebab itu Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Hai Nabi, mengapa kamu mengharamkan apa yang Allah halalkan bagimu;...(at-Tahrīm:1).²⁴⁴

²⁴³ Muhammad Syahrūr, *al-Islām wa al-Imān; Manzūmah al-Qiyam...* hlm. 55.

²⁴⁴ Ayat di atas turun berkenaan dengan Nabi yang menyatakan tidak akan lagi minum madu, hanya karena ingin menyenangkan hati istri-istrinya. Dari ucapan tersebut terkesan Nabi ingin mengharamkan dirinya mengonsumsi hal yang dihalalkan oleh Allah. Diceritakan dalam riwayat yang panjang:

Sebagai contoh dari keterangan ayat di atas, bahwa bila seseorang bersumpah tidak akan memasuki rumah temannya dan tidak memakan segala apa yang ada di dalam rumah tersebut sekalipun bukan makanan haram, akan tetapi dia melanggarnya dengan masuk ke rumah tersebut dan memakan makanan yang di dalamnya. Dengan demikian dia melanggar sumpahnya. Kemudian ayat ini diturunkan untuk mengeluarkan manusia dari kesulitan tersebut, dan Allah Swt. menetapkan hukum (*farīdah*) untuk membebaskannya dari lilitan sumpah yang diikrarkan yaitu dengan membayar *kifārat*²⁴⁵ seperti dalam

“A’isyah bercerita, ‘ketika aku tahu Nabi bermalam dan minum madu di rumah Zinab binti Jahsy, aku dan Hafsa sepakat bahwa siapa saja di antara kami berdua yang nantinya diinapi oleh Nabi harus berkata kepada beliau, ‘aku mencium bau *magāfir* (getah pohon) tertentu yang rasanya mirip madu namun baunya sangat menyengat darimu. apakah engkau habis memakakannya?’ beliau menjawab, ‘tidak. Aku baru saja minum madu di rumah Zainab binti Jahsy. Kalau begitu, aku selamanya tidak akan mengulangi (meminumnya) lagi. Dirwayatkan oleh Bukhari-Muslim. Al-Bukhāri, *shahīhul-bukhāri, bab kitābū-Talāq*, hlm. 1341-1342. Hadis nomor 5267. Lihat Muchlis M. Hanafi(ed). *Asbābun Nuzūl: Kronologi dan Sebab Turun Wahyu Al-Qur’an*, cet. 1, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 2015, hlm. 449-450”.

²⁴⁵ *Kifārat* merupakan sebuah tebusan yang harus dibayar oleh seseorang disebabkan karena melanggar sumpah dengan ungkapan *wallahi, tallahi, wabillahi*, sehingga dia membayarnya dengan memilih salah satu diantara tiga hal, *pertama*, memberikan makan sepuluh fakir miskin, kedua, memberikan *kiswah* (pakaian, seperti baju, sarung, jilbab, dll), *ketiga, tahrīru raqabah* (memerdekakan budak. Lihat Wahbah

QS. Al-Māidah: 89. Hal ini sebagai solusi dan jalan keluar bagi kesulitan yang dimilikinya.

Dari beberapa contoh di atas, maka penafsiran yang dilakukan Syahrūr terhadap lafaz *farīdah*, bahwa Allah Swt. memberikan suatu ketetapan atau kewajiban dalam suatu ketentuan atau perintah yang dirasakan sulit dan beban bagi manusia, akan tetapi hal itu disertai dengan adanya *rukhsah* (keringanan) dari Allah Swt. atau solusi serta jalan keluar dalam pelaksanaan ketentuan tersebut. Sebagai contoh pula dalam firman Allah Swt.:

الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ ۖ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ ۗ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ ۗ وَاتَّقُوا يَأُولَى الْأَبَابِ

“(Musim) haji adalah beberapa bulan yang dimaklumi, Barangsiapa yang menetapkan niatnya dalam bulan itu akan mengerjakan haji, Maka tidak boleh rafats, berbuat Fasik dan berbantah-bantahan di dalam masa mengerjakan haji. dan apa yang kamu kerjakan berupa kebaikan, niscaya Allah mengetahuinya. Berbekallah, dan Sesungguhnya Sebaik-baik bekal adalah takwa dan bertakwalah kepada-Ku Hai orang-orang yang berakal”. (al-Baqarah: 197).

Perintah haji merupakan salah satu kewajiban bagi kaum *muslimīn* dan *muslimāt*. untuk melakukan haji, dibutuhkan kesehatan fisik dan harta yang cukup untuk

Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, jilid 2, Damaskus: Dār al-Fikr, 2000, cet. 2, hlm. 336.

melakukannya. Sehingga jika seorang dalam keadaan kurang mampu, maka akan menjadi sulit dan beban baginya untuk melakukan kewajiban tersebut.²⁴⁶ Oleh sebab itu Allah Swt. mengeluarkan kesulitan itu dengan ketentuan bahwa *farīdah* (kewajiban) haji ditujukan kepada orang yang mampu yang memutuskan untuk mengeluarkan sebagian hartanya untuk menunaikna haji. Sebagaimana firman Allah Swt.:

فِيهِ آيَةٌ بَيِّنَةٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ ۖ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا ۗ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ
الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۗ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ

“...Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, Yaitu (bagi) orang yang sanggup Mengadakan perjalanan ke Baitullah...” (Āli ‘Imrān: 97).

Mayoritas ulama juga sepakat bahwa ada dua syarat

²⁴⁶ Sesuai dengan *asbab an-nuzūl* pada ayat ini bahwa ayat ini turun untuk menegur kebiasaan jamaah haji dari Yaman yang pada masa itu enggan membawa bekal. Kahirnya katika sampai di Mekah mereka harus meminta-minta kepada jamaah haji yang lain untuk memenuhi kebutuhannya. Dalam riwayat disebutkan:

“ibnu Abbas berkata: Dulu penduduk Yaman biasa berangkat haji tanpa membawa bekal.’kami adalah orang-orang yang bertawakal’ demikian kata mereka. Sampai di Mekah, merekapun terpaksa meminta-minta kepada jamaah haji yang lain”. Diriwatikan oleh al-Bukhāri, Shahīhul-Bukhārī, dalam Kitābul-Hajj, Bab Qaulillāh Ta’alā watazawadū fa Inna Khairaz-Zādīt at-Taqwā, hlm. 371. Hadis nomor 1523. Lihat Lihat Muchlis M. Hanafi(ed). *Asbābun Nuzūl: Kronologi dan Sebab Turun Wahyu Al-Qur’an*, cet. 1, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 2015, hlm. 114-115.

dari *istiṭā'ah* (mampu), yaitu adanya *zāda* (kelebihan harta/bekal) dan *rāhilah* (adanya tunggangan/kekuatan untuk menunaikannya).²⁴⁷ Sebagaimana pula dalam hadis yang diriwayatkan oleh Ali:

عن علي بن طالب رضي الله عنه قال رسول الله "مَنْ مَلَكَ زَادَ وَرَاحِلَةً تَبَلَّغَهُ بَيْتَ اللَّهِ"

“Barang siapa yang memiliki kelebihan harta dan kekuatan menunaikan haji, maka hendaknya menunaikan haji ke Baitullah (Mekkah)”. (H.R. At-Tirmizi).²⁴⁸

Demikian pula lafaz *farīdah* yang terkait dengan ayat yang berbicara tentang pemberian seorang suami, *sadaqāt* (zakat), warisan, yaitu:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ الَّتِي آتَيْتَ أَجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّتِكَ وَبَنَاتِ خَالَكَ وَبَنَاتِ خَالَتِكَ الَّتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَأَمْرَاءَ مُؤْمِنَةٍ إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

“...Sesungguhnya Kami telah mengetahui apa yang Kami wajibkan kepada mereka tentang isteri-isteri mereka dan hamba sahaya yang mereka miliki supaya tidak menjadi kesempitan bagimu. dan adalah Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”.(al-Ahzāb:50).

²⁴⁷ Wahbah Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, jilid 4...hlm. 24.

²⁴⁸ Wahbah Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, jilid 4...hlm. 24.

إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَقَةَ فَلُوْبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْعَرْمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

“*Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, Para mu'allaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan untuk mereka yang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana*”. (at-Taubah: 60).

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۚ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتْهُ أَبَوُهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ ۚ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينٍ ۚ لِأَبَائِكُمْ وَآبَائِكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ ۚ إِنَ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

“*Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu : bahagian seorang anak lelaki sama dengan bagahian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, Maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, Maka ia memperoleh separuh harta. dan untuk dua orang ibu-bapak, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak; jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapaknya (saja), Maka ibunya mendapat sepertiga; jika yang meninggal itu mempunyai beberapa*

saudara, Maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. (Tentang orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana”.(an-Nisa’: 11).

Ketiga ayat di atas menjelaskan tentang *farīdah* suatu pemberian dari seorang kepada orang lain, yaitu kewajiban seorang suami dalam memberikan nafkah kepada istrinya, demikian pula *ṣadaqāt* (zakat) kepada yang berhak menerima, dan warisan (harta pusaka) yang ditinggal oleh yang meninggal dunia kepada ahli warisnya. Kesemuanya merupakan kewajiban yang harus dilaksanakan dan tentu merupakan suatu hal yang berat dan sulit bagi manusia. Kemudian Allah Swt. memberikan jalan keluar dari kesemua itu, bahwa inti dari semuanya merupakan *ṣadaqāh* dari seorang suami, para penderma, serta yang mewariskan harta. Sementara *ṣadaqāt-ṣadaqāt* itu pada hakikatnya pemberian atau rizki dari Allah Swt. melalui suami, para penderma, dan pewaris.²⁴⁹ Sehingga hal itu tidak dijadikan beban, kekhawatiran, kecemasan. Karena Allah yang telah menjamin semua itu.

²⁴⁹ Muhammad Syahrūr, *al-Islām wa al-Imān; Manzūmah al-Qiyam...* hlm. 57-59.

Begitu pula beberapa *farīdah* yang Allah Swt. wajibkan (menjalankan hukum-hukum yang ada di dalamnya, yang terdapat pada surat an-Nūr.

إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لَعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

“(ini adalah) satu surat yang Kami turunkan dan Kami wajibkan (menjalankan hukum-hukum yang ada di dalam)nya, dan Kami turunkan di dalamnya ayat ayat yang jelas, agar kamu selalu mengingatkannya”.(an-Nūr: 1).

Semua kewajiban yang diwajibkan oleh Allah kepada hamba-hamba-Nya untuk meringankan kesulitan dan kesempitan dan memberikan kelonggaran. Di antaranya yaitu:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ وَلَيَْشْهَدَ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ

الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ ۚ وَحَرَّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ

“Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, Maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus dali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh

sekumpulan orang-orang yang beriman. Laki-laki yang berzina tidak mengawini melainkan perempuan yang berzina, atau perempuan yang musyrik; dan perempuan yang berzina tidak dikawini melainkan oleh laki-laki yang berzina atau laki-laki musyrik, dan yang demikian itu diharamkan atas orang-orang yang mukmin”. (an-Nūr/ 23: 2-3).

Ayat di atas menerangkan *farīdah* (kewajiban) hukuman bagi pezina (laki maupun perempuan) dengan hukuman cambuk 100 kali. Hukuman dengan dijilid 100 kali sekilas jika diperhatikan, kemungkinan tidak terdapat kelonggaran atau keringanan. Akan tetapi menurut Syahrūr pada hukuman yang demikian beratnya, masih terdapat keringanan. Keringanan tersebut terletak pada syarat-syarat pelaksanaan *ḥadd* (putusan hukum) yang mengharuskan hadirnya empat orang saksi.²⁵⁰

Sehingga jika hanya ditemukan tiga orang saksi yang bersumpah menyaksikan perbuatan kotor antara laki dan perempuan, maka mereka yang dihukum dengan 83 kali di bawah tuduhan atas kehormatan (*qaḏaf al-I'rād*). dengan demikian perilaku keji yang dilakukan laki dan perempuan tidak dikatakan zina kecuali jika disertai dengan empat orang saksi. Sebagai kesimpulan perhatikan definisi berikut:

²⁵⁰ Muhammad Syahrūr, *al-Islām wa al-Imān; Manzūmah al-Qiyam...* hlm. 61.

- Hubungan seks laki-laki dan perempuan yang tidak sah secara syar'i (hukum agama) = *fāhisyah* (perbuatan keji).
- Hubungan seks laki-laki dan perempuan yang tidak sah secara syar'i (hukum agama) + empat orang saksi = zina.²⁵¹

Dengan begitu, tidak semudah itu melekatkan julukan pezina kepada laki dan perempuan kecuali disertai dengan empat orang saksi. Tindakan keji tersebut bisa bergeser kedudukannya sebagai dosa besar kepada Allah Swt. jika dilakukan dengan tidak terang-terangan dan menjadi perbuatan nista kepada manusia (masyarakat). Dan akan dijatuhkan hukuman cambuk, jika perbuatan tersebut dilakukan dengan terang-terangan.

Memaknai arti *farīdah* terkait hal ini, Allah memberi kemudahan bagi manusia untuk keluar dari lilitan kesulitan, yang mana *fāhisyah* yang berhubungan dengan seks, seks adalah tabiat, suatu kebaikan, dan ketika pelakunya tertangkap basah, itu merupakan suatu kesulitan dan urusannya juga dengan Allah Swt. maka Allah Swt. membukakan pintu taubat bagi para pelakunya dengan firman Allah:

وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا
لذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ

²⁵¹ Muhammad Syahrūr, *al-Islām wa al-Imān; Manzūmah al-Qiyam...* hlm. 61.

“Dan (juga) orang-orang yang apabila mengerjakan perbuatan keji atau Menganiaya diri sendiri²⁵², mereka ingat akan Allah, lalu memohon ampun terhadap dosa-dosa mereka dan siapa lagi yang dapat mengampuni dosa selain dari pada Allah? dan mereka tidak meneruskan perbuatan kejinya itu, sedang mereka mengetahui”. (Āli-‘Imrān: 135).

Fariḍah (ketetapan) berikutnya dalam surat An-Nūr yang terkait dengan menjaga kehormatan dan privasi rumah tangga, yaitu:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memasuki rumah yang bukan rumahmu sebelum meminta izin dan memberi salam kepada penghuninya. yang demikian itu lebih baik bagimu, agar kamu (selalu) ingat”. (an-Nūr: 27).

فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ

“Jika kamu tidak menemui seorangpun didalamnya,

²⁵² Yang dimaksud perbuatan keji (fāhisyah) ialah dosa besar yang mana mudharatnya tidak hanya menimpa diri sendiri tetapi juga orang lain, seperti zina, riba. Menganiaya diri sendiri ialah melakukan dosa yang mana mudharatnya hanya menimpa diri sendiri baik yang besar atau kecil. Lihat M.Quraish Shihab, *Al-Qur’an dan Maknanya...* hlm. 67.

Maka janganlah kamu masuk sebelum kamu mendapat izin. dan jika dikatakan kepadamu: "Kembali (saja)lah, Maka hendaklah kamu kembali. itu bersih bagimu dan Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan". (an-Nūr: 28).

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَاعٌ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ
مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ

“Tidak ada dosa atasmu memasuki rumah yang tidak disediakan untuk didiami, yang di dalamnya ada keperluanmu, dan Allah mengetahui apa yang kamu nyatakan dan apa yang kamu sembunyikan.” (an-Nūr: 29).

Ketiga ayat di atas sebuah *farīdah* dalam hal larangan yang harus dihindari oleh setiap manusia. Sehingga dalam larangan tersebut Allah meringankan beban manusia di rumah-rumah mereka. Manusia dilarang memasuki rumah orang lain, samapi dia merasa benar-benar yakin ada orang di dalam rumah tersebut, bukan rumah kosong, lalu mengucapkan salam kepada penghuninya. Ini merupakan *farīdah* yang ditetapkan oleh Allah Swt. terhadap manusia untuk menjaga kehormatan, menjaga privasi rumah tangga dan menghilangkan beban. Di samping itu pula Allah Swt. menghapus dosa bagi yang hendak memasuki rumah yang tidak berpenghuni, namun di dalamnya terdapat harta benda, seperti amanah atau

barang yang ketinggalan.²⁵³ Ini juga guna menghilangkan beban bagi mereka.

Demikian pula *farīdah* terkait dengan pakain dalam surat An-Nūr, juga dalam rangka menghilangkan kesulitan manusia, bukan untuk menyulitkannya.

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ۗ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ

“Katakanlah kepada orang laki-laki yang beriman: “Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu adalah lebih suci bagi mereka, Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang mereka perbuat”. (an-Nūr: 30).

Ayat di atas memberi batas minimal bagi pakaian laki-laki. Jika diperhatikan ketika Allah Swt. mengiringi perkataan “*yagudḏū min absārihim*” dengan “*wa yahfazū lifurūjihim*” dengan arti menutup mata terhadap kemaluan dinisbatkan kepada kaum laki-laki.²⁵⁴ Ini merupakan *farīdah* bagi laki-laki (larangan melihat laki-laki lain telanjang bulat). Hal ini jangan sampai terjadi, karena itu hal yang sangat mungkin terjadi, seperti jika melihat keadaan cuaca berbeda-beda pada tiap penduduk bumi dari panas yang terik sampai dingin yang menggigit. Maka

²⁵³ Muhammad Syahrūr, *al-Islām wa al-Imān; Manzūmah al-Qiyam*,... hlm. 69-70.

²⁵⁴ Muhammad Syahrūr, *al-Islām wa al-Imān; Manzūmah al-Qiyam*,... hlm. 70-71.

batas minimal pakaian yang diberikan kepada laki-laki adalah menutup kemaluan.

Demikian juga *farīdah* terkait pakaian untuk perempuan, yaitu:

وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ بَعْضُضَنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَابِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَى الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا إِلَيْهِ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Katakanlah kepada wanita yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan kemaluannya, dan janganlah mereka Menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung kedadanya...” (an-Nūr: 31).

Farīdah terhadap perempuan sebagaimana ayat di atas adalah agar mereka tidak memamerkan kepada orang lain. Dalam ayat ini Allah Swt. juga mengiringi ungkapan *“yagduḍna min absārihinna”* dan diikuti dengan *“wa yahfaẓna furūjahunna”* kemudian digeser pada menutupkan kain ke dada, yang juga harus dijaga dari pandangan orang lain, kecuali kepada semua yang disebutkan dalam kelanjutan ayat tersebut, diantaranya

suami, hamba sahaya (*milk al-yamīn*), dan seterusnya.²⁵⁵ Kesemuanya ini merupakan keringanan, kelonggaran yang diberikan Allah Swt. terhadap kesulitan dan beban yang dirasakan oleh manusia.

B. Aplikasi Lafaz Inzāl dengan Lafaz Tanzīl

Pembacaan baru yang dilakukan oleh Syahrūr dalam memberikan makna terhadap perbedaan kedua kata tersebut dengan memanfaatkan kemahirannya di bidang sains. Dengan latar belakang sains ini digunakan sebagai alat bantu atau pisau analisa dalam kerangka *scientific-linguistik* dalam memberikan pemahaman konsep *inzāl* dan *tanzīl* kaitannya dengan proses turunnya Al-Qur'an yang lebih rasional.

Syahrūr melihat dengan perpaduan kajian linguistik dengan sains ini mampu memberikan kemudahan dalam memahami berbagai fenomena yang selama ini dianggap tabu. Syahrūr juga ingin membuktikan bahwa akal yang dikarunia oleh Allah memiliki kemampuan untuk memikirkan segala ciptaannya baik berupa zat ataupun proses. Akal juga mampu mencari Tuhan sendiri, sehingga di satu sisi agama adalah kehidupan, filsafat adalah pemikiran dan sebisa mungkin menyeimbangkan keduanya

²⁵⁵ Muhammad Syahrūr, *al-Islām wa al-Imān; Manzūmah al-Qiyam...* hlm. 71.

agar berjalan selaras.²⁵⁶

Oleh karenanya, kalau selama ini term *Inzāl* dan *Tanzīl* cenderung dimaknai hal yang sifatnya misteri terkait proses turunnya wahyu, baik misteri pembawa wahyu maupun mengenai apa yang dibawa, maka dengan kerangka saintifiknya berupa teori gelombang dalam fisika yang diperkenalkan oleh Syahrūr mencoba merumuskan term tersebut. Sehingga kajian ini diharapkan mengantarkan pada pemahaman yang rasional mengenai proses turunnya wahyu.

Syahrūr lebih memilih sebuah pemikiran yang rasional-objektif, dalam arti apapun yang dijadikan objek pemikiran sebisa mungkin agar tidak bertentangan dengan hukum realitas.²⁵⁷ Bagi Syahrūr sangat sulit untuk memahami firman Allah seperti “*wa anzalna al-hadīd* (Allah menurunkan besi)” (QS. al-Hadīd: 25) dan “*wa anzalna ‘alaikum al-manna wa as-salwa* (Allah

²⁵⁶ Filsafat bekerja atas dasar terang yang bersifat alamiah semata, yang datang dari kala manusia. Kemudian akal inilah yang membimbing manusia dalam mengenal kebenaran di wilayah alamiah. Sehingga manusia bisa memahami dari hal yang sifatnya indrawi ke hal yang sifatnya non indrawi (rohani). Filsafat hanya dapat menjangkau hal-hal yang di kawasan alam. Sedangkan misteri hanya dapat dijangkau dengan keimanann. Lihat Rina Rehayanti, *Filsafat Religious Thomas Aquinas*, t.tp, t.tp, hlm. 5-6.

²⁵⁷ Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āshirah*, Damaskus: Al-Ahālī, 1990, hlm. 148.

menurunkan *al-manna*²⁵⁸ dan *as-salwa*²⁵⁹” (QS. Al-Baqarah: 57). Sehingga dengan kajian yang Syahrūr lakukan dengan menginginkan hal yang logis dengan kenyataan yang obyektif yang kita alami, maka masyarakat bisa memahami dengan rasional apa yang sebelumnya sulit ditangkap oleh kognisi manusia.

Kemudian Syahrūr menggunakan aspek filologi (*fiqh al-lughah*) dalam melakukan kajiannya. Menurutnya lafaz *inzāl* dan *tanzīl* secara umum mengindikasikan kepada sebuah “penyampaian”,²⁶⁰ sehingga dalam penyampaian selalu ada proses komunikasi antara Tuhan dengan hamba-Nya. Dan pada term ini pula dapat dikaji pada ranah linguistiknya sebagaimana perbedaan kata *balaga* dan *ablaga*. Di mana keduanya ini sama-sama mengalami perubahan dengan penambahan satu huruf. Syahrūr berharap dengan menegaskan perbedaan kedua lafaz tersebut, akan bisa memahami lafaz *inzāl* dan *tanzīl* dengan mudah.

Gramatikal bahasa Arab, terdapat istilah *mazīd*

²⁵⁸ *Al-manna* merupakan butir-butir warna merah yang terhimpun pada dedaunan, yang biasanya turun saat fajar, menjelang terbitnya matahari. Ia sangat lezat bagaikan manisan dari madu. Sampai sekarang masih ditemukan di Irak. Lihat M. Quraish Shihab, *Al-Qur’an dan Maknanya*... hlm. 8.

²⁵⁹ *As-salwa* adalah sejenis burung putih yang datang berbondong-bondong, berhijrah dari satu tempat yang tidak terkenal dan dengan mudah dapat ditemukan. Lihat M. Quraish Shihab, *Al-Qur’an dan Maknanya*... hlm. 8.

²⁶⁰ Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āshirah*... hlm. 155-156.

(tambahan huruf), baik itu yang *tsulasi* (fi'il dari tiga huruf) maupun *rubā'i* (fi'il dari empat huruf). Dengan penambahan huruf pada *fi'il* akan berimplikasi pada perubahan makna. Oleh karenanya kata *balaga* dengan kata *ablaga* berbeda pada penekanan “penyampiannya”. Pada kata *balaga* (بلغ) yang ditambah dengan huruf hamzah (أ) akan membentuk kata kerja transitif yang membutuhkan kepada *maf'ul* (مفعول به) sebagai sasaran atau objek *fi'il*.²⁶¹ Sehingga pada kata بلغ, mengindikasikan bahwa seorang informan hanya menyampaikan informasi kepada pendengaran (mukhātab) tanpa ada beban tanggung jawab bagi informan, bahwa apa yang disampaikan tersebut benar-benar dipahami oleh pendengar atau tidak. Sementara kata أبلغ, mengandung arti bahwa informasi yang disampaikan informan harus benar-benar dipahami dan dapat dilaksanakan oleh pendengar (mukhātab), karena itu menjadi beban dan tanggung jawab dari informan itu sendiri.²⁶²

Syahrūr kemudian memberikan penguraian mengenai kedua kosa kata *Inzāl* dan *Tanzīl* serta memberikan rasionalisasi terhadap riwayat Ibn Abbās yang menurutnya masih memiliki konotasi tahayyul. Kata *inzāl* yang berasal dari kata kerja *anzala* yang sebelumnya difahami dengan penurunan wahyu Tuhan, menurut

²⁶¹ Abdullah Ad-Danzaqi, *Matnu al-Bina' wa al-Asās*, Surabaya: Maktabah Hikmah, t.th., hlm. 14.

²⁶² Muhammad Syahrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer...* hlm. 195.

Syahrūr itu kurang tepat. *Inzāl* menurutnya mengandung makna “mengubah sesuatu yang tidak mungkin dapat ditangkap oleh manusia (*gayr mudahrahkah*) menjadi suatu yang dapat ditangkap/dicerna (*mudharakah*)”²⁶³, atau dengan kata lain proses pemindahan materi di luar kesadaran manusia, dari wilayah yang tidak diketahui menuju wilayah yang diketahui”, yang sebelumnya dibantu oleh proses *Ja’al*.

Sementara Ārkoun juga mengatakan bahwa keberadaan wahyu merupakan misteri Ilahi, karena wahyu Tuhan berupa lafaz dan bukan pula makna. Namun Syahrūr berpandangan lain bahwa misteri Ilahi tersebut diubah pada malam *Lailatul Qadr* yang terdapat pada firman-Nya” *Inna anzalnāhu fi lailati al-qadr*” yang berarti malam *lailatul qadr* itu Allah swt. merubah wahyu Al-Qur’an dari keadaan yang tidak dapat dicerna manusia/malaikat menjadi eksistensi yang dapat dicerna (*Qur’ānan ‘arābiyan*) dan hal ini terjadi sekaligus pada malam *Lailatul Qadr*.²⁶⁴ Kemudian Syahrūr berpandangan bahwa Al-Qur’an sebelum diturunkan di langit dunia dalam keadaan abstrak (*gayr mudrak*) yang tidak bisa difahami apalagi disentuh yang walaupun sebenarnya ada, oleh karena supaya bisa dibaca dan didengar, maka Al-Qur’an diturunkan (*inzāl*) ke bait *izzah* agar menjadi *mudrak* dan

²⁶³ Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āshirah*,... hlm. 375-385.

²⁶⁴ Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āshirah*,...hlm.153.

bisa difahami.²⁶⁵

Sementara lafaz *tanzīl* yang berbentuk masdar dari kata *nazzala*, Syahrūr memahaminya sebagai pemindahan/perubahan/penurunan ke dalam bentuk materi (bentuk ujaran) melalui malaikat jibril sebagai perantara.²⁶⁶ Penurunan dalam bentuk ujaran ini dilakukan oleh malaikat Jibril hanya dengan “melihat” kepada Al-Qur’an yang tersimpan di *Baitul Izzah*. Sehingga dengan hal ini baru kemudian riwayat dari Ibn Abbas bisa diterima dengan logika manusia.²⁶⁷

Dengan arti pemindahan/perubahan/penurunan yang digunakan untuk memaknai lafaz *Tanzīl* sesungguhnya memiliki esensi makna yang sama, akan tetapi memiliki tahap kesulitan pemahaman yang berbeda. Oleh karenanya, Syahrūr lebih memaknai lafaz tersebut dengan arti perpindahan yang memberikan pemahaman bahwa wahyu yang berada di *Bait al Izzah*/langit dunia itu sudah dalam bentuk sesuatu yang bukan abstrak lagi, karena berbeda dimensi yang menyebabkan wilayahnya sulit diketahui manusia dan pemindahan perlu untuk dilakukan.

Muhammad Syahrūr menganalogikakan

²⁶⁵ Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āshirah*,...hlm. 154.

²⁶⁶ Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āshirah*,...hlm. 152-153.

²⁶⁷ Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āshirah*,...hlm. 147.

pemikirannya dengan sangat rasional lafaz *inzāl* dan *tanzīl* pada contoh siaran pertandingan sepak bola yang disiarkan di Meksiko dan disaksikan secara LIVE di Damaskus, yaitu antara pertandingan kongkrit di Meksiko dan yang disaksikan di Damaskus. Alat perekam pertandingan (video) dan tranferensi pertandingan ke Damaskus melalui sinyal (satelit) serta adanya perangkat TV sebagai penerima dan pengubah membuat pertandingan tersebut dapat disiarkan dan disaksikan penonton.²⁶⁸ Sehingga secara langsung bisa disaksikan antara pemain bola dengan penonton TV secara bersamaan.

Adapun maksud dari analogi di atas, bahwa Syahrūr ingin memberikan perbedaan makna bagaimana proses *al tanzīl* yang kemudian terjadi dalam proses transmisi pertandingan di Meksiko melalui gelombang elektromagnetik menuju Damaskus terjadi secara objektif di luar pengetahuan para pemirsas televisi dan proses *inzāl* yaitu masuknya gelombang elektromagnetik tersebut ke dalam TV dan dikonversi menjadi suara dan gambar hingga dapat ditangkap dan disaksikan jelas oleh manusia.²⁶⁹ Inilah gambaran bagaimana terjadinya proses *tanzīl* secara sempurna sebelum terjadi proses *inzāl*.²⁷⁰

²⁶⁸ Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āshirah*,...hlm. 150.

²⁶⁹ Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āshirah*,...hlm. 150.

²⁷⁰ Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āshirah*,...hlm. 151.

Sementara contoh proses terjadinya *inzāl* secara sempurna kemudian *tanzīl* yang dianalogikan oleh Syahrūr yaitu perumpamaan bagaimana pemindahan objek sebuah gunung Qasion di Damaskus menjadi sebuah peta (sketsa) sehingga bisa disaksikan oleh masyarakat di Kairo.²⁷¹ Proses pemindahan objek realitas (gunung Qasion) menjadi sebuah peta atau sketsa merupakan proses *inzāl* dan pengirimannya ke Kairo sehingga dapat dibaca oleh mereka merupakan proses *tanzīl*. kedua contoh tadi memiliki persamaan bahwa keduanya harus terkait antara satu sama lain, baik *inzāl* maupun *tanzīl* sama sama mensyaratkan harus terlebih dahulu memiliki realitas konkrit faktual seperti adanya pemain bola atau adanya gunung.

Sementara pemahaman pada proses pewahyuan Al-Qur'an yang diterapkan oleh Syahrūr, bahwa Al-Qur'an juga sudah dalam bentuk "ada" sebelum diturunkan oleh malaikat Jibril, namun keberadaannya itu hanya menjadi rahasia Allah Swt. yang hanya diketahui oleh-Nya. Karena wahyunya tersebut akan dibumikan di dunia, sebelum menurunkannya harus terlebih dahulu melalui proses perubahan dari wujudnya yang tak terbaca menjadi wujud yang dapat dibaca yaitu proses *Ja'al* dan *inzāl*, setelah itu baru kemudian dipindahkan (*tanzīl*) ke dalam hati Nabi

²⁷¹ Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah*,...hlm. 151.

Muhammad Saw.

1. Makna *Inzāl* dan *Tanzīl* di luar kasus pewahyuan Al-Qur'an

Sebagaimana yang diketahui bahwa Syahrūr telah merekonstruksi makna *inzāl* dan *tanzīl* dengan pembacaan *tartīl*, dengan kata lain dengan membaca “tematik” dalam setiap ayat yang di dalamnya menggunakan kata kunci tersebut. Oleh karenanya Syahrūr memberikan penjelasan berupa contoh bagaimana pengaplikasian dari pemaknaan ulang lafaz *inzāl* dan *tanzīl*. tersebut dalam Al-Qur'an di luar kasus turunnya wahyu, ini dilakukan dengan harapan bisa membantu untuk lebih memahami bagaimana proses *inzāl* dan *tanzīl* yang terjadi pada proses turunnya Al-Qur'an. Adapun tema-tema *inzāl* dan *tanzīl* yang tidak terkait dengan proses turunnya Al-Qur'an sebagai berikut:

a. *Inzāl* dan *Tanzīl* pada *Manna wa as Salwa*

Syahrūr melakukan pemaknaan baru pada lafaz *inzāl* dan *tanzīl* pada kasus *manna wa as salwa* yang selama ini diidentikkan dengan kisah kesombongan Bani Israil. Pada pengkajian ini terlihat jelas bahwa Syahrūr melakukan dengan pendekatan bahasa (paradigmatik) dan *tartīl*, di mana ia mengkaji ayat-ayat yang memiliki kaitan dan sepaham dengan simetris dan tidak bertentangan. Pada ayat berikut ini Syahrūr memberikan kronologis pemahaman dalam pemaknaan lafaz *inzāl* yaitu;

وَوَظَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْعَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَىٰ ۗ كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ
مَا رَزَقْنَاكُمْ ۗ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ

“Dan Kami naungi kamu dengan awan, dan Kami turunkan kepadamu "manna" dan "salwa". makanlah dari makanan yang baik-baik yang telah Kami berikan kepadamu; dan tidaklah mereka Menganiaya kami; akan tetapi merekalah yang Menganiaya diri mereka sendiri.” (al-Baqarah: 57).

Dalam tafsir al-Maraghi menjelaskan bahwa *al manna* (sejenis roti) dan juga *as salwa* yaitu sejenis burung puyuh (*as sumāna*) yang turun kepada mereka.²⁷² dalam tafsir tersebut al-Maraghi tidak membahas lafaz *anzalna* secara mendalam, akan tetapi dibahas secara global dengan menggambarkan situasi pada waktu itu tanpa focus pada hakikat lafaz *anzalna*. Sementara dalam tafsir at-Thabari memberikan penafsiran pada kata *anzalna manna was as salwa* yaitu *al manna* (madu atau makanan yang manis) yang benar-benar turun kepada mereka seperti turunnya air atau salju dari langit.²⁷³

²⁷² Ahmad Musthofa al-Marāghī, *Tafsir Al Marāghī*, t.tp, Huqūq Tab’ah Mahfudzah, 1946, juz I, hlm. 118.

²⁷³ Abī Ja’far Muhammad bin Jarīr at-Thabarī, *Tafsīr at-Thabari: Jāmi’ al-Bayān ‘an- Ta’wil al-Qur’an*, Bida’ī Hijr, Markaz al-Buhūts li ad Dirasah al Islmiyah, t. th., Juz I, hlm. 700-704.

Dari kedua penafsiran tersebut, Nampak berbeda dengan pandangan Syahrūr, yaitu bahwa *manna* dan *salwa* masuk dalam perspektif kognitif manusia sehingga mengindikasikan bahwa keduanya bisa dimakan, oleh karenanya ayat ini kemudian langsung disambung dengan ayat “*kulū min thayyibāt mā razaqnākum*” dan penyambungan ini masih dalam satu ayat bukan beda ayat. Dalam artian ketika berada dalam satu ayat, maka kemudian dia menjadi satu kesatuan yang utuh, dalam kasus ini maka mereka dengan lafaz *anzalna* langsung mengetahui bahwa apa yang diberikan itu berupa makanan. Kemudian untuk contoh lafaz *tanzīl*, Syahrūr menggunakan ayat:

يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ قَدْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ عَدُوِّكُمْ وَوَعَدْنَاكُمْ جَانِبَ الطُّورِ
الْأَيْمَنِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوىَ ۝

“*Hai Bani Israil, Sesungguhnya Kami telah menyelamatkan kamu sekalian dari musuhmu, dan Kami telah Mengadakan Perjanjian dengan kamu sekalian (untuk munajat) di sebelah kanan gunung itu dan Kami telah menurunkan kepada kamu sekalian manna dan salwa.*” (Thāhā/20:80).

كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي ۝
وَمَنْ يَحِلِّ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ

"*Makanlah di antara rezki yang baik yang*

telah Kami berikan kepadamu, dan janganlah melampaui batas padanya, yang menyebabkan kemurkaan-Ku menimpamu. dan Barangsiapa ditimpa oleh kemurkaan-Ku, Maka Sesungguhnya binasalah ia. (Thāhā:81).

Kedua ayat di atas berkaitan, adapun ayat yang pertama menggunakan kata *nazzala* tetap dimaknai perpindahan objek di luar kesadaran, dalam arti bahwa *manna wa salwa* itu samapai kepada mereka tanpa diketahui hakikat dan penyebabnya, oleh karena disampaikan setelah itu secara terpisah, bukan dalam satu ayat-“*kulū min thayyibāt mā razaqnākum*”.

Sehingga dari sini bisa dikatakan bahwa *manna wa salwa* mengalami perpindahan objektif di luar kesadaran bani Israil yang dinamakan *tanzīl*, dan bani Israil mengetahui makna dan kegunaan *manna wa salwa* untuk dimakan itu, yang kemudian dinamakan *inzāl*.²⁷⁴ Oleh sebab itu karena bani Israil pada awalnya awam dengan *manna wa salwa* dan Allah Swt. memberikan mereka pemahaman melalui proses *inzāl* dan *tanzīl* sekaligus yang terjadi di luar kesadaran mereka yang disampaikan bagaikan

²⁷⁴ Syahrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āshirah*,...hlm. 168.

sebuah transformasi. Jadi bisa dipahami bahwa hal itu jatuh dari langit secara bersamaan.

b. *Inzāl* dan *Tanzīl* pada Air

Kaitannya dengan turunnya air dalam kehidupan manusia oleh sebagian orang selalu diidentikkan dengan misteri Ilahi, dengan harapan mengambil hikmahnya saja. Akan tetapi seiring dengan berkembangnya pemikiran manusia, yang jelas tidak dibandingkan dengan masa Islam awal ketika pada zaman Rasul, maka muncul teori penyerapan air laut oleh awan kemudian dijatuhkan ke bumi, sebagaimana yang disematkan dalam satu ayat Al-Qur'an:

أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ ۗ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ ۗ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ ۗ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ ۗ

“Allah telah menurunkan air (hujan) dari langit, Maka mengalirlah air di lembah-lembah menurut ukurannya, Maka arus itu membawa buih yang mengambang. dan dari apa (logam) yang mereka lebur dalam api untuk membuat perhiasan atau alat-alat, ada (pula) buihnya seperti buih arus itu. Demikianlah Allah membuat perumpamaan (bagi) yang benar dan yang bathil. Adapun buih itu, akan hilang sebagai sesuatu yang tak ada

harganya; Adapun yang memberi manfaat kepada manusia, Maka ia tetap di bumi. Demikianlah Allah membuat perumpamaan-perumpamaan”. (ar-Ra’d:17).

Dalam tafsir at-Thabari menafsirkan ayat di atas bahwa ayat ini memberikan pemahaman mengenai hubungan antara *haq* dan *bāthil*. Allah Swt. mengumpakan yang benar dengan air dan buih atau dengan logam yang mencair serta buihnya pula. Kebenaran sama dengan air dan logam murni, sedangkan kebathilan sama dengan buih atau tahi logam yang lenyap dan tidak ada gunanya bagi manusia.²⁷⁵

Penafsiran di atas nampaknya jauh berbeda dengan Syahrūr yaitu, ayat ini menjelaskan adanya fenomena alam yaitu hujan yang diturunkan dari langit. Sementara menurut al-Zarqāni menafsirkan kata *anzala* yang *notabnya* berbentuk transitif ini lebih memaknainya sesuai kata dasarnya, yaitu *nazala* yang berarti turun, maka kata *nazzala* di ayat ini dimaknai adanya proses menggerakkan sesuatu dari atas ke bawah,²⁷⁶ kemudian hal ini dipahami bahwa air yang turun dari langit itu merupakan

²⁷⁵ Abī Ja’far Muhammad bin Jarīr at-Thabarī, *Tafsīr at-Thabari: Jāmi’ al-Bayān ‘an- Ta’wil al-Qur’an*, Bida’i Hijr, Markaz al-Buhūts li ad Dirasah al Islmiyah, t, th, Juz 13, hlm. 497.

²⁷⁶ Al-Zarqāni, *Manāhil ‘Irfān fī ‘Ulum Al-Qur’ān...* hlm. 41.

fenomena yang benar terjadi yang sumbernya dari Allah Swt.

Penafsiran di atas nampaknya Syahrūr mnyetujuinya, akan tetapi Syahrūr lebih memberikan makna yang lebih simple, yaitu kata *anzala* bisa bermakna Allah Swt. ingin memberitahukan dan mentransformasikan pengetahuan ke kognisi manusia –*anzala min as samā-* lewat fenomena penurunan itu bahwa yang turun itu berupa air yang sama dengan air yang ada di bumi, sehingga dengan fenomena ini kemudian memberikan pemahaman bahwa sebenarnya tidak ada istilah air dari langit, melainkan Allah Swt. bertujuan dengan proses turunnya (*anzala*) tersebut, itu merupakan hikmah pemberitahuan yang ditransfer di luar kesadaran manusia, karena dengan turunnya air itu dapat menumbuhkan tanaman dan sebagai rizki kepada umat manusia.²⁷⁷

c. *Inzāl* dan *Tanzīl* Hidangan dari Langit

Pada sejarah para Nabi dan Rasul terdahulu, sering ditemukan bahwa para pengikutnya sering memberikan tantangan. Karena tantangan itu dimaksudkan memberikan kepercayaan dan keyakinan mereka ketika tantangan itu terpenuhi, maka mereka siap menyatakan iman. Salah satu

²⁷⁷ Syahrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qurʿān: Qirāʿah Muʿāshirah*,...hlm. 169.

tantangan itu sebagaimana yang dilakukan oleh orang “*hawariyyun*” artinya para pengikut Nabi Isa atau pendapat yang lain mengatakan bahwa *hawariyun* sahabat-sahabat atau murid dari Nabi Isa,²⁷⁸ di mana kisah ini disematkan dalam Al-Qur’an sebagai berikut:

إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يُعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ ۖ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

“(ingatlah), ketika Pengikut-pengikut Isa berkata: "Hai Isa putera Maryam, sanggupkah Tuhanmu menurunkan hidangan dari langit kepada kami?". Isa menjawab: "Bertakwalah kepada Allah jika kamu betul-betul orang yang beriman". (al-Māidah: 112).

قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزَّلُهَا عَلَيْكُمْ ۖ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ

“Allah berfirman: "Sesungguhnya aku akan menurunkan hidangan itu kepadamu, Barangsiapa yang kafir di antaramu sesudah (turun hidangan itu), Maka Sesungguhnya aku akan menyiksanya dengan siksaan yang tidak pernah aku timpakan kepada seorangpun di antara umat manusia".(al-Māidah/5:115).

Dalam tafsir at-Thabari yang diriwayatkan

²⁷⁸ Mulkhan Hamid, *Mutiara Kisah 25 Rasul dalam Al-Qur’an*, Surabaya: Karya Utama, 1997, hlm. 120.

oleh Muhammad bin Husain, menafsirkan ayat” *hal yasthathī’u rabbuka an yunazzila*” dengan sebuah ungkapan yang mengindikasikan sebuah permintaan “ apakah Tuhanmu akan memberimu jika kamu meminta kepadanya? Kemudian Allah Swt. menjawab dengan menurunkan hidangan dari langit berupa makanan-makanan kecuali daging, kemudian dimakan oleh mereka.²⁷⁹

Sementara Syahrūr lebih menganalisa dari riwayat penafsiran yang disampaikan oleh Iman at-Thabari. Bahwa kedua ayat tersebut memiliki kaitan yang erat menurut Syahrūr, sehingga memaknainya pun melihat proses *tanzīl* yang harus dimaknai secara simetris. Kemudian pada ayat pertama menggunakan redaksi *tanzīl* (*yunazzila*) dalam arti sebuah permintaan orang *hawariyun* untuk menurunkan hidangan dari langit secara kongkrit seperti jatuhnya buah dari pohonnya dan siap di saji. Hal ini menimbulkan rasa tersendiri di benak Nabi Isa, namun beliau tetap tegas dan menjawab permintaan mereka dengan menyuruh mereke untuk beriman dan bertakwa tanpa diiringi dengan banyak

²⁷⁹ Abī Ja’far Muhammad bin Jarīr at-Thabarī, *Tafsīr at-Thabari: Jāmi’ al-Bayān ‘an- Ta’wil al-Qur’an*, Bidārī Hijr, Markaz al-Buhūts li ad Dirasah al Islmiyah, t, th, Juz 9, hlm. 121.

permintaan dan syarat.²⁸⁰

Kemudian Allah Swt. menjawab untuk mematahkan tantangan mereka sekaligus kabar gembira untuk Nabi Isa, sebagaimana yang dijelaskan pada ayat berikutnya” *innī munazziluha ilaikum (at tanzīl)*” yang berarti kaum *hawariyun* menerima hidangan kongkrit langsung dari Allah Swt. yang berupa makanan siap saji. Penafsiran seperti yang diambil Syahrūr karena menggunakan lafaz *tanzīl*. setelah hidangan kongkrit itu ada di depan mereka, kemudian Allah Swt. melanjutkan firmanya “*famayyakfur ba’dun minkum fainnī u’azzibuhu ‘azaban*” ini merupakan bentuk pengasan kembali dari Allah Swt. kepada mereka bahwa “kalaupun sudah saya kabulkan permintaanmu ini dan kamu masih kafir, maka akan saya balas dengan azab.

Demikian ini bentuk analisis rasional terhadap prinsip dasar Islam yang dibawa ke ranah praksis, agar suatu teori bisa diaplikasikan pada kehidupan riil tidak hanya terbatas pada kungkungan teori semata. Hal ini dilakukan Syahrūr karena melihat pendewaan teori yang terjadi di tubuh para sarjana Islam. Bahkan aplikasi pada akhirnya jauh lebih rendah dan tidak

²⁸⁰ Muhammad Syahrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur’an Kontemporer*, cet.3, Yogyakarta: elSAQ Press, 2007, hlm. 225.

diminati.

2. Makna *Inzal* dan *Tanzil* dalam kasus pewahyuan Al-Qur'an

Sejak awal Islam telah terjadi perang pemikiran terkait dengan perdebatan seputar wahyu. Sehingga banyak ditemukan kajian keislaman dan keal-Qur'anan dengan dasar metodologi dan pendekatan yang beraneka ragam. Implikasi dari perdebatan itu menimbulkan berbagai pendapat, yaitu ada yang berusaha mempertahankan pendapat yang lama, dan ada pula yang ingin merekonstruksi (merombak kembali).

Kemudian Muhammad Syahrūr ingin mencoba untuk menengahi perdebatan tersebut. Syahrūr mengkritik keras terhadap para sarjana Barat yang terlalu mengedepankan sikap subyektifitas mereka, yang condong kepada ideology dan tendensius.²⁸¹ Di samping itu pula Syahrūr tidak terlalu mendukung pendapat yang memahami proses wahyu secara *i'tiqādi* (meyakini apa adanya), akan tetapi Syahrūr ingin menjelaskan peristiwa yang dianggap sakral menjadi hal yang bisa ditangkap oleh akal fikiran manusia (rasional).

Adapun penggunaan ke dua lafaz yaitu *anzala* (*inzāl*) dan *nazzala* (*tanzīl*) pada surat al- Qadr yang diindikasikan oleh mayoritas ulama sebagai dasar

²⁸¹ Sahiron Syamsudin, *Konsep Wahyu Al-Qur'an dalam Perspektif Muhammad Syahrūr*, Jurnal Studi Ilmu-Ilmu AL-Qur'an dan Hadis, II, Juli 2000, hlm. 47.

argumentasi mengenai malam awal diturunkannya Al-Qur'an terlihat digunakan bersamaan. Di mana lafaz *anzala* digunakan terkait dengan penurunan wahyu pada malam itu "*anzalnāhu fi lailati al-Qadr*" dan lafaz *nazzala* yang digunakan terkait turunnya Malaikat "*tanazzal al-malā'ikat wa ar-rūh*". seperti pemahaman yang sebelumnya bahwa penggunaan *anzala* menunjukkan bahwa pada malam itu diturunkan sekaligus ke *Baitul Izzah* yang berada di langit pertama yaitu pada malam bulan Ramadhan sebagai tahap pertama, dan penggunaan *nazzala* sebagai penurunan yang berangsur-angsur di bulan apa saja sesuai kebutuhan²⁸² pada tahap kedua dan diperkuat oleh Ibnu Abbas yaitu pada malam *Lailatul Qadr* Allah Swt. menurunkan Al-Qur'an sekaligus dan baru setelah itu pula mulai diturunkan secara beransur-ansur kepada Rasulullah.²⁸³

Pengalaman Syahrūr sebagai seorang sains memiliki dampak positif, terbukti penguasaannya terhadap rumus-rumus dan teori eksak, fisika, matematika membuatnya kemudian mampu mengaplikasikan dalam kasus memberikan tafsir terhadap tema-tema Al-Qur'an.²⁸⁴ Teori Transformasi gelombang dalam teori fisika yang digunakan untuk merasionalisasi lafaz *inzāl* dan *tanzīl* pada ayat Al-Qur'an. Teori ini kemudian dicoba untuk merasioanlisasi turunnya Al-Qur'an dengan istilah lain

²⁸² Al-Suyuthī, *al-Itqān fi 'Ulūm Al-Qur'ān*...hlm. 57-58.

²⁸³ Al-Qattān, *Mabāhith fi 'Ulūm Al-Qur'ān*...hlm. 102.

²⁸⁴ Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah*,...hlm. 441-467.

tafsir Al-Qur'an dengan keilmuan sains dan logika ilmiah. Sehingga untuk mempermudah, Syahrūr mengkaji dalam beberapa terma penting yang dibahas secara urut, yaitu:

a. Proses *Ja'al* dan *Inzāl*

Proses penurunan (*inzāl*) Al-Qur'an memiliki bentuk tersendiri yang disebut "eksistensi primordial" yang terdapat dalam *Lauh al-Mahfūd* yang merupakan bagian dari ilmu Allah Swt. dalam bentuk kalam abstrak. Sehingga Syahrūr memandang bahwa Al-Qur'an yang terprogram dalam bentuk media (*shigat*) yang tidak dapat diserap oleh kognitif manusia dan masih belum ditakwil, karena masih Al-Qur'an berbentuk dzat yang mutlak. Oleh sebab itu jika Al-Qur'an eksistensi berbentuk linguistik seperti bahasa Arab, maka akan memunculkan paradigma bahwa Allah beretnis, padahal Allah kalamnya absolute dan dzatnya mutlak.²⁸⁵

Ketika Allah Swt. menyampaikan kalam-Nya dalam proses *inzāl* kepada manusia, maka terlebih dahulu Dia merubah kalam-Nya yang tidak bisa tersentuh oleh kognitif manusia menjadi tersentuh, dengan istilah lain harus mengalami perubahan struktur eksistensi, perubahan seperti ini yang dikatakan oleh Syahrūr

²⁸⁵ Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah*,...hlm. 151.

dengan istilah **جعل** (*ja'al*) (transformasi wujud) yang bermakna sesuai dengan wazan **اوجد** (*aujada*) yaitu mengadakan (member suatu perkara baru)²⁸⁶ sebagaimana ayat “*inna ja'alnāhu qur'ānan 'arabiyan la'allakum ta'qilun*”. Sehingga dapat dipahami bahwa makna yang terkandung pada “*qur'ānan 'arabiyan*” bahwa Al-Qur'an yang diturunkan Allah Swt. telah melalui proses *ja'al* dan *inzāl* dalam bentuk bahasa Arab murni dan lisan Arab.

Dari sini dapat dipahami bahwa proses *ja'al* merupakan proses awal dalam rangkaian penyampain Al-Qur'an, kemudian Syahrūr menegaskan bahwa proses *ja'al* inilah yang melahirkan pula proses *inzāl*, dengan kata lain keduanya yaitu proses *ja'al* dan *inzāl* terjadi secara bersamaan. Firman Allah Swt. dalam surat al-Zuhkruf:3 ini pula yang dijadikan dalil oleh Syahrūr untuk memberikan argument bahwa proses perubahan (*ja'al*) dan perpindahan (*inzāl*) yang terjadi dalam proses penyampain adalah sekaligus. *Inzāl* di sini dimaknai transformasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada manusia dengan menggunakan bahasa Arab. Sehingga wahyu sekarang berupa mushaf Al-Qur'an bukanlah

²⁸⁶ Abu Hilāl al-'Askary, *al-Furuq al-Lughawiyyah*, juz 1, hlm. 376. Lihat juga *Al-Raghib al-Asfahani*, *al-Mufradat fi Gharīb al-Qur'an*, juz 1, hlm. 94.

wujud Al-Qur'an yang berada di *Lauh al-Mahfūd*. Karena wujud sekarang sudah akhir proses *inzāl* (transformasi) yang berada dalam wilayah yang bisa dipahami oleh manusia yang sebelumnya tidak bisa diserap dan dikognisikan oleh akal.²⁸⁷

Sementara kaitannya dengan waktu dan kapan terjadinya proses perubahan (*ja'al*) dan perpindahan (*inzāl*), maka Syahrūr dengan tegas mengatakan bahwa semuanya terjadi sekaligus dalam satu kesempatan dan kesempatan itu yang populer diistilahkan dengan "*Lailatul Qadr*"²⁸⁸, sebagaimana yang dijelaskan oleh Al-Qur'an dalam surat al-Qadr, bahwa pewahyuan terjadi pada bulan Ramadhan.

²⁸⁷ Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah*,...hlm. 153.

²⁸⁸ Kata *Qadr* sendiri digunakan untuk tiga arti: *pertama*, penetapan dan pengaturan sehingga *lailatul qadr* dipahami sebagai malam pentapan Allah Swt. bagi perjalanan hidup manusia sekalligus menetapkan khiththah dan strategi bagi Nabi Muhammad Saw. untuk mengajak manusia ke jalan yang benar. *Kedua*, kemuliaan, karena malam itu malam mulia yang tiada badingnya, ia terpilih karena malam turunnya Al-Qur'an serta ia menjadi titik tolak segala kemuliaan yang dapat diraih. *Ketiga*, sempit, malam tersebut malam yang sempit, karena banyaknya malaikat yang turun ke bumi, seperti yang ditegaskan dalam surat al-Qadr ayat 4. Lihat Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah*,...hlm. 153. Lihat pula M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, hlm.312-313.

b. Proses *Tanzīl*

Beralih ke proses *tanzīl*, setelah menjelaskan bentuk Al-Qur'an di langit dunia yang diturunkan pada malam *LailatuL Qadr*. Syahrūr menjelaskan hadirnya Al-Qur'an di muka bumi ini melalui proses *tanzīl* yaitu perpindahan objek material (*naqlah al-mādiyah*) yang dala hal ini Al-Qur'an di langit dunia berlangsung di luar kesadaran manusia, seperti transmisi gelombang (*an-naql bi al-amwāj*).²⁸⁹Kemudian ketika sudah bisa dicerna dan masih berada dalam wilayah *Malākut* yaitu langit dunia, maka dipindahkan ke wilayah di mana Nabi Muhammad Saw. hidup yaitu wilayah *insāniah*.

Kemudian ketika Al-Qur'an diturunkan secara beransur-ansur selama 23 tahun, maka proses *tanzīl* ini melibatkan campur tangan Malaikat Jibril yang kemudian disampaikan kepada Nabi Muhammad Saw. dalam kategori transmisi gelombang pada sebuah media elektronik, maka dalam proses *tanzīl Al-Qur'an* posisi Malaikat Jibril dalam keadaan “ada” namun tidak bisa dilihat secara bebas, melainkan orang yang diberi kemuliaan oleh Allah Swt. dan yang menerima wahyu yaitu Nabi Muhammad Saw.

²⁸⁹ Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah*,...hlm. 153.

dalam konteks ini pula Malaikat Jibril bukan hanya membawa makna yang kemudian dirubah menjadi bahasa Arab, akan tetapi objek tersebut sudah ada dan tinggal dipindahkan ke hati Nabi Muhammad Saw. saja, dengan diperkuat firman Allah Swt.

فِي صُحُفٍ مُّكْرَمَةٍ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ ۖ كِرَامٍ بَرَرَةٍ ۗ

“Di dalam Kitab-Kitab yang dimuliakan, yang ditinggikan lagi disucikan, di tangan Para penulis (malaikat), yang mulia lagi berbakti”.(Abasa: 13-16).

Penurunan bertahap ini, yang terambil dari kata *nazzala*, yang berasal dari kata *nazala* dan berubah menjadi *nazzala* kemudian dalam bentuk bendanya itu *mashdarnya* yaitu *tanzil* yang bermakna urut, mengurutkan supaya tersusun rapi. Dengan bahasa Syahrūr, bahwa dipindahkan sedikit demi sedikit dalam proses *tanzīhnya* (diturunkan bertahap) supaya terurut dan mudah dipahami dan dihafal. Pengertian ini pula sepertinya mirip dengan penjelasan yang diberikan oleh Ibn Fāris dalam *Maqāyis al-Lughah*. Ibn Fāris menjelaskan makna *tanzīl* dengan *tartību as-syai’ wa waḍa’ahu manzilatān* (terurutnya / tertibnya sesuatu dan

menempatkannya pada posisinya).²⁹⁰

Terkait ketika proses *Tanzīl* sudah dalam bentuk Al-Qur'an yang dipindahkan, memunculkan pertanyaan yang bukan lagi pada ontology teks semata, namun pada mekanisme penyampaian. Seperti halnya sebuah objek yang pada umumnya bisa disentuh. Dari hal inilah muncul pertanyaan, apakah penyampain wahyu kepada Nabi dalam bentuk lisan (*at-tharīq al-shauthiyah*) ataukah dalam bentuk tulisan disebuah lembaran (*at-tharīq al-kitābah*). Kemudian dengan tegas Syahrūr mengatakan bahwa *tanzīl Al-Qur'an* berlangsung dalam bentuk tersuarakan bukan tertulis, suara yang terdengar bukan tulisan di kertas yang bisa terlihat.²⁹¹ Sehingga pandangan Syahrūr ini ditegaskan dalam firman Allah Swt:

وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا
إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ

“Dan kalau Kami turunkan kepadamu tulisan di

²⁹⁰ Abi Husein Ahmad bin Faris ibnu Zakaria, *Maqāyis al-lughah*...hlm. 895.

²⁹¹ Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah*,...hlm. 154. Makna *Tanzīl* sebagaimana yang ditegaskan Syahrūr dalam bukunya bahwa wahyu yang disampaikan sudah dalam bentuk “redaksi linguistic” dan Nabi membacanya dalam bentuk suara, kemudian adapun Nabi menuliskannya di atas *qirthās* itu sudah menjadi pembahsan lain.

atas kertas, lalu mereka dapat menyentuhnya dengan tangan mereka sendiri, tentulah orang-orang kafir itu berkata: "Ini tidak lain hanyalah sihir yang nyata." (al-'An'am:7).

Dari ayat di atas menjelaskan dialektika Nabi dengan masyarakat Arab mengenai wahyu dan Nabi menjelaskan bahwa wahyu yang turun kepada beliau adalah berupa suara. Karena jika wahyu yang turun kepada Nabi berupa tulisan, maka akan terindikasikan oleh orang kafir dengan menambah keyakinan mereka, bahwa Al-Qur'an merupakan hasil karya dan buatan Nabi Muhammad Saw. sendiri.

Ketika Syahrūr menyimpulkan bahwa seluruh kitab disampaikan dengan jalan suara. Hal ini searah dengan apa yang telah diriwayatkan oleh Al-Zarqāni daari al Baihaqi mengenai pentakwilan surat al-Qadr ayat 1 “*inna anzalnāhu fī lailatil qadr*” beliau menjelaskan bahwa kata *anzalna* bukan difahami “menurunkan” melainkan difahami “Allah memperdengarkan dan memahamkan kepada Malaikat Jibril dan kami menurunkan dengan apa yang didengar dan difahami itu”. Dari sini baru diberikan kesimpulan apa yang diturunkan itu merupakan lafaz dan makna dari Allah Swt.²⁹²

²⁹² Al -Zarqāni, *Manāhil 'Irfān fī 'Ulum Al-Qur'ān...*hlm. 42.

Pandangan ini pula searah dengan linguistinya Ferdinand de Saussure dengan *Parole* dan *Langue*-nya. Seperti yang dikatakan Syahrūr bahwa, teks keagamaan seperti Al-Qur'an dan Hadits akan menjadi otonom ketika teks sudah terbentur dengan bahasa manusia dan secara tidak langsung teks tersebut terikat pada system bahasa yang ada yaitu bahasa Arab. Oleh sebab itu untuk menerapkan konsep pembacaan Strukturalisme Linguistik pada teks keagamaan, maka pertama harus dilihat pada firman Allah Swt. memuat dua hal yaitu *Parole* dan *Langue*. *Langue* yaitu bersifat kongkrit karena merupakan perangkat tanda bahasa yang disepakati secara kolektif dan bisa digambarkan secara terinci karena tanda bahasanya bisa dilambangkan dengan tulisan yang konvensional.²⁹³ Sementara *Parole* merupakan konsepsi sebaliknya, yaitu keberadaannya sangat sulit untuk digambarkan secara terinci dan susah juga untuk dikenali atau dituliskan dengan tulisan dan ia turunkan secara personal bukan kolektif.²⁹⁴ Oleh sebab itu, praktisnya wahyu Allah

²⁹³ Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir Kontemporer "ala" M. Syahrūr*, cet. I, Yogyakarta: elSAQ Press, 2007, hlm. 77-78.

²⁹⁴ Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir Kontemporer "ala" M. Syahrūr*, cet. I, Yogyakarta: elSAQ Press, 2007, hlm. 78.

sama dengan *Parole* dalam konsep Strukturalisme Linguistik, karena ia diturunkan oleh Allah secara personal. Akan tetapi karena ia berhubungan dengan manusia, maka bahasa firman Allah (wahyu dan Isyarat) harus disesuaikan dengan bahasa manusia. Sehingga bahasa Arab dalam konsepsi Strukturalisme Linguistik inilah yang nantinya disebut dengan *Langue*. Kemudian pada aspek *Langue* inilah wahyu Tuhan baik ketika dibahasakan dalam bahasa Arab maupun ketika dituliskan (secara tidak langsung) telah berhubungan dengan budaya dan kultur Arab secara berdialektis. Oleh karenanya ruang gerak bahasa yang ada pada wahyu Tuhan sudah terikat dengan beberapa aturan gramatikal bahasa Arab.

Dengan kondisi *Langue*-nya maka teks keagamaan baik Al-Qur'an maupun Hadits sangat boleh dan sah untuk dianalisa sedemikian rupa dengan berbagai metode, seperti metode analisa strukturalisme linguistic. Karena ranah *langue* inilah Al-Qur'an menjadi otonom dengan sendirinya, sudah terikat dengan sistem dan kode kebahasaan budaya setempat dan bersifat sosial.²⁹⁵ Oleh karena itu Nurcholis Majid mengatakan bahwa Al-Qur'an yang sebelumnya

²⁹⁵Mahmūd Fahmī Hijāzi, *Ilm al-Lughah al-'Arabiyah*. Kairo: Dār Gharīb li ath-Thibā'ah wa an—Nasyr wa at-tauzi', t.t., hlm. 10

metahistoris menjadi historis setelah melewati beberapa proses.²⁹⁶ Sehingga pada ranah inilah peran strukturalisme linguistic berperan untuk memainkan fungsinya untuk menggali dan mengungkap serta menemukan makna yang tepat dan hikmah yang terkandung dalam teks Al-Qur'an.

Gerak pindah yang diistilahkan dengan "*Tanzīl*" dari level *ilahiyah* menjadi *insaniyah*, level *a-historis* menjadi *historis*, mengharuskan kehadiran Malaikat Jibril sebagai perantara dalam penyampaian wahyu. Sehingga dalam hal ini penulis mengelompokkan pembahasannya dengan kasus pewahyuan Al-Qur'an.

c. *Inzāl* dan *Tanzīl* pada Malaikat

Malaikat dalam pandangan mayoritas masyarakat bahwa makhluk Allah yang gaib, suci yang selalu taat kepada semua perintah Allah. Di setiap peringatan "*Nuzūl Al-Qur'ān*" masyarakat mendengarkan sejarah turunnya Al-Qur'an ke bumi bersama Malaikat Jibril. Namun hamper tidak tersentuh sebuah pertanyaan, bagaimana turunnya Malaikat Jibril? Karena ranahnya eskatologis maka masyarakat cukup dengan budaya *i'tiqādi* (mengimani saja).

²⁹⁶ Nurcholis Majid, *Dialog Ramadhan Bersama Cak Nur*, Jakarta: Paramadina, 2000, hlm. 49.

Dalam beberapa kasus turunya Malaikat membawa wahyu dengan menampakkan dirinya sebagai orang laki-laki yang berpakaian putih bersih, terkadang sebaliknya tidak menampakkan diri. Dalam keadaan seperti ini, Syahrūr mengkajinya pada penggunaan lafaznya, jika kemudian lafaz yang digunakan “*anzala malāikatahu*” maka bisa saja Malaikat dapat disaksikan manusia (dilihat secara objektif) dan hal ini masuk dalam kognitif manusia. Sehingga ketika firman Allah berbunyi “لانزل ملاءكته” “bisa berarti bukan” menurunkan” melainkan mengirim atau mengutus dan bisa melihat Malaikat.²⁹⁷ Namun ketika menggunakan “*nazzala malāikatahu*” dapat dipastikan bahwa Malaikat tidak dapat disaksikan walaupun benar datang dihadapan manusia.²⁹⁸

Di dalam Al-Qur’an terdapat beberapa firman Allah Swt. yang berkaitan dengan turunnya Malaikat yang menggunakan redaksi *anzala*, yaitu:

وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ ۖ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكَ لَفِضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ

²⁹⁷ Husain bin Muhammad ad-Dāmaghāni, *Wujuh wa an-Nazhāir fi al-Qur’ān al-Karīm*, cet. 3, ditahqīq oleh Abdul Azīz, Beirut: Dār ‘Ilmi, 1980, hlm. 453-454.

²⁹⁸ Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āshirah*,...hlm.156.

“Dan mereka berkata: "Mengapa tidak diturunkan kepadanya (Muhammad) malaikat?" dan kalau Kami turunkan (kepadanya) malaikat, tentulah selesai urusan itu, kemudian mereka tidak diberi tangguh (sedikitpun)”. (al-‘An’ām:8).

Dari ayat di atas oleh sebagian orang akan memaknai turunnya Malaikat merupakan hal yang mistis, yang tidak mungkin dijelaskan dengan bantuan ruang dan waktu, sehingga hanya mengambil jalan aman dengan mengimaninya saja (*iqtiq̄di*).²⁹⁹ Namun dalam pandangan Syahrūr sebagaimana definisi di awal, bahwa lafaz *inzāl* mengandung arti “ mengubah (*taghyīr*) yaitu sesuatu yang tidak mungkin dapat ditangkap oleh manusia (*gayr mudharakah*) menjadi sesuatu yang dapat ditangkap (*mudharakah*).³⁰⁰ Sehingga pada ayat di atas diinterpretasikan bahwa mereka (orang kafir) benar-benar menginginkan adanya seorang Malaikat yang dapat mereka lihat secara kasat mata, demikian tafsiran Syahrūr, karena penggunaan *anzala* mengindikasikan adanya proses transformasi yang bisa dicerna ke dalam kognisi manusia.

Sementara untuk proses *tanzīl* Malaikat,

²⁹⁹ Nurcholis Majid, *Dialog Ramadhan Bersama Cak Nur*,..hlm. 92.

³⁰⁰ Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āshirah*,...hlm. 153.

maka Syahrūr memberikan definisi bahwa *tanzīl* merupakan proses sebuah transmisi gelombang yang membawa gambar ataupun suara, akan tetapi tidak dapat ditangkap oleh kognitif manusia. Syahrūr cenderung menyamakan kasus *tanzīl Malākat* dengan fenomena terbelahnya laut merah yang merupakan salah satu bukti mukjizat Nabi Musa yang benar-benar terjadi, terlihat dan bisa ditangkap, namun oleh kognitif manusia tidak bisa menganalogikannya. Kesimpulannya, *tanzīl* sebagaimana fenomena di atas yaitu suatu fenomena yang dapat didengar dan dilihat, akan tetapi tidak bisa masuk dalam wilayah kognisi manusia.³⁰¹ Ada beberapa firman Allah Swt. dengan menggunakan lafaz *tanzīl*, yaitu:

يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا
أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ

“Dia menurunkan Para Malaikat dengan (membawa) wahyu dengan perintah-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki di antara hamba-hambanya, Yaitu: "Peringatkanlah olehmu sekalian, bahwasanya tidak ada Tuhan (yang hak) melainkan Aku, Maka hendaklah kamu bertakwa kepada-Ku".(an-Nah:2).

³⁰¹ Muhammad Syahrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer...* hlm. 220-221.

تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ

“Pada malam itu turun malaikat-malaikat dan Malaikat Jibril dengan izin Tuhannya untuk mengatur segala urusan”.(al-Qadr: 4).

Ayat di atas menjelaskan proses *tanzīl* atau turunnya Malaikat ketika membawa wahyu, namun kehadiran Malaikat dirasakan lewat suara yaitu suara lonceng dan ini di luar kognisi Nabi Muhammad, sehingga beliau merasakan sakit yang sangat dan kedinginan setelah menerima wahyu tersebut. Kemudian ayat yang mengatakan “*tanazzal al-malāikat wa ar-ruh*” di mana ruh dimanifestasikan ke dalam dunia pikiran (emosi), sementara *nafs* dalam wujud eksternal, Sehingga dalam proses “*tanazzal malāikat*” menggambarkan sebuah kerja sama antara ruh Malaikat yang sifatnya abstrak dan *nafs* Nabi yang sifatnya kongkrit dalam kasus wahyu.

Karena Allah Swt. telah memilih hamba-Nya yang terpilih untuk menerima wahyu sebagaimana ayat di atas, maka hanya hamba-Nya yang terpilih saja yang akan merasakan turunnya Malaikat. Sehingga dalam konteks wahyu (*tanazzal malāikat*) Malaikat turun serta mendatangi Nabi untuk menyampaikan risalah langit dengan menampakkan dirinya dengan berbagai bentuk yang berbeda. Salah satunya ketika Nabi Muhammad Saw. menerima wahyu dari Malaikat

jibril, ketika itu Jibril (*al wahyu al mujarrad*) menampakkan wujud aslinya yang tidak bisa dicerna oleh pancaindra, kemudian memasukkan wahyu ke dalam otak atau hati Nabi Muhammad Saw. peristiwa turunnya wahyu seperti ini yang paling berat bagi Nabi, karena sampai membuat Nabi tidak sadarkan diri setelah menerimanya.³⁰²

Sebagai kesimpulan bahwa indikasi yang ditimbulkan ketika menggunakan lafaz *inzāl* dan *tanzīl* yang terdapat dalam ayat yang tidak terkait dengan pewahyuan Al-Qur'an, sebagaimana yang telah dicontohkan dalam ayat di atas, dimaknai sebagai transformasi yang hampir sama ketika penggunaannya dalam ayat-ayat yang mengenai pewahyuan Al-Qur'an, hanya terdapat sedikit berbeda pada objek yang ditransformasikan dan caranya.

Maka rekonstruksi yang dilakukan oleh Muhammad Syahrūr terkait lafaz *inzāl* dan *tanzīl* dalam Al-Qur'an menemui "jalan terang", bahwa pemberian makna *inzāl* dan *tanzīl* yang berada pada ayat yang berkaitan dengan pewahyuan Al-Qur'an maupun yang lain, dapat dipahami sama dan saling terkait, bahkan penjelasannya mengenai *inzāl* dan *tanzīl* di luar ayat pewahyuan Al-Qur'an secara

³⁰² Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah*,...hlm. 380.

umum bisa menjadi penguat argumentasinya dalam merasionalisaikan dan menganalogikan turunnya Al-Qur'an.

Kemudian penulis pikir bahwa penjelasan Syahrūr dengan menerapkan metode dengan pembacaan *tartīl* yang terkait lafaz *inzāl* dan *tanzīl*, bisa dikatakan berhasil, walaupun menuai banyak kritikan dan masukan dari tokoh yang lain. Namun kritikan seperti itu merupakan suatu hal yang wajar dalam sebuah kajian.

C. Implikasi Teori Asinonimitas Muhammad Syahrūr Terhadap Penafsiran Al-Qur'an

Setelah memperhatikan dan mengkaji bentuk aplikasi dari teori Asinonimitas Muhammad Syahrūr, maka pada sub bab ini penulis akan menguraikan beberapa bentuk implikasi dari teori tersebut terhadap penafsiran Al-Qur'an, yaitu:

1. Terjadi penunggalan dalam pemaknaan lafaz.

Ketika teori ini diterapkan di dalam penafsiran, maka yang terjadi penunggalan dalam memberikan makna, karena setiap kata sudah ditentukan hanya memiliki satu makna. Oleh sebab itu, para ahli bahasa yang menolak adanya sinonim (*munkīr al-tarāduf*) berusaha membedakan antara lafaz-lafaz yang dianggap sinonim. Sehingga untuk membuktikan bahwa setiap lafaz itu sudah ditentukan maknanya antara lafaz yang satu dengan yang lainnya, maka mereka mulai menemukan sisi penekanan makna

yang berbeda. Hal ini seperti yang diungkap oleh M. Quraish Shihab, bahwa kendati keduanya serupa, tetapi letak perbedaannya pada kedalaman analisis.³⁰³

Memberikan penunggalan terhadap makna lafaz juga telah banyak diapresiasi oleh para ahli bahasa Arab, yang walaupun sempat menyibukkan perhatian para ahli linguistik. Sampai belum lama masalah sinonimitas menjadi persoalan yang menyibukkan perhatian Lembaga Bahasa Kairo. Sehingga salah seorang anggotanya yang terhormat pernah mengusulkan untuk mengurangi beban kata-kata sinonim dengan menyusun sebuah kamus kosa kata Arab yang menghindari adanya satu makna yang dimiliki oleh lebih dari satu kata.³⁰⁴

2. Memberikan makna yang relevan terhadap lafaz-lafaz dalam Al-Qur'an.

Seperti halnya yang dilakukan oleh Syahrūr terhadap lafaz-lafaz yang penulis uraikan dalam penelitian ini. Karena dalam menghasilkan makna tersebut, sebelumnya dilakukan suatu penelitian serta pengkajian mendalam dengan melihat kesesuaian *illat* dan konteksnya di dalam Al-Qur'an. Sehingga bisa disimpulkan dari hasil

³⁰³ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, cet. Ke 2, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hlm. 120. Hal yang pernah dilontarkan oleh Ibnu 'Arabī dalam buku M. Nuruddin al Munajjad, *al-Taradūf fī al-Qur'ān*...hlm. 38.

³⁰⁴ Issa. J. Boullata, *Al-Qur'an Yang Menakjubkan: Bacaan Terpilih dalam Tafsir Klasik hingga Modern dari seorang Ilmuan Katolik*, cet.1, Tangerang; Lentera Hati, 2008, hlm. 317.

pengkajiannya terhadap konteksnya, ternyata Al-Qur'an sangat disiplin dan tepat menggunakan lafaz-lafaznya berdasarkan konteks yang telah ditentukan. Dengan maknanya yang sangat tepat pula menjadikan seseorang tidak mudah menggantikan posisi suatu lafaz dengan lafaz yang lainnya. Seperti yang diungkapkan pula oleh ahli bahasa klasik yaitu Ibnu Anbārī.³⁰⁵

3. Penafsiran Al-Qur'an lebih Obyektif dan Rasional.

Lebih obyektif dan rasional karena penafsiran yang dilakukan lebih didominasi oleh metode tafsir *al-Qur'an bi al-Qur'an* dan menjadikan teks Al-Qur'an lebih kontekstual dengan kondisi kekinian. Di mana posisi penalaran seorang mufasir tidak banyak terlibat dalam memberikan dan menentukan makna. Karena seorang mufasir hanya bertugas mengumpulkan dan menganalisa semua ayat yang berhubungan satu dengan yang lainnya dan memberikan suatu kesimpulan. Sesuai dengan ungkapan Yusuf Qardawi, bahwa sebuah tafsir dikatakan lebih representative jika memandang Al-Qur'an sebagai suatu bagian dengan bagian lainnya saling membenarkan dan saling menafsirkan. Ayat-ayat Al-Qur'an harus dikonfirmasikan satu dengan yang lainnya, sehingga

³⁰⁵ Ibnu Anbārī mengatakan bahwa setiap kata yang menunjuk kepada suatu referen pasti mengandung sebab-sebab atau *illat* tertentu yang menyebabkan kata itu ditetapkan dan diucapkan untuk menunjuk pada referen tersebut. Lihat M. Nuruddin al-Munajjad, *al-Taradūf fi al-Qur'ān*...hlm. 40-41.

menghasilkan tafsiran yang sempurna dan mudah dipahami.³⁰⁶

4. Pendekatan *Saintific* yang terlalu dipaksakan.

Syahrūr terkesan memaksakan suatu teori keilmuan untuk diterapkan dalam Al-Qur'an. Melihat *basic* Syahrūr sebagai ahli sains dan sangat rasional dan logik, maka sangat wajar memberikan pemikiran dalam bentuk logika ilmiah. Memang logika ilmiah masih dibutuhkan pada zaman sekarang ini, namun ketika logika ilmiah dihadapkan pada ayat-ayat eskatologis, Muhammad Syahrūr terkesan terlalu memaksakan kehendak. Pada kenyataannya sebuah teori bisa salah dan bisa benar, sehingga ketika penerapannya gagal, bukan berarti harus dipaksakan dan tidak sampai mengatakan Al-Qur'an yang salah, kan tetapi teori tersebut yang harus dikaji kembali.

5. Penafsiran yang *arbitrer* untuk *mendukung* dan *melegitimasi* teorinya.

Menurut sebagian ahli ketika memperhatikan pemikiran Syahrūr, terkesan bersikap *arbitrer* dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Sehingga suatu ayat tertentu dapat ditundukkan untuk mendukung dan melegitimasi teori-teori yang dirintisnya. Seperti dalam menggunakan pendekatan linguistic strukturalis dengan analisis sintagmatis-paradigmatis yang diramu dengan

³⁰⁶ Yusuf Qardawi, *Berintraksi Dengan Al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani Press, 1999, hlm. 316.

teori-teori sains modern.³⁰⁷ Sehingga tidak heran jika Nasr Hamid Abū Zayd mengatakan bahwa pemikiran kontemporer Syahrūr sebagai pembacaan yang kental dengan ideologis dan tendensius (*talwīniyyah mughriḍah*).³⁰⁸

6. Peniadaan konteks sejarah (*asbab an-nuzūl*).

Ketika mayoritas ulama seperti Fazlur Rahman mengatakan bahwa teks Al-Qur'an tidaklah otonom dalam arti tidak mungkin bisa dipahami dengan baik tanpa mempertimbangkan konteks sejarah (*asbabu an-nuzūl*). hal ini berangkat dari kenyataan bahwa Al-Qur'an tidak turun sekaligus, akan tetapi berangsur-angsur sesuai dengan konteks kebutuhan situasi dan kondisi.³⁰⁹ Namun sebaliknya dengan Syahrūr dengan mengadopsi teori komposisi (*an-nazham*) dari al- Jurjānī. Menurut teori ini, tidak ada unsur sekecil apapun dan apa yang tampak tidak penting sama sekali yang boleh diabaikan, karena itu dapat menyebabkan kesalahan fatal dalam memahami struktur maknanya. Oleh karenanya, hal yang terpenting menjadi pertimbangan dalam memahami Al-Qur'an adalah struktur linguistiknya.³¹⁰

³⁰⁷ Abdul Mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer ...*, hlm.6-7.

³⁰⁸ Abdul Mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer ...*, hlm. 7.

³⁰⁹ Abdul Mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer ...*, hlm. 160.

³¹⁰ Andreas Chrisman, *The Form is Permanent, but The Content Moves; The Qur'anic Text and Its Intepretation in Mohamad Shahrour's al-Kitāb wa al-Qur'an*, dalam Taji Farouki (ed)

Dengan demikian Syahrūr menyatakan Al-Qur'an adalah korpus yang otonom yang membawa beberapa implikasi, yaitu *pertama*, menolak keberadaan *asbabu an-nuzūl* dan menganggapnya tidak penting, *kedua*, teks dianggap memiliki kemandirian totalitas di mana makna teks hanya terdapat pada apa yang dikatakan, *ketiga*, makna sebuah teks tidak lagi terikat dengan pembicaraan awal, dalam arti tidak terikat oleh apa yang dimaksudkan oleh pengarangnya dan tidak lagi terikat oleh konteks semula.³¹¹

7. Mendahulukan teori ilmiah dalam menafsirkan Al-Qur'an

Sebagaimana sikap Syahrūr sebelumnya, bahwa di dalam proses menafsirkan Al-Qur'an meniadakan konteks sejarah (*asbabu an-nuzūl*), secara tidak langsung bahwa Syahrūr lebih mengutamakan teori ilmiahnya dalam menafsirkan Al-Qur'an. Syahrūr terkesan meniadakan riwayat hadiṣ maupun sunnah, seperti hadiṣ yang menafsirkan tentang hal yang sifatnya eskatologis seperti turunnya Malaikat, Al-Qur'an, yang menurut hadiṣ hal tersebut tidak memberikan pemahaman yang rasional dan sulit ditangkap akal.

Moders Muslim Intellectuals and the Qur'an, New York: Oxford University Press, 2004, hlm 263.

³¹¹ Abdul Mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer ...*, hlm. 161-162.

Itulah di antara bentuk implikasi yang penulis bisa jelaskan. Memuat di antara kelebihan dari pemikiran tafsir Syahrūr dan juga kelemahan dari penafsirannya. Hal ini bukan secara otomatis bisa dikatakan sesat dalam menafsirkan Al-Qur'an, melainkan dijadikan sebagai pelajaran dan memberikan kesempatan di dalam mengoreksi kembali atau bahkan menemukan teori baru. Karena pada kenyataannya, sebuah teori tidak bisa kokoh untuk selamanya, dalam arti ketika ada teori baru yang merobohkan teori sebelumnya, maka tumbanglah teori tersebut.

BAB KELIMA

PENUTUP

A. Kesimpulan

Muhamad Syahrūr merupakan seorang tokoh tafsir kontemporer dengan pendekatan sains modern, yang memiliki konstruksi epistemologi yang mempunyai implikasi-implikasi yang signifikan dan sangat relevan bagi pengembangan tafsir di Indonesia. Hal ini dibuktikan ketika metodologi tersebut dijadikan pisau analisis dalam merespon isu-isu terkini, seperti pluralisme, HAM, gender, dan masalah kontemporer lainnya.

Dengan logika ilmiah, Syahrūr mencoba merombak beberapa hal yang menjadi tema krusial dalam kajian Al-Qur'an. Salah satunya kajian tentang ketatabahasaan (linguistik) yaitu teori Asinonimitas yang penulis sajikan dalam buku ini. Kemudian dari kajian ini, penulis mendapatkan beberapa kesimpulan, diantaranya:

1. Muhammad Syahrūr salah satu ilmuwan yang menganut teori Asinonimitas dengan kata lain menolak konsep sinonimitas dalam Al-Qur'an. Karena sebab menerima sinonimitas sama halnya dengan menolak historisitas perkembangan bahasa. Padahal kenyataannya bahasa mengalami perkembangan diakronis. Sehingga Syahrūr mengatakan pendapat yang keliru ketika lafaz *al-Qur'an* sama dengan lafaz *al-kitāb*, karena Allah

SwT sangat teliti dalam memilih diksi kata-katanya. Tidak ada satu kata pun yang dapat tergantikan oleh kata yang lain tanpa mengubah makna atau mengurangi kekuatan dari pada ungkapan bentuk linguistik ayat. Sehingga Syahrūr berupaya menemukan nuansa makna terhadap istilah-istilah yang dianggap sinonim. Pemikiran terkait penolakan Syahrūr terhadap sinonimitas terpengaruh oleh para ahli bahasa klasik seperti Ibnu Fāris, ahli linguistik Arab yang juga menolak teori sinonimitas dengan pernyataannya:

“ *Mā yuzhannu fī ad-dirāsah al-lughawiyah min al-mutarādifāt huwa min al-mutabāyināt* (apa yang dianggap sebagai kata-kata yang sinonim dalam kajian bahasa, sebenarnya ia tidak benar-benar sinonim, akan tetapi ada perbedaan aksentuasi makna tersendiri) ”.

2. Adapun bentuk aplikasi teori Asinonimitas Muhammad Syahrūr terhadap lafaz-lafaz yang penulis jadikan sampel dalam kajian ini, yaitu:

a. Antara lafaz *kitābah* dengan *farīdah*

Lafaz *kitābah* dan lafaz *farīdah* merupakan ungkapan (*sigāh*) yang dipakai pada sarana pengajaran dan *taklif* (pembebanan) dalam penyampaian perintah dan larangan dalam Al-Qur'an. Sehingga Syahrūr tidak sepakat ketika firman Allah Swt.” *kutiba ‘alaikum al-shiyām*” sama dengan “ *qad farada Allāhu lakum tahillata aimānikum*”, Sehingga keduanya memiliki

perbedaan. Perbedaan yang dimaksud bahwa tidak adanya kesamaan dalam bentuk ungkapan antara *kataba* dan *farada*, dengan demikian kadar kewajiban yang dikandung oleh kedua lafaz tersebut berbeda.

Adapun lafaz *kitābah* merupakan ciri khas yang menyatukan *taklif-taklif* yang terdapat dalam Al-Qur'an di bawah bab atau tema *kutiba 'alaikum*, digunakan dalam hal pengajaran maupun *taklif* (pembebanan) baik hal perintah dan larangan yang sifatnya bertentangan dengan fitrah manusia. Oleh karenanya manusia perlu mengekang fitrahnya untuk menjalankannya, sekalipun hal itu sangat dibencinya. Seperti, kewajiban berperang, shalat, puasa, qishāsh dan lain-lain.

Sementara lafaz *farīdah* Allah Swt. gunakan ketika memberikan suatu ketetapan atau kewajiban dalam suatu ketentuan atau perintah yang dirasakan sulit dan beban bagi manusia, akan tetapi hal itu disertai dengan adanya *rukhsah* (keringanan) dari Allah Swt. atau solusi serta jalan keluar dalam pelaksanaan ketentuan tersebut. Sehingga manusia merasa bebas dari kesulitan dan beban yang menimpanya. Seperti, melaksanakan kewajiban haji bagi yang mampu, membayar kifarāt bagi pelanggar sumpah, disyaratkan empat saksi bagi pelaku zina sehingga dicambuk 100 kali, dianjurkan taubat bagi pelaku hal yang keji

(*fāhisyah*) dan lainnya.

b. Antara lafaz *inzāl* dengan *tanzīl*

adapun proses *inzāl* dan *tanzīl* di luar pewayhuan Al-Qur'an, maka Syahrūr memberikan tafsiran terhadap kisah turunnya *al manna wa as salwa* (madu dan burung puyuh) tidak berdasarkan riwayat, seperti at-Thabari dalam tafsirnya menjelaskan dengan riwayat, bahwa memang madu dan burung tersebut benar-benar turun kepada Bani Israil. Dengan logika ilmiah Syarūr mengatakan bahwa proses *inzāl* dan *tanzīl* madu dan burung tersebut sudah ada sejak dahulu, akan tetapi tidak memahami bahwa keduanya bisa dimakan. Sehingga ketika Allah Swt. meng *inzāl* dan *tanzīl* melalui proses transformasi di luar kesadaran mereka, baru mereka tahu bahwa keduanya bisa dimakan. Oleh karenanya menurut Syahrūr keduanya bukan secara tiba-tiba turun dari langit seperti turunnya salju atau air.

Sementara lafaz *inzāl* dan *tanzīl* dalam pewayhuan Al-Qur'an, penggunaan *inzāl* sebagaimana dalam keilmuan Ulūm Al-Qur'an klasik dimaknai dengan proses turunnya Al-Qur'an secara keseluruhan pada malam *Lailatul Qadr* ke *Baitul Izzah* (langit dunia). Sementara *tanzīl* dimaknai turunnya Al-Qur'an secara berangsur-angsur atau bertahap untuk

memudahkan Rasul dan para sahabat menghafal dan mempejarinya. Namun menurut pandangan Syahrūr, konstruk seperti ini sulit dipertahankan pada masa kontemporer seiring dengan perkembangan peradaban keilmuan manusia.

Oleh karenanya Syahrūr mencoba merekonstruksi dengan logika ilmiah dan mengkategorikan wahyu Tuhan yang abstrak dan kongkrit. Dari wahyu yang abstrak ini kemudian dirubah dengan proses *ja'al* dan ditransformasikan ke dalam wilayah kognisi manusia, supaya wahyu yang akan dibumikan nanti dapat dipahami manusia. Setelah berbentuk yang bisa disentuh (eksistensi bahasa Arab yang dipakai Allah untuk mewakili kalam abstrak-Nya) namun masih berada dalam wilayah Malāikat (*Baitul Izzah*) dinamai proses *inzāl*, baru kemudian proses *tanzīl* ketika dipindahkan ke dunia manusia dengan bahasa Arab, yang bisa disentuh, dibaca dan dilafalkan Malaikat Jibril dalam rangka mewahyukannya kepada Nabi Muhammad Saw.

Kesimpulannya bahwa dengan pendekatan *historis-ilmiah* (*at-ta'wil al-'ilmī*) yang dipadukan dengan analogi pada ilmu-ilmu eksakta, Syahrūr menafsirkan *inzāl* bukan hanya menurunkan sesuatu yang berindikasi benda, namun lebih kepada merubah sesuatu yang awalnya tidak mungkin ditangkap oleh manusia menjadi sesuatu

yang dapat dicerna setelah melalui proses *ja'al*(merubah atau membuat) dalam hal ini Al-Qur'an dirubah menjadi bahasa Arab. Sementara *tanzil* bukan hanya difahami turun secara bertahap, akan tetapi lebih kepada pemindahan sebuah materi (Al-Qur'an yang sudah melalui proses *ja'al*) berlangsung di luar kesadaran manusia untuk bisa dicapai secara langsung. Perpindahan seperti ini dianalogikan sebagaimana transformasi gelombang dalam alat elektronik yang transmisinya secara riil, tapi tidak bisa dilihat oleh kognisi manusia.

3. Ada beberapa bentuk implikasi yang ditimbulkan dari penerapan teori Asinonimitas dalam penafsiran Al-Qur'an, sebagaimana yang telah penulis cantumkan dalam pembahasan sebelumnya, yaitu:
 - a. Terjadi penunggalan dalam pemaknaan sebuah lafaz.
 - b. Memberikan makna yang relevan terhadap lafaz-lafaz dalam Al-Qur'an.
 - c. Penafsiran Al-Qur'an lebih obyektif dan rasioanal.
 - d. Pendekatan *saintifik* yang terlalu dipaksakan.
 - e. Penafsiran yang *arbitrer* untuk mendukung dan melegitimasi teorinya.
 - f. Meniadaan konteks sejarah (*asbabu an-nuzul*).
 - g. Mendahulukan teori ilmiah dalam menafsirkan Al-Qur'an.

B. Saran-saran

Dari seluruh rangkaian penulisan karya ilmiah yang terdiri dari beberapa bab dan sub bab yang mengkaji tentang salah satu bangunan metodologi yang dirintis oleh Muhammad Syahrūr yang menjadi tokoh tafsir kontemporer terkait dengan Teori Asinonimitas dengan kata lain penolakan terhadap adanya sinonimitas dalam Al-Qur'an, kiranya penulis perlu memberikan beberapa saran sebagai motivasi bersama dalam melanjutkan kajian-kajian lainnya.

1. Sikap kritis terhadap tradisi menjadi sangat penting supaya terhindar dari keterbelakangan dan keterbelengguan dalam kekangan otoritas tradisi. Hal ini bisa dilakukan dengan menerapkan dua pendekatan yaitu obyektivisme yang menjadikan nash lebih kontekstual dengan sendirinya, dan rasionalisasi yang menjadikan teks Al-Qur'an lebih kontekstual dengan kondisi kekinian, sehingga Al-Qur'an *shālihun li kulli zamān wa makān*.
2. Dengan perkembangan keilmuan yang semakin pesat, diperlukan pula adanya pengembangan lebih lanjut terhadap bangunan teori sains dalam mengkaji Al-Qur'an. Karena teori sains telah banyak memberikan kontribusi bagi kemajuan kajian Al-Qur'an kontemporer.
3. Pada kenyataannya, sebuah teori tidak bisa kokoh untuk selamanya, tidak menutup kemungkinan

akan muncul lagi teori yang lain yang bisa merobohkan teori sebelumnya atau bisa mendukungnya. Dengan logika ilmiah yang dibangun Syahrūr terkait pewahyuan Al-Qur'an merupakan salah satu teori baru, dikemas dengan analisa keilmuan eksak dan sosial yang mencoba merobohkan teori lama.

4. Dalam mengkaji Al-Qur'an, perlu adanya integrasi keilmuan dan keagamaan, seperti yang dilakukan oleh Syahrūr. karena keduanya bisa saling mendukung di dalam memahami kajian Al-Qur'an. Keintegrasian ini pula bisa menjadi solusi bagi ahli sains untuk mendapatkan jawaban dalam membangaun pemahaman keagamaan.
5. Terkait dengan karya monumentalnya Muhammad Syahrūr yaitu *al-kitāb wa al-Qur'an* merupakan sebuah alternatif dalam memberikan pembacaan terhadap Al-Qur'an, yang sangat mungkin untuk disetujui atau tidak.
6. Terakhir penulis pun memahami bahwa karya ilmiah ini masih jauh dari kesempurnaan dan masih membutuhkan pengembangan lagi. Oleh karenanya berharap kedermawanan pembaca dan pembimbing dalam memberikan saran dan kritiknya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. *Studi Agama; Normativitas atau Historisitas*, Cet. 1, Yogyakarta: PustakaPelajar, 1996.
- Abdilla, Zamzam Afandi. *Ibnu Jinni Menembus Sekat Mazhab Linguistik*, dalam kitab *Adabiyyat* Vol. 8, t.tp, t.p., 2009.
- Ad-Dāmaghāni, Husain bin Muhammad. *Wujuh wa an-Nazhāir fī al-Qur’ān al-Karīm*, cet. 3, ditahqīq oleh Abdul Azīz, Beirut: Dār ‘Ilmi, 1980.
- Ad-Danzaqi, Abdullah. *Matnu al-Bina’ wa al-Asās*, Surabaya: Maktabah Hikmah, t.th.
- Adz-Dzahabi. *At-Tafsīr wa al-Mufasssirun*, Juz 1, Kairo: t.p. 1979.
- Andreas Christman. *Tekstualitas dan Penafsirannya dalam Al-Kitāb wa Al-Qurān Karya Muhammad Shahrour, dalam Muhammad Shahrur, Metodologi Fiqh Islam Kontemporer (Dirāsāt Islāmiyyah [4] Nahwa Ushul Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi)*, diterjemahkan oleh Sahiron Samsuddin, eLSAQ Press, Yogyakarta, Cetakan Pertama, 2004.
- Amirul Hadi & H. Haryono. *Metodologi Penelitian Pendidikan*, Bandung: Pustaka Setia. 1998.

Al- Bāb, Ja'far Dāk. *Metode Linguistik Syahrur (Berdasarkan buku Al-Kitāb wa al-Qurān)*, dalam *Muhammad Syahrūr, Tirani Islam Genealogi Masyarakat dan Negara (Dirāsāt Islāmiyyah Mu'āshirah fī al-Daulah wa al-Mujtamā')*, diterjemahkan oleh Saifuddin Zuhri Qudsy dan Badrus Syamsul Fata, LKiS, Yogyakarta, Cetakan I, 2003.

-----*Taqdīm: Al-Manhaj al-Lughawī fī Al-Kitāb, dalam Muhammad Syahrūr, Al-Kitāb wa al-Qurān: Qirāḥ Mu'āshirah, Al-Ahālī li-al-Thibā'ah*, Damaskus, 1990.

Agus Moh. Najib. *As-Sunnah sebagai Sumber Hukum Islam dalam Pandangan Muhammad Syahrur, dalam Jurnal Penelitian Agama*, Vol. XI, No. 2 Mei-Agustus 2002, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

'Akabi, Rihāb Hadlrah ṯ. *Mausū'ah 'Ibāqirah al-Islām fī an-Nahwi wa al-Lughah wa la-Fiqh*, Beirut: t.p., 1993.

Al-Anbārī, M. bin Qasīm. *al-Aḍ-Ḍād*, Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1987.

Al-Asfahānī, al-Rāgib. *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

-----*al-Mufradat fī Gharīb al-Qur'an*, juz 1.

- Al-‘Askari, Abū Hilāl. *al-Furūq al-Lughawiyyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.
- Al-Hifni, Abdul Mun’im. *Mausū’ah al-Furuq wa al-Jamā’ah wa al-Madzāhib al-Islamiyah*, Kairo: Dār al-Rasyad, 1993.
- Al-Khulli, Muhammad ‘Ali. *A Dictionary of Theoretical Linguistic: English Arabic*, Beirut: Maktabah Lubnan, 1982.
- Al-Khūfī, Amin dkk. *Metode Tafsir Sastra*, terj. Khoiron Nahdiyyin, Cet. 1, Yogyakarta: Adab Press, 2004.
- Al-Qattān, Manna’ Khafīl. *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur’ān*, diterjemahkan oleh Mudzakir AS. Dari judul *Mabāhis fī ‘Ulumil Qur’ān*. Bogor: Litera AntarNusa, 2011.
- Al-Mahami, Muhammad Kamil Hasan. *Tematis Ensiklopedi Al-Qur’an*, Jilid. Jakarta Timur: PT Kharisma Ilmu, t.th.
- Al-Maraghi Ahmad Mustofa. *Tafsir al-Maraghi*, edisi terjemahn Indonesia oleh Bahrun Abu Bakar, Heri Noer, jilid 5, Semarang: PT. Karya Toha Putra Semarang, cet.2, 1993.
- Al-Munajjad, Mahir. *Membongkar Ideologi Tafsir Al-Qur’ān Kontemporer*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008.

- Al-Munawwar, Said AgilHusin. *Al- Qur'ān Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, cet. III, Jakarta Selatan: Ciputat Press, 2003.
- Al- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Munawir*, Yogyakarta: PustakaProgressif, 1997.
- Al-Umari, Abdul Aziz bin Ibrahim. *Penaklukan Dalam Islam*, cet. 1, Jakarta Timur: DarusSunnah Press, 2013.
- Al-Ziyādī, Hakīm Malīk. *al-Tarāduf fi al-Lughah*, 'Iraq: t.p, 1980.
- An-Najjār, Abdul Halīm. *at-Tārikh al-Adabi al-'Arabī*, juz II, Beirut: Dār al-Ma'arif, t.t.
- Arikunto, Suharsimi Arikunto. *Prosedur penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, Jakarta: PT. Rineka Cipta. 1993.
- Ar-Raisūnī Fahab. *an-Nash al-Qur'anī min Tahāfut al-Qirā'ah ila ufuqi at-Tadabbur*, Maghribiyyah: Wazirah al-Aufāf Islamiyyah, 2010.
- Asy-Syāfi'ī, Abu Bakr as-Suyūthī. *al-Itqān Fī 'Ulūm al-Qur'an*, Beirut, Libanon, t.th.
- At-Thabari, Abī Ja'far Muhammad bin Jarīr-. *Tafsīr at-Thabari: Jāmi' al-Bayān 'an- Ta'wil al-Qur'an*, Bidārī Hijr, Markaz al-Buhūts li ad Dirasah al Islmiayah, t, th, Juz I.

- Az-Zarqāni, Muhammad Abdul Azhīm. *Manāhi al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Kairo: Dār al-Hadīts, 2001.
- Az-Zarkasyi, Muhammad Ibn Bahādīr Ibn Abdullāh. *Al-Burhan Fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*, juz I, Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1391 H.
- Baw’ūd, Ahmad. *Kitāb al-Ummah; Fiqh al-Wāqī’; Uṣūl wa Dhawābith*, Qatar Wazārah al-Awqāf wa asy-Syu’ūn al-Islāmiyah, 1421 H.
- Bint-Syaṭī’, ‘Aisyah ‘Abdurrahmān. *al-Ijāz al-Bayāni li al-Qur’an; Wa masāilu ibn al-Azraq*, juz 1, Mesir: Dār al-Ma’ārif, 1987.
- *Tafsir Bint al-Syaṭī’*, terj. Muzakkir Abdusalam, cet. 1, Bandung: Mizan, 1996.
- Charisma, Moh. Chadzing. *Tiga Aspek Kemukjizatan Al-Qur’an*, Surabaya: PT. Binallmu, 1991.
- Eickelmen, Dale F. *Islamic Liberalism Strikes Back*, dalam *MESA Bulletin*, Val. 27 (2), Desember 1993.
- *Inside the Islamic Reformatin*, dalam *Wilsom Quaterly*, No 1, 1998.
- Esah, Muhammad In’am. *Konstruksi Historis Metodologis Pemikiran Muhammad Syahrur*, dalam *Jurnal Kajian Ilmu-ilmu Islam: Al-Huda, Islamic Center Jakarta Al-Huda*, Jakarta, Volume 2 Nomor 4, 2001.

- Febri, *Penelitian Menurut Etika*, dalahttp://bidanshop.blogspot.com/2010/10/be
 rbagai-macam-jenis-penelitian.html. Diakses pada
 15 Agustus 2015.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theoris; An Introduction to Sunni Ushul al-Fiqih*, cet. 1, New York: Cambridge University Press, 1997.
- Hamid, Mul Khan. *Mutiara Kisah 25 Rasul dalam Al-Qur'an*, Surabaya: Karya Utama, 1997.
- Hanafi, Hasan. *Oksidentalisme; Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat*, Cet. 1, Jakarta: Paramadina, 2000.
- Hanafi, Muchlis M. (ed). *Asbābun Nuzūl: Kronologidan Sebab Turun Wahyu Al-Qur'an*, cet. 1, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2015.
- Harb, Ali. *Kritik Nalar al-Qur'an*, Jogjakarta: LKis Jogjakarta, 2003.
- Hijāzi, Mahmūd Fahmī. *Ilm al-Lughah al- 'Arabiyah*. Kairo: Dār Gharīb li ath-Thibā'ah wa an—Nasyr wa at-tauzi', t.t.
- HS, Moh. Matsna. *Orientasi Semantik al-Zamaksyari: Kajian Makna Ayat-ayat Ahkam*, Jakarta: Anglo Media, 2006.
- Ibn Farīs, Ahmad. *Mu'jam al-Maqāyīs fī al-Lughah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1994.

-----*Mujmal al-Lughah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1947.

Ibn ‘Utsmān, Khalid. *Qawā'id at-Tafsir; Lam'anwaDirāsatan*, juz I, Mamlakah as-Sa'ūdiyyah: Dār IbnAffān, 1997.

IbnZakaria, Abi Husain Ahmad bin Fāris. *Maqāyis al-Lughah*, Azhar: Dār al-Hadīts, 2008.

Ibn Jinni, *al-khashāish*, Beirut: Dār al-Fikr, 1952.

Ichwan, Moch. Nur. *Meretas Kesarjanaan al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zayd*, Jakarta: Teraju. 2003.

Imam Muhammad bin Ali bin Muhammad Asy-Syaukani. *Fathul Qadīr Al- Jami' Baina Fannair Riwayah Wad Dirōyah Min Ilmi Tafsir*, Lebanon: Darul Ma'rifah, Beirut, 2007.

Ismail, Achmad Syarqowi. *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrūr*, Yogyakarta, eLSAQ Pres, 2003.

J. Boullata, Dr. Issa. *Al-Qur'an Yang Menakjubkan: BacaanTerpilihdalamTafsirKlasik hingga Modern dariseorangIlmuanKatolik*, cet.1, Tangerang; LenteraHati, 2008.

J.G. Jansen. *DiskursusTafsir Al-Qur'an Modern*, terj. Harussalim dan Hidayatullah, Cet. 1, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

- Kamal, Taufiq Adnan. *Rekonsruksi Sejarah Al-Qur'an*, Yogyakarta: Forum KajianBudayadan Agama (FKBA), 2001.
- Kurzman, Charles. *Liberal Islam, A Sourcerbook (Wacana Islam Liberal Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global)*, diterjemaholeh Bahrul Ulum dan Heri Junaidi, Jakarta: Paramadina, 2001.
- M. M. Al-'Azhim. *The History The Qur'anic Teks From Revelation To Compitation: Comparative Study With The Old And New Testemant*, Jakarta: Gema Insani, 2005.
- M.M. al- A'zami. *Sejarah, Teks al-Qur'an; Dari Wahyu Sampai Kompilasi*, cet. 1, Jakarta: Gema Insani, 2005.
- M. Abdul Haq bin Ghalib bin 'Athiyyah. *Al-Muharrar Al-Wajīz* jilid 1 (Beirut-Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2001.
- M. Arkoun, *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an*, Terj. Machasin, Jakarta: INIS, 1997.
- Majid, Nurcholis. *Dialog Ramadhan Bersama Cak Nur*, Jakarta: Paramadina, 2000.
- Mathlub, Ahmad. *Al-Jurjani; Balaghatuhu wa Naqduhu*, Wakālat Al-Matbu'āt, Beirut:t.p., t.th.

Moh. Sofyan, *Natal dan Pluralisme Agama*, dalam WWW.IslamLib.Com.

Mubarok, Ahmad Zaki. *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir Kontemporer “ala” M. Syahrūr*, cet. I, Yogyakarta: elSAQ Press, 2007.

Muhammad Farhat dan Abdullah Farouk. *Membangun Moralitas Umat*, Surabaya: Amelia, 2005.

Muhammad Syahrūr. *Islām dan Imān (aturan - aturan pokok)*, diterjemahkan oleh Muhammad Zaid Su’di dari judul *al-Islām wa al-Imān; Manzumah al-Qiyam*. Yogyakarta: Jendela, 2002.

-----“*Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*”, diterjemahkan oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin Dzikri dari judul *al-Kitāb wa al-Qur’ān; Qira’ah Mu’ashirah*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2012.

-----*Al-Kitāb wa al-Qur’ān; Qira’ah Mu’asirah*, Syiria: Dar al-Ahali, 1990.

-----*Qoṣhashu Al-Anbiya’*, Beirut: Dār as-Saqi, 2012.

-----*Nahwu Ushul Jadidah li al-Fiqh al –Islami*. Syiria: Dar al-Ahali, 2000.

-----*Metodologi Fiqh Islam Kontemporer (Dirâsât Islâmiyyah [4] Nahwa Ushul Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmi)*, diterjemahkan oleh Sahiron Samsuddin, eLSAQ Press, Yogyakarta, Cetakan Pertama, 2004.

- Dialektika Kosmos & Manusia: Dasar-dasar Epistemologi Qurani* [Terjemahan dari bab II buku *Al-Kitāb wa al-Qurʾān: Qirāah Muʾāshirah*], diterjemahkan oleh M. Firdaus, Nuansa, Bandung, Cetakan Pertama, 2004.
- Mujahid, Abdul Karim. *al-Dilālāh al-Lughawiyah ‘ind al-‘Arab*, ‘Amman: Dār al-Dihyā, 1985.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: PT. LKIS Printing Cemerlang, 2011.
- Studi Al-Qurʾan Kontemporer; Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2002.
- Muthathari, Murtada. *Memahami Pelajaran Tematis Al-Qurʾan*, Jakarta: Lentera Basritama, 2001.
- Mustansirin, Rizalet. *al. Filsafat Ilmu*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Najiyyullah, *Gerakan Keagamaan Dan Pemikiran; Akar Ideologis dan Penyebarannya*, cet. Ke-6, Jakarta Timur: Al-I’tishom Cahaya Umat, 2008.
- Nawawi, Hadari. *Metodologi penelitian Bidang Sosial*, Yogyakarta: Gajah Mada University press, 2001.
- Qardawi, Yusuf. *Berintraksi Dengan Al-Qurʾan*, Jakarta: Gema Insani Press, 1999.

- al-Ijtihad fī asy-Syari'ah al-Islāmiyah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1997.
- Radiana, Aandkk.*AnalisiLinguistikdalamPenafsiran Al-Qur'an*, Studi-studi Islam al-Hikmah, 1996.
- Rahman, Fazlur.*Major Themes Of The Qur'an*, Cicago: Minneapolis, 1980.
- Salim, Fahmi.*Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*, Jakarta: Prespek Kelompok Gema Insani, 2010.
- Wawasan Al-Qur'ān*, cet. Ke XVII, Bandung: Mizan Media Utama (MMU), 2007.
- Setiawan, M. Nur Kholis. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, t.tp. t.p.
- Shaleh, Subhi.*Dirasah Fi Fiqh Al-Lugahah*, Libanon: DārulUlum, 1960.
- Shihab, M.Quraish, *et al. Sejarah dan Ulūmul Al-Qur'ān*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.
- Al-Qur'an dan Maknanya*, cet. 2, Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- Kaidah Tafsir*, cet. II, Tangerang: LenteraHati, 2013.
- Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dam Keserasian al-Qur'an*, Vol.2, Jakarta: Lentera Hati, Cet.x, 2007.

- et al, Ensiklopedi Al-Qur'an; Kajian Kosa Kata*,
cet. I, Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- Sudarmojo, Agus Haryo. *Menyibak Rahasia Sains Bumi Dalam Al-Qur'an*, Bandung: PT Mizan Pustaka, 2008.
- Sya'rawi, Muhammad Mutawalli. *Tafsir Sya'rawi*, diterjemahkan oleh Tim Safir al-azhar, Jakarta: Duta Azhar, 2004.
- Syadzily, Ahmad Fawaid. *M. Syahrūr Figur Fenomenal dari Syaria*, dalam www.Islamlib.com
- “*Dekonstruksi Studi Ilmu Al-Qur'ān: Telaah atas ancaman Hermeneutika Kitab Suci Dr. M. Syahrūr*”, Fakultas Ushuludin UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2001.
- Syamsudin, Sahiron. *Metode Intertekstualitas Dr. Ir. Muhammad Syahrūr dan Aplikasinya Dalam Penafsiran Al-Qur'an*, Fakultas Ushuluddin, 1999.
- “*Intertekstualitas dan Analisis Linguistik Paradigma-Sintagmatis: Studi Atas Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer M. Syahrūr* BEMJ Tafsir Hadits, IAIN Sunan Kalijaga.
- Book Review, dalam al-Jamiah; Jurnal of Islamic Studies, No. 62/XII/1998.

- Metode Intratekstualis Muhammad Syahrūr dalam Penafsiran Al-Qur'an*, dalam Abdul Mustaqim, *Studi Al-Qur'an Kontemporer*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Tafsir DEPAG, *al-Qur'an dan Tafsirnya*, jilid 2, Cet.4, Jakarta: Departemen Agama RI, 2009.
- Thamrin, Muslimah. *Bahagia Sukses Muliadengan Al-Qur'an*, Jakarta: Wisata Qur'an Nusantara, 2012.
- Taufiqurrahman, *Leksikologi Bahasa Arab*, cet. 1, Malang: UIN-Malang Press, 2008.
- Ya'kub, Emīl Badī. *Fiqh al-Lughah al-'Arabiyyah wa Khashā'isuhā*, Beirut: Dār al-Tsaqāfah al-Islamiyyah, 1982.
- Al-Ma'ājim al-Lughawiyah al-'Arabiyyah*, Beirut: Dār al-Tsaqāfah al-Islamiyyah, t.t.
- Yusron, H. Muhammad., dkk. *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*, cet. 1, Yogyakarta: Teras, 2006.
- Yusuf, Muhammad Yusuf. *et al, Studi Kitab Menyuarakan Teks Yang Bisu*, Yogyakarta: TH Press, 2004.
- Yusūf, Taufiq. *Auhām al-Almāniyyah haulaar-Risālah wa al-Manhaj*, t.tp: Dār al-Wafa' Mansyūrah, 1988.
- Zuhaili, Wahbah. *Tafsīr al-Munīr*, cet. 2, Damaskus: Dār al-Fikr, 2003.

INDEKS

A

Abu Ali al-Farisi, 113
Asfahani, 164
Asghar Ali Engineer, 4, 203
Asinonimitas, 12, 14, 15, 18, 22,
28, 51, 98, 113, 116, 175, 182,
186, 187

B

Bloomfield, 60

C

Chaedar, 34
Collinson, 64
Cruse, 16, 49

D

Diakronik, 8
Dialek, 43, 44

E

Eickelman, 24, 67
Epistemologi, 1, 4, 6, 8, 16, 67,
69, 75, 76, 78, 79, 82, 83, 114,
115, 196
Evolusi, 74, 75

G

Goodman, 61

H

Hassan Hanafi, 3, 80

I

Ibn Jinni, 15, 21, 55, 60, 65, 93,
108, 194
Inza>l, 18, 146, 147, 149, 153,
156, 158, 161, 163, 164, 170

J

Ja'far Dikk al-Bab, 6

K

Kita>bah, 18, 117

L

Laras, 46, 47
Leksikal, 30, 34
Linguistik, 4, 7, 24, 34, 67, 69, 77,
90, 93, 94, 95, 108, 169, 189,
190, 195

M

Metodologi, 25, 26, 72, 75, 83,
89, 189, 196, 197
Muhammad Syahru>r, 2, 3, 6, 8,
9, 10, 15, 18, 19, 20, 21, 22,
23, 24, 26, 27, 28, 66, 67, 68,
69, 70, 71, 72, 74, 75, 77, 78,
80, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 89,
90, 91, 96, 97, 98, 113, 114,

115, 116, 117, 119, 120, 121,
122, 124, 128, 131, 132, 134,
139, 141, 142, 144, 145, 146,
147, 148, 149, 150, 151, 152,
160, 161, 162, 163, 164, 165,
166, 167, 171, 172, 173, 174,
175, 178, 182, 187, 188, 190,
194, 195, 198

Mutaqaddimi>n, 28

P

Palmer, 33

R

Ragam, 45, 46

Regional, 43

S

Semantik, 5, 15, 30, 34, 35, 48,
49, 103

Singkronik, 8

Sinonimitas, 28, 29, 30, 42, 51, 57

T

Temporal, 44, 200

V

Verhaar, 34

TENTANG PENULIS



Abdul Rasyid Ridho lahir di Lombok Timur, 07 Agustus 1990, dari pasangan Bapak H. Zainul Abidin dan Ibu Hj. Azizah. Ia menamatkan jenjang pendidikan Madrasah Tsanawiyah (MTs) dan Madarasah Aliyah (MA) di Pondok Pesantren Unwanul Falah Paok Lombok. Ia menyelesaikan studi strata satu (S1) Institut Agama Islam Hamzanwadi (IAIH) Pancor di bidang Hukum Ekonomi Syariah Fakultas Syariah tahun 2013, dan pada Tahun yang sama menyelesaikan pendidikan nonformal di Makhad Darul Qur'an wal Hadis (MDQH) pada kajian kitab kuning (*turast*). Kemudian melanjutkan magister (S2) Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir Institut PTIQ-Jakarta tahun 2016. Saat ini juga baru menyelesaikan Doktoral (S3) di bidang kajian Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir pada kampus yang sama.

Saat ini aktif sebagai dosen Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama pada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan tafsir UIN Mataram. Selain itu ia aktif dalam kegiatan ilmiah seperti menjadi

narasumber pada seminar internasional kajian studi Al-Qur'an dengan tema "Komunikasi Profetik dalam Mewujudkan Masyarakat Madani Perspektif Al-Qur'an" di Institut PTIQ Jakarta, dan menjadi narasumber bedah buku yang berjudul "Interaksi Tuhan Manusia dalam Komunikasi Al-Qur'an" karya M. Husni Mu'azd, M.A, Ph.D diselenggarakan oleh pusat Studi Islamic, Culture, and Society (ICS) Universitas Mataram. Dan pernah pula menjadi narasumber di acara talk show dengan tema "Rahasia Menghafal Al-Qur'an 30 juz" oleh ICS Podcast.

Di samping itu aktif menjadi Anggota Lembaga Pengembangan Tilawatil Qur'an (LPTQ) bidang pendidikan dan pelatihan Kabupaten Lombok Timur, menjadi Editor in Chief Jurnal El-Umdah kajian ilmu al-Qur'an dan tafsir UIN Mataram, dan aktif pula sebagai anggota dalam Asosiasi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (AIAT) se-Indonesia.

Beberapa karya ilmiah maupun hasil penelitian yang telah di publikasikan baik di media cetak maupun media online yaitu *Rahasia Ayat-Ayat Amtsal Tentang Kehidupan Dunia Dalam Al-Qur'an* tahun 2017, *Kritik Terhadap Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Implementasinya dalam ayat Hudud* tahun 2018, *Analisis Kajian Morfologi Az-Zamakhshari dalam Tafsir Al-Kasasyaf* tahun 2019, *Keilmiahan ayat –ayat Penciptaan Manusia* tahun 2019, buku berjudul *Sistem Jual Beli Perspektif Al-Qur'an; Merespon Pro-Kontra dalam Multi*

Level Marketing (MLM) tahun terbit 2020, *Reformulasi Tafsir; Studi Pemikiran Gender Asghar Ali Engineer* tahun 2020, *Kontroversi Penerapan Hermeneutika Dalam Penafsiran Al-Qur'an* tahun 2020, *Reformulasi Etika Dakwah Komunikasi Profetik dalam Al-Qur'an* tahun 2021 dan terakhir menulis buku dengan tema *Komunikasi Profetik Qur'ani: Konsep dan Strategi Membangun Masyarakat Madani* Tahun 2021.

