

BAB III

BIOGRAFI, PRINSIP EPISTEMOLOGIS, DAN KERANGKA KONSEPTUAL MUHAMMAD SYAHRÛR

A. Biografi dan Prinsip Epistemologis Muḥammad Syahrûr

1. Biografi dan Karya Intelektual

Muḥammad Syahrûr lahir pada tahun 1938 di Salihyya, sebuah distrik tua di pinggiran Damaskus, Suriah. Ayahnya memilih menyekolahkan anaknya di sekolah negeri sekuler di al-Mîdân, bukan di *kuttâb* atau madrasah tradisional. Sejak kecil ia tumbuh dalam suasana yang menempatkan nilai-nilai praktis di atas formalitas ritual. Christmann mencatat bahwa ayahnya pernah berkata kepadanya bahwa jika ingin menghangatkan diri, jangan membaca Al-Qur'an, tapi nyalakan api di tungku.¹ Ungkapan sederhana itu rupanya membekas, bahwa agama harus bisa menjawab kebutuhan nyata manusia, bukan sekadar dihafalkan dan diwariskan apa adanya.

Perjalanan intelektualnya dimulai jauh dari dunia tafsir. Pada 1959 ia dikirim ke Saratov dekat Moskow untuk belajar teknik sipil, dan di sanalah ia berhadapan langsung dengan ateisme institusional Uni Soviet di bawah Khrushchev. Pengalaman itu mendorongnya mencari argumen

¹Muḥammad Syahrûr, *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur*, Andreas Christmann (Leiden: Brill, 2009), xix, <https://brill.com/edcollbook/title/14878>.

rasional bagi keyakinan teistiknya Matematika dan fisika justru memberinya kerangka berpikir yang ia butuhkan, yakni cara mengajukan pertanyaan dan menemukan jawaban yang dapat diuji.² Setelah kembali ke Suriah pada 1964, ia berangkat lagi pada 1968 ke University College Dublin, menyelesaikan gelar master pada 1969 dan doktor dalam bidang mekanika tanah dan teknik fondasi pada 1972.³ Ia kemudian mengajar di Universitas Damaskus selama dua puluh enam tahun, dari 1972 hingga 1998, sambil aktif sebagai konsultan teknik untuk lebih dari dua ribu proyek konstruksi di Suriah dan negara-negara Teluk.⁴

Kekalahan Arab dalam Perang Enam Hari 1967 menjadi titik balik. Banyak cendekiawan Suriah seangkatannya mulai mempertanyakan fondasi pemikiran Arab-Islam secara menyeluruh. Syahrûr berbagi kegelisahan itu, tapi ia mencari jawabannya bukan dari warisan filsafat Islam klasik, melainkan dari pengalamannya sebagai ilmuwan alam. Yang terpenting baginya, sebagaimana dicatat Christmann, adalah konsistensi mutlak antara pandangan dunia Al-Qur'an dan pengalaman

²Syahrûr menyatakan bahwa matematika adalah ilmu tentang logika dan cara mengajukan pertanyaan, sedangkan fisika adalah ilmu tentang alam, keduanya bersifat rasional dan justru membantunya membangun argumen bagi keimanan ketika berhadapan dengan ateisme di Moskow. Lihat Syahrûr, *The Qur'an, Morality and Critical Reason*, 526.

³Di Dublin, selain menguasai matematika analitis dan geometri untuk keperluan tekniknya, Syahrûr juga banyak membaca karya Alfred North Whitehead dan Bertrand Russell, dua filsuf-matematikawan yang memberikannya sintesis antara filsafat spekulatif dan rasionalisme ilmiah. Pengaruh Whitehead khususnya tampak dalam keyakinannya bahwa kemajuan ilmu pengetahuan niscaya menghasilkan pembaruan pemikiran keagamaan. Lihat Syahrûr, *The Qur'an, Morality and Critical Reason*, xx.

⁴Syahrûr, xx–xxi.

rasional-modernnya atas realitas.⁵ Salah satu contoh paling jelas dari cara berpikirnya ini muncul ketika ia sedang mengajar teknik sipil tentang *proctor test*, yakni pengujian tanah dengan pola matematika batas atas dan batas bawah. Ia tersadar bahwa pola yang sama hadir dalam *Al-Kitâb*, dan dari sanalah lahir *nazhâriyyat al-Hudûd* (teori batas-batas hukum Allah) yang salah satu gagasan paling orisinal dalam seluruh karyanya.⁶

Proyek intelektual itu tidak lahir dalam semalam. Syaḥrûr merinci dalam mukadimahny bahwa ia melewati tiga tahap: tahap pertama (1970–1980) adalah fase peletakan fondasi awal, ketika ia mulai meragukan sinonimitas dalam bahasa Arab dan merumuskan kerangka metodologis yang berbeda dari tradisi tafsir; tahap kedua (1980–1986) adalah periode yang paling menentukan secara teoritis, pertemuannya dengan Dr. Ja’far Dakk al-Bâb, seorang linguist yang menulis disertasi doktornya di Moskow tentang teori linguistik Al-Jurjânî, membuka pintu yang selama ini ia cari. Melalui diskusi panjang bersamanya, Syaḥrûr menyadari bahwa perbedaan antara *al-Kitâb* dan Al-Qur’an adalah kunci untuk membaca wahyu secara lebih jujur terhadap teks.⁷

Tahap ketiga (1986–1990) adalah fase penulisan dan perumusan final, hingga buku itu siap diterbitkan.⁸

⁵Syaḥrûr, xxi.

⁶Syaḥrûr, xxii.

⁷Syaḥrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur’ân: Qirâ’ah Mu’âshirah*, 47–48.

⁸Syaḥrûr, 48.

Dari perjalanan dua dekade itulah lahir *al-Kitâb wa al-Qur`ân: Qirâ'ah Mu'âshirah* (Damaskus: Dâr al-Ahâlî, 1990), sebuah buku setebal 800 halaman yang menggemparkan dunia Arab. Menurut Peter Clark, buku ini terjual 20.000 eksemplar di Suriah saja, beredar dalam bentuk bajakan di Lebanon, Yordania, Mesir, dan Jazirah Arab, meski mengundang lebih dari sebelas buku bantahan dan label “musuh Islam” bagi penulisnya.⁹ Buku ini kemudian diikuti tiga karya lain dalam seri *Qirâ'ah Mu'âshirah: Dirâsât Islâmiyyah Mu'âshirah fî al-Dawlah wa al-Mujtama'* (1994) tentang teori negara dan masyarakat; *al-Islâm wa al-Îmân: Manzhûmat al-Qiyam* (1996) yang mendekonstruksi konsep rukun iman dan Islam; serta *Nahwa Ushûl Jadîdah lî al-Fiqh al-Islâmî: Fiqh al-Mar'ah* (2000) yang menerapkan metodologinya pada fiqih perempuan.¹⁰ Ketika dikritik oleh Nashr Hâmid Abû Zayd sebagai tidak cukup modern, Syahrûr menjawab dengan tenang bahwa ia justru mendorong orang untuk melampauinya dan meneruskan karyanya, karena umat ini akan celaka jika tiga ratus tahun lagi masih mengutipnya sebagai otoritas.¹¹

2. Prinsip Epistemologis

⁹Peter Clark, “The Shahrur phenomenon: A liberal Islamic voice from Syria,” *Islam and Christian-Muslim Relations* 7, no. 3 (Oktober 1996): 337, <https://doi.org/10.1080/09596419608721095>.

¹⁰Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan strukturalisme linguistik: dalam tafsir al-Qur'an kontemporer “ala” M. Syahrur* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007), 147.

¹¹Syahrûr, *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur*, 532.

Titik berangkat seluruh bangunan pemikiran Syahrûr adalah sebuah aksioma yang ia rumuskan sendiri dalam pemuka karyanya, *al-Kitâb wa al-Qur`ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, bahwa sumber pengetahuan manusia adalah dunia material di luar dirinya, bukan intuisi, ilham, maupun cahaya batin yang oleh para sufi disebut *al-ma'rifah al-isyrâqiyyah*. Berpijak pada Q.S. Al-Nahl/16: 78, ia menegaskan bahwa manusia lahir tanpa bekal pengetahuan apapun, lalu Allah melengkapinya dengan pendengaran, penglihatan, dan akal sebagai jalan mengetahui dunia.¹² Dari titik ini ia menarik kesimpulan bahwa alam semesta—termasuk apa yang biasa disebut gaib—bersifat material sepenuhnya; yang gaib baginya bukan sesuatu yang tertutup secara prinsip, melainkan hanya materi yang ilmu pengetahuan manusia belum sanggup menjangkaunya hingga saat ini. Pengetahuan manusia menurutnya, bersifat tumbuh dan berkembang, dari yang konkret menuju yang abstrak, dari yang sederhana menuju yang rumit, seiring perjalanan peradaban. Dari aksioma inilah ia menarik tiga kesimpulan yang menjadi fondasi seluruh proyeknya bahwa, tidak ada pertentangan antara wahyu dan akal; tidak ada pertentangan antara wahyu dan kebenaran ilmiah; dan semua pemahaman manusia atas teks—termasuk tafsir para ulama besar sekalipun—selalu bersifat relatif dan terikat zaman, karena yang sakral hanyalah teks *Al-Kitâb* itu sendiri, bukan

¹²Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur`ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, 42–43.

pembacaan manusia atasnya”.¹³ Keyakinan inilah yang mendorong Syahrûr berkata kepada Christmann “*If the Qur'an is from God, it will be possible to analyze it by the most modern methods available. If it cannot be analyzed by modern methods, it is not from God.*”¹⁴

Fondasi itu kemudian ia wujudkan dalam sebuah prinsip kerja yang menjadi kunci seluruh pembacaannya, bahwa bahasa Arab tidak mengenal sinonim. Prinsip ini tidak datang dari Syahrur sendiri, ia mengakui dengan jujur dalam mukadimahanya bahwa tanpa Dr. Ja'far Dakk al-Bab, guru linguistiknya, ia tidak akan sampai pada pemahaman ini. Dalam pengantar buku yang sama, Ja'far menjelaskan bahwa pendekatan historis-ilmiah dalam kajian bahasa meniscayakan penolakan sinonim, sebab setiap kata lahir pada tahap sejarah tertentu untuk menamai sesuatu yang spesifik, sehingga dua kata yang tampak serupa maknanya sesungguhnya menyimpan perbedaan yang lahir dari dua momen historis yang berbeda.¹⁵ Atas dasar itu Syahrur menjadikan *Maqâyîs fî al-Lughah* karya Ibn Fâris sebagai kamus utamanya, karena Ibn Fâris—mengikuti gurunya Sa'lab—konsisten berpendapat bahwa

¹³Konsekuensi dari prinsip ini adalah desakralisasi seluruh produk tafsir, sebuah langkah yang Syahrur anggap justru memuliakan teks dengan membebaskannya dari klaim-klaim kepemilikan oleh mazhab atau kelompok tertentu. Lihat Mubarak, *Pendekatan strukturalisme linguistik: dalam tafsir al-Qur'an kontemporer* “ala” M. Syahrur, 156–58; Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, 44–45.

¹⁴Syahrûr, *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur*, 531–32.

¹⁵Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, 19–20.

kata-kata yang selama ini dianggap bersinonim sesungguhnya saling berbeda makna (*mutabâyinât*).¹⁶

Dari prinsip ini ia mengembangkan dua cara kerja yang ia terapkan sepanjang bukunya; pertama; sintagmatis, di mana makna sebuah kata ditentukan oleh kata-kata lain yang hadir bersamanya dalam satu rangkaian ayat, mereka saling membatasi dan menjelaskan, kedua; paradigmatis, bahwa makna sebuah kata dipahami dengan membandingkannya terhadap kata-kata lain dalam satu medan makna yang sama atau berlawanan, di seluruh *Al-Kitâb*.¹⁷ Mubarak, yang memetakan metodologi ini, menyimpulkan bahwa penolakan sinonim bukan sekadar pilihan teknis, melainkan pintu yang—begitu dibuka—memaksa seluruh terminologi *Al-Kitâb* untuk dibaca ulang dari awal.¹⁸

Dari penerapan prinsip itu secara konsisten, Syahrûr sampai pada pembedaan yang menjadi inti seluruh karyanya: bahwa *al-Kitâb*, *al-Qur'ân*, *Umm al-Kitâb*, *al-Dhikr*, dan terminologi lainnya bukan nama-nama berbeda untuk satu hal yang sama, melainkan merujuk pada aspek-aspek yang memang berbeda dari satu wahyu. Dalam pengantar karyanya ia memetakannya sebagai berikut:¹⁹

¹⁶Syahrûr, 47; Mubarak, *Pendekatan strukturalisme linguistik: dalam tafsir al-Qur'an kontemporer "ala"* M. Syahrur, 165.

¹⁷Mubarak, *Pendekatan strukturalisme linguistik: dalam tafsir al-Qur'an kontemporer "ala"* M. Syahrur, 166.

¹⁸Mubarak, 167.

¹⁹Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, 51–68, 73–82, 492, 523–526; Andreas Christmann, “‘The Form Is Permanent, but the Content Moves’: The Qur'anic Text and Its Interpretation(S) in Mohamad Shahrour's 'Al-Kitâb wa 'l Qur'ân,’” *Die Welt des Islams* 43, no. 2 (2003): 152–56.

Tabel 2 Karakteristik Terminologi Syahrur

Istilah	Kandungan	Sifat	Cara membaca
<i>Al-Kitâb</i>	Keseluruhan teks wahyu yang diturunkan kepada Nabi Saw.	Sakral, mutlak	Mengikuti dimensinya masing-masing
<i>Al-Qur`an (an-Nubuwwah) wa al-Sab`al-Matsânî</i>	Ayat-ayat tentang alam semesta, kenabian, hukum eksistensi, dan kisah historis	Terbuka dan ambigu (<i>mutasyâbih</i>); menggabungkan (<i>qarana</i>) bagian tetap dari <i>Lauh Mahfûzh</i> dengan bagian berubah dari <i>Imâm Mubîn</i>	Takwil ilmiah yang berkembang sesuai sains
<i>Umm al-Kitâb (al-Risâlah)</i>	Ayat-ayat hukum: hudûd, ibadah, akhlak, dan instruksi umum-khusus	Tegas dan merespons konteks sejarah	Ijtihad dalam batas-batas yang Allah tetapkan
<i>Tafshîl al-Kitâb</i>	Ayat-ayat penjelas yang merinci kosakata <i>al-Kitâb</i> serta menjelaskan <i>inzâl</i> dan <i>tanzîl</i>	Bukan <i>muhkam</i> dan bukan <i>mutasyâbih</i> (Q.S. Yûnus/10: 37); bagian dari <i>nubuwwah</i>	Dibaca langsung sebagai penjelas internal; bukan objek takwil
<i>Al-Dzîkr</i>	Bentuk linguistik-fonetis berbahasa Arab dari keseluruhan <i>al-Kitâb</i> (<i>shîghah lisâniyyah shawtiyyah</i>)	Sifat Al-Qur`an, bukan zatnya (Q.S. Shâd/38: 1); dijamin keutuhannya (Q.S. al-Hijr/15: 9); menjadi <i>shîghah ta`abbudiyyah</i>	<i>Tilâwah</i> bernilai ibadah (<i>shîghah ta`abbudiyyah</i>)
<i>Al-Furqân</i>	Sepuluh wasiat (Q.S. al-An`âm/6: 151–153) sebagai inti akhlak (al-hikmah) dan batas etika minimal yang mengikat seluruh manusia	Bagian dari <i>Umm al-Kitâb</i> ; terbagi atas <i>furqân`âmm</i> (Mûsâ, `Îsâ, Muhammad Saw.) dan <i>furqân khâshsh</i> berbentuk <i>ikhbârî</i> (Q.S. al-Furqân/25: 63–76) bagi <i>a`immat al-muttaqîn</i>	Ijtihad dalam batas-batas yang Allah tetapkan

Pembedaan ini oleh Christmann disebut sebagai pembalikan paling radikal atas konsensus sejarah ilmu Al-Qur'an,²⁰ karena selama berabad-abad seluruh tradisi tafsir memperlakukan Mushaf sebagai satu teks yang homogen.

Dari pembedaan antara Al-Qur'an sebagai ayat-ayat *kauniyyah* yang terbuka dan *Umm al-Kitâb* sebagai ayat-ayat hukum yang tegas itulah lahir metode *tartîl* yang oleh Syahrur sendiri diakui kepada Eickelman bukan diambil dari tradisi tafsir, melainkan ia temukan langsung dari Al-Qur'an setelah memahami perbedaan kedua istilah itu.²¹ Dalam mukadimahny, ia menolak bacaan konvensional atas *rattîl al-Qur'âna tartîlâ* dalam Q.S. Al-Muzzammil/73: 4, yang selama ini dipahami sebagai anjuran memperindah bacaan dengan tajwid. Ia bersandar pada akar *r-t-l* yang dalam bahasa Arab berarti menyusun dan mengatur sesuatu secara rapi dan sistematis. Argumennya, ayat tepat sesudahnya berbunyi "*innâ sanulqî 'alaika qawlan tsaqîlâ*" dan *tsaqîlâ* (berat) di sini tidak mungkin merujuk pada beratnya pengucapan, melainkan pada beratnya kandungan ilmu.²² Maka *tartîl* baginya adalah kerja intelektual dengan menghimpun seluruh ayat yang membicarakan pokok persoalan yang sama dari berbagai tempat dalam Al-Qur'an, menyusunnya dalam satu naskah, agar kandungannya yang berat itu bisa

²⁰Christmann, "The Form Is Permanent, but the Content Moves," 171.

²¹Syahrûr, *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur*, 565.

²²Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, 48–49.

dipahami secara utuh. Metode ini hanya berlaku untuk Al-Qur`an (ayat *kauniyyah*), sedangkan untuk *Umm al-Kitâb* ia menggunakan perbandingan antar ayat hukum (*al-muqâranah*).²³

Dalam kerangka yang sama Syahrûr juga menempatkan *Sunnah* pada posisi yang berbeda dari pemahaman lazim. Dalam mukadimahya ia menegaskan bahwa *Sunnah* adalah penerapan pertama Muhammad Saw. atas *Al-Kitâb*—khususnya atas *Umm al-Kitâb*—dalam kondisi nyata masyarakat Arab abad ke-7. Artinya, *Sunnah* adalah contoh ijtihad, bukan hukum abadi yang harus ditiru kata per kata oleh setiap generasi. Yang diwariskan dari Nabi bukan hasilnya, melainkan caranya, bagaimana menggerakkan batas-batas yang Allah tetapkan agar menjadi hukum yang hidup dan sesuai dengan zamannya.²⁴ Artinya, *Sunnah* adalah contoh ijtihad, bukan hukum abadi yang harus ditiru kata per kata oleh setiap generasi. Dalam karya berikutnya, Syahrûr mempertegas posisi ini dengan menyatakan bahwa *Sunnah* Nabi adalah ijtihad pertama dan pilihan pertama kerangka aplikatif, namun bukan yang terakhir dan bukan satu-satunya, karena *Sunnah qawliyyah* hanya berfungsi sebagai panduan (*lî al-isti'nâs*) yang berubah seiring

²³Syahrûr, 49–50.

²⁴Syahrûr menegaskan bahwa peran Nabi Muhammad Saw. adalah melakukan transformasi dari hal-hal yang bersifat mutlak dalam wahyu menjadi hal yang relatif dalam penerapan (*ta'wîl al-muthlaq ilâ nisbi*). *Sunnah*, dengan demikian, bukan merupakan teks hukum yang statis untuk segala zaman, melainkan sebuah metodologi pergerakan manusia di dalam batas-batas yang ditetapkan Allah (*al-harakah zhimna hudûd Allâh*). Definisi *Sunnah* sebagai segala ucapan, perbuatan, dan ketetapan Nabi menurut Syahrûr merupakan rumusan para ahli fikih (*al-fuqahâ*), sementara Nabi sendiri justru melarang pembukuan ucapan pribadinya agar ijtihad manusia dalam sejarah tetap terbuka dan tidak terbelenggu oleh pola abad ke-7. Lihat Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, 39.

perubahan zaman dan tempat diwariskan dari Nabi bukan hasilnya, melainkan caranya, bagaimana menggerakkan batas-batas yang Allah tetapkan agar menjadi hukum yang hidup dan sesuai dengan zamannya.²⁵

Lebih dari sekadar menempatkan *Sunnah* sebagai ijtihad historis, Syaḥrūr juga membangun posisi yang distinktif terhadap hadis sebagai korpus riwayat. Ia menolak konsep *al-wahyu al-tsānī*—wahyu kedua—untuk hadis, karena menurutnya Rasulullah Saw. sendiri dan para sahabat tidak memandang hadis sebagai bagian dari wahyu yang berlaku abadi.²⁶ Dalam kerangka ini, Syaḥrūr mengklasifikasikan hadis menjadi dua kategori; *Sunnah al-Nubuwwah*, yakni hadis yang berkaitan dengan hal-hal gaib dan pewartaan kenabian; dan *Sunnah al-Risālāh*, yakni hadis yang berkaitan dengan hukum, ibadah, dan muamalah. Untuk kategori pertama, Syaḥrūr menetapkan satu kriteria: hadis tersebut harus sesuai dengan realita dan akal, jika tidak, dapat diabaikan.²⁷ Dalam memahami hadis, ia menyamakan hermeneutik dengan takwil, sehingga pembacaan ulang atas riwayat pun ia lakukan melalui instrumen takwil linguistik-Qur`anik yang sama yang ia gunakan untuk membaca ayat.²⁸ Posisi ini memiliki kaitan langsung dengan cara Syaḥrūr membaca Al-

²⁵Muḥammad Syaḥrūr, *Nahwa Ushūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah* (Damaskus: al-Ahāly li al-Thibā'ah, 2000), 62–63.

²⁶Latifah Anwar, “HERMENEUTIKA HADIS MUHAMMAD SYAHRUR,” *TAJIDID: Jurnal Ilmu Ushuluddin* 20, no. 1 (Juli 2021): 121–22, 1, <https://doi.org/10.30631/tjd.v20i1.141>.

²⁷Anwar, 124.

²⁸Anwar, 141.

Qur'an, jika *Sunnah* pun bersifat historis, maka tidak ada satu pun pembacaan manusia atas wahyu—termasuk *Sunnah* Nabi sekalipun—yang bisa diklaim sebagai penafsiran final dan mengikat untuk sepanjang waktu.

Konsekuensi dari penolakan *asbâb al-nuzûl* ini juga perlu dicatat. Dengan meniadakan konteks historis turunnya ayat, Syahrûr menempatkan teks Al-Qur'an sebagai korpus yang otonom yang makna sepenuhnya ditentukan oleh struktur linguistik internalnya.²⁹ Tentu ini akan memberikan kesempatan bagi pembacaan yang menganggap teks cukup dengan dirinya sendiri tanpa terikat konteks semula.

Seluruh kerangka epistemologis di atas bermuara pada satu gagasan yang paling langsung relevan bagi kajian skripsi ini, Bagi Syahrûr, *tasyâbuh* adalah sifat teks itu sendiri, yakni kesatuan antara ketetapan redaksi (*tsabât al-nashsh*) dan gerak kandungan (*harakat al-muhtawâ*), dan dari sifat inilah takwil menjadi keniscayaan yang harus terus bergerak mengikuti landasan ilmiah (*al-ardhiyyah al-'ilmiyyah*) setiap umat pada zamannya.³⁰

Dalam pengantar bukunya bahwa Allah menciptakan dua kitab dari sumber yang sama, *Al-Kitâb* tertulis dan alam semesta sebagai “kitab yang terbuka”, sehingga keduanya niscaya berbicara tentang hal yang

²⁹Fauzi Aseri, M. Zainal Abidin, dan Wardani, *Kesinambungan dan Perubahan dalam Pemikiran Kontemporer tentang Asbâb Al-Nuzûl: Studi Pemikiran Muhammad Syahrûr dan Nasr Hamîd Abû Zayd* (Banjarmasin: IAIN Antasari Presss, 2014), 33.

³⁰Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, 59–60.

sama, dan ilmu pengetahuan modern karenanya bukan ancaman, melainkan justru alat yang sah untuk memahami Al-Qur'an.³¹ Dari keyakinan inilah ia menggunakan berbagai perangkat ilmu abad ke-20 sebagai alat analisis, seperti teori himpunan dan kalkulus untuk merumuskan teori batas-batas hukum; teori gelombang untuk membedakan *inzâl*, *tanzîl*, dan *ja'al*; fisika kuantum dan teori ledakan besar untuk ayat-ayat tentang penciptaan alam; serta biologi sel untuk ayat-ayat tentang asal-usul manusia.³²

Semua itu bermuara pada takwil yang ia pahami—berbeda dari tradisi yang memahaminya sebagai penyimpangan dari makna lahir—sebagai kerja permanen menyelaraskan kandungan mutlak Al-Qur'an dengan pemahaman ilmiah manusia yang terus bergerak, dengan tujuan akhir yang ia sebut takwil *hissî*, titik temu sempurna antara apa yang manusia tangkap dari alam dan apa yang Al-Qur'an sampaikan.³³ Menurutnya, Nabi Saw. sendiri tidak melakukan takwil atas Al-Qur'an, sebab jika Nabi dianggap mampu men-takwil seluruhnya, beliau menjadi pemilik pengetahuan sempurna yang menurut Syahrûr berarti sekutu bagi Allah dalam ilmu-Nya yang mutlak, dan Al-Qur'an kehilangan kemukjizatannya bagi generasi berikutnya.³⁴

³¹Syahrûr, 43.

³²Syahrûr, 44.

³³Christmann, "The Form Is Permanent, but the Content Moves," 167.

³⁴Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, 60–61.

Karena takwil terkait dengan Al-Qur'an yang terbuka dan bukan dengan *Umm al-Kitâb* yang tegas, Syahrur berkesimpulan bahwa takwil terbuka bagi siapa saja tanpa syarat keislaman—Newton, Darwin, dan Einstein ia sebut sebagai orang-orang yang tanpa sadar melakukan takwil.³⁵ Dan justru di sini Syahrur menutup dengan pengakuan yang jujur; pemahamannya sendiri pun tidak lebih dari pembacaan manusiawi yang relatif dan terbuka untuk diperdebatkan, ia menulis “*The text itself is absolute but for us it is relative. Your and my understanding is relative and human. The essence of the Qur'an is one thing, but its essence for us is another thing altogether.*”³⁶ Dengan demikian proyek Syahrur bukan mengklaim kebenaran final, melainkan menawarkan satu cara baca yang ia yakini lebih jujur terhadap teks dan lebih terbuka terhadap perkembangan ilmu.

B. Kerangka Konseptual Muḥammad Syahrûr

1. *Al-haqq*, *Kalimatullâh*, dan *Âyatullâh*

Titik tolak Syahrûr adalah satu keyakinan sederhana namun berdampak besar, alam semesta ada secara nyata di luar kesadaran manusia. Matahari ada bukan karena kita meyakinkannya. Hukum gravitasi berlaku bukan karena ada yang menyepakatinya. Kematian datang bukan karena kita menerimanya. Realitas ini—yang ada terlepas dari persepsi,

³⁵Christmann, “The Form Is Permanent, but the Content Moves,” 167–68.

³⁶Syahrûr, *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur*, 531–32.

keyakinan, atau konsensus siapapun—itulah yang Syahrûr sebut *al-Haqq*.³⁷ Dan dari sinilah ia membangun seluruh konsep *Kalimatullâh*: jika Allah adalah *al-Haqq* itu sendiri, maka *Kalimatullâh* bukan kata-kata atau teks, melainkan realitas semesta beserta hukum-hukum yang mengaturnya.

Syahrûr membuktikan ini melalui ayat-ayat yang memuat term “*al-haqq*” dalam relasinya dengan Allah dan penciptaan. Q.S. al-An’âm/6: 73 memuat “*wa qauluhu al-haqq*”, firman-Nya adalah *al-Haqq*, yakni realitas yang berlaku dan dapat diverifikasi. Q.S. al-Hajj/22: 62 memuat “*dzâlika bi-anna Allâha huwa al-haqq*”, Allah bukan sekadar memiliki sifat benar, melainkan adalah *al-Haqq* itu sendiri, sumber segala yang ada secara nyata. Q.S. al-Ahqâf/46: 3 memuat “*mâ khalaqnâ al-samâwât wa al-ardh wa mâ baynahumâ illâ bi al-haqq*”, penciptaan langit dan bumi mengikuti keteraturan yang objektif dan dapat diverifikasi. Dari ketiga ayat ini Syahrûr menyimpulkan bahwa, *Kalimatullâh* bukan firman dalam pengertian linguistik, melainkan wujud objektif beserta hukum-hukumnya.³⁸ Inilah geseran paling mendasar dari Syahrûr. Di mana *al-Haqq* bukan atribut teologis yang kita yakini, melainkan realitas konkret yang ada terlepas dari apakah kita meyakini atau tidak. Perlu

³⁷Penetapan ini bertumpu pada masalah epistemologis tentang struktur kalam, jika Allah adalah *Ahad* dan *Wahid*—Q.S. al-Iklâsh/112: 1 dan Q.S. al-An’âm/6: 19—maka kalam-Nya tidak bisa berstruktur seperti kalam manusia yang bertumpu pada pemisahan antara *dâll* (penanda bunyi) dan *madlûl* (makna yang ditunjuk). *Kalimatullâh* adalah *madlûl* itu sendiri—wujud beserta hukum-hukumnya. Kata “syams” bagi manusia adalah *dâll* yang menunjuk pada benda langit; bagi Allah “matahari” adalah matahari itu sendiri. Lihat Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur’ân: Qirâ’ah Mu’âshirah*, 71–78.

³⁸Syahrûr, 72.

dicatat bahwa geseran ini menempatkan *Kalimatullâh* sepenuhnya di luar domain normatif, kematian bukan halal dan bukan haram, melainkan *haqq*; kategorisasi halal-haram hanya berlaku untuk domain *Umm Al-Kitâb*.

Fondasi ontologis ini kelak menjadi titik pijak penting ketika posisi Syahrûr dipetakan dalam tipologi relasi sains-agama Ian Barbour pada Bab IV. Klaim bahwa wahyu dan alam semesta adalah dua cara membaca satu realitas objektif yang sama secara struktural menolak pemisahan domain yang menjadi ciri model *independence*, sekaligus menolak pertentangan yang menjadi ciri model *conflict*.³⁹

Dari sini Syahrûr mendefinisikan *Kalimatullâh* secara teknis sebagai “‘aynu al-wujûd wa nawâmîsuhu al-‘âmmah” (wujud itu sendiri beserta hukum-hukum umumnya) atau “*al-wujûd al-mâddî fî qawânînihi al-thâbitah*” (wujud material dalam hukum-hukumnya yang tetap).⁴⁰ Hukum gravitasi adalah *Kalimatullâh*. Mekanisme evolusi biologis adalah *Kalimatullâh*. Siklus hidup dan mati adalah *Kalimatullâh*. Semuanya ada, bekerja, dan berlaku terlepas dari kehendak siapapun. Dari sini Mubarak mengidentifikasi bahwa pendekatan Syahrûr bersifat ilmiah. Di mana sains dan wahyu membaca objek yang sama, dan ini bukan sekadar klaim metodologis melainkan konsekuensi langsung dari

³⁹Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, 77.

⁴⁰Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur’ân: Qirâ’ah Mu’âshirah*, 71–72.

definisi *Kalimatullâh* itu sendiri.⁴¹ Pada perkembangan argumennya Syahrûr memperluas definisi ini menjadi “*‘ayn al-mawjûdât wa nawâmîsuhâ al-‘âmmah wa al-khâshshah hîna wuqû’ihâ*” (wujud beserta hukum-hukumnya yang umum maupun yang khusus pada saat terjadinya).⁴² Perluasan ini penting, sebab dengannya ketakterubahan “*lâ mubaddila li kalimâtih*” berlaku atas kejadian partikular hanya setelah kejadian itu aktual, bukan sebelumnya. Dari perluasan yang sama lahir distingsi antara *Kalânullâh al-Qadîm*, bagian tetap dalam *Lauh Mahfûzh*, dan *Kalânullâh al-Muhdats*, bagian berubah dalam *Imâm Mubîn* yang ia sebut wilayah *irâdatullâh al-zharfiyyah*.⁴³

Karakter material *Kalimatullâh* ini diperkuat oleh Syahrûr melalui Q.S. al-Kahf/18: 109 yang memuat term “*midâdan*” (tinta). Ia berargumen, jika *Kalimatullâh* hanya dipahami sebagai teks atau kata-kata, maka tinta dari seluruh lautan akan mencukupi untuk mencatatnya. Namun karena *Kalimatullâh* adalah representasi dari seluruh massa fisik, atom, dan sel di alam semesta, maka seluruh lautan pun tidak akan mencukupi.⁴⁴ Argumen sederhana ini sebenarnya sangat kuat, ia menutup

⁴¹Mubarak, *Pendekatan strukturalisme linguistik: dalam tafsir al-Qur'an kontemporer "ala"* M. Syahrur, 167–69; Syahrûr menegaskan dalam wawancaranya dengan Andreas Christmann: “*if the Qur'an is from God, it will be possible to analyze it by the most modern methods available. If it cannot be analyzed by modern methods, it is not from God.*” Lihat Christmann (ed.) dalam Syahrûr, *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur*, 531–32.

⁴²Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, 78.

⁴³Syahrûr, 77, 80–81.

⁴⁴Syahrûr, 78.

celah bagi pembacaan yang masih memahami *Kalimatullâh* sebagai entitas linguistik.

Karakter ketidakbisadiubahan *Kalimatullâh* Syahrûr buktikan melalui ayat-ayat yang memuat pola “*lâ mubaddila li kalimâtillâh*.” Q.S. al-An’âm/6: 34 memuat “*wa lâ mubaddila li kalimâtillâh*”, Q.S. Yûnus/10: 64 memuat “*lâ tabdila li kalimâtillâh*”, Q.S. al-Kahf/18: 27 memuat “*lâ mubaddila li kalimâtih wa lan tajida min dûnihi multahadâ*”. Puncaknya pada Q.S. al-An’âm/6: 115 yang memuat “*tammat kalimatu rabbika sidqan wa ‘adlân lâ mubaddila li kalimâtih*” yang memuat dua sifat *Kalimatullâh*; *sidq* (sesuai kenyataan, dapat diverifikasi) dan ‘*adl* (berlaku merata tanpa pengecualian), dan kata *tammat* menegaskan finalitas, tidak ada hukum alam baru setelah penciptaan usai.⁴⁵ Dari keempat ayat yang memuat pola yang sama ini tiga karakter *Kalimatullâh* ditetapkan; universal, konstan, dan final. Tiga karakter yang secara langsung membentuk karakter Lauh Mahfûzh sebagai wadahnya.

Operasionalisasi *Kalimatullâh*—momen ketika ia menjadi aktif mengatur wujud—Syahrûr lacak melalui ayat-ayat yang memuat term “*Kun Fayakûn*”: Q.S. Yâsîn/36: 82, Q.S. al-Nahl/16: 40, Q.S. Maryam/19: 35, dan Q.S. Âli ‘Imrân/3: 47. Dari keempat ayat ini ia menyimpulkan bahwa *Kun Fayakûn* adalah transisi dari fase potensial

⁴⁵Syahrûr, 72–74.

(*al-Kitâb al-Maknûn*) ke fase operasional. Dan setelah *Kun*, tidak ada hukum baru yang ditambahkan.⁴⁶

Berbeda dari *Kalimatullâh*, *Âyatullâh* adalah “*al-ma’lûmah ‘an al-wujûd*”, tanda-tanda yang muncul dari bekerjanya *Kalimatullâh* dalam konteks tertentu yang konkret. Jika *Kalimatullâh* berada di tingkat hukum universal yang tetap, *Âyatullâh* berada di tingkat kejadian partikular yang terbuka. Hukum gravitasi adalah *Kalimatullâh*, pasti berlaku kapanpun; bahwa sebutir biji gugur dari pohon tertentu pada waktu tertentu adalah *Âyatullâh* tidak bisa ditentukan semata-mata dari hukumnya saja.

Karakter terbuka *Âyatullâh* Syahrûr buktikan melalui tiga ayat. Q.S. Fushshilat/41: 53 memuat term “*sa-nurîhim*.” Huruf *sîn* menunjuk proses yang belum selesai dan terus berlangsung, kontras langsung dengan *tammât* dari *Kalimatullâh*.⁴⁷ Q.S. Âli 'Imrân/3: 13 menunjukkan bahwa *âyah* adalah kejadian historis partikular yang lahir dari pertemuan hukum-hukum alam dengan pilihan bebas manusia, tidak ada cara mendeduksi hasilnya dari hukum universal semata.⁴⁸ Q.S. al-Isrâ'/17: 59 memuat “*wa mâ nursillu bi al-âyat illâ takhwîfâ*.” Di mana *âyat* bersifat

⁴⁶*Al-Kitâb al-Maknûn* dari Q.S. al-Wâqî'ah/56: 77-78 adalah fase potensial sebelum *Kun Fayakûn*. Fase di mana hukum-hukum alam belum beroperasi karena belum dipanggil ke dalam eksistensi aktual. Dengan demikian dalam sistem Syahrûr terdapat tiga tingkat ontologis: *al-Kitâb al-Maknûn* sebagai fase potensial, *Lauh Mahfûz* sebagai hukum-hukum yang aktif setelah *Kun*, dan *Imâm Mubîn* sebagai arsip peristiwa yang terjadi dalam kerangka hukum-hukum tersebut. Syahrûr, 73–74.

⁴⁷Syahrûr, 74.

⁴⁸Syahrûr, 74–75.

kondisional, bisa ditahan atau dikirim bergantung konteks, karakter yang mustahil dimiliki *Kalimatullâh* yang bekerja otomatis.⁴⁹ Dari ketiga ayat ini tiga karakter *Âyatullâh* ditetapkan; partikular, temporal, dan kondisional, berkebalikan persis dengan karakter *Kalimatullâh*. Melalui pembagian ini Syahrûr memberi legitimasi teologis bagi sains untuk membedah wilayah yang sebelumnya dianggap gaib mutlak, karena pengetahuan tentang *Âyatullâh* bersifat terbuka dan berkembang seiring kemajuan ilmu manusia.

Pembedaan antara *Kalimatullâh* dan *Âyatullâh* ini bukan sekadar konsep abstrak, ia memiliki implikasi praktis yang langsung terasa, termasuk soal doa. Syahrûr menjelaskan, hukum pembentukan uap, awan, dan hujan adalah *Kalimatullâh*, ia bekerja secara pasti dan tidak bisa diubah siapapun. Tidak ada doa yang bisa membatalkan mekanisme ini. Namun berapa curah hujan yang turun di tempat tertentu pada hari tertentu adalah *Âyatullâh*, ia berada di domain yang terbuka. Di sinilah doa beroperasi, bukan mengubah hukum alam, melainkan memohon intervensi Allah yang bersifat situasional (*masyî'ah zharfiyyah*) pada kejadian partikular yang memang belum ditentukan.⁵⁰ Inilah yang menjelaskan makna salat *istisqa'*, ia bukan permohonan agar hukum

⁴⁹Syahrûr, 75.

⁵⁰Syahrûr membedakan dua jenis kehendak Allah: *irâdah thâbitah* (kehendak yang tetap) yang bekerja melalui *Kalimatullâh* di *Lauh Mahfûzh*, dan *masyî'ah zharfiyyah* (kehendak situasional) yang bekerja melalui *Âyatullâh* di *Imâm Mubîn*. Yang pertama tidak bisa dipengaruhi doa; yang kedua adalah domain di mana doa bermakna. Syahrûr, 75, 405; Muhammad Syahrûr, *Dirâsât Islâmiyyah Mu'âshirah: Tajfîf Manâbi' al-Irhâb* (Damaskus: Al-Ahâly li al-Thibâ'ah, 2008), 47–48.

penguapan dicabut, melainkan permohonan agar Allah menggerakkan variabel-variabel *Āyatullāh* menuju hujan di wilayah tertentu. Dari sini pula Syahrūr menegaskan bahwa doa memiliki makna yang nyata, bukan karena Allah akan mengubah hukum alam, melainkan karena kejadian-kejadian partikular memang terbuka dan Allah dapat mengintervensinya sesuai kehendak-Nya yang situasional.⁵¹ Pertanyaan yang tersisa adalah, di mana *Kalimatullāh* beserta hukum-hukumnya itu tersimpan, dan di mana *Āyatullāh* beserta kejadian-kejadian partikularnya dicatat? Jawabannya itulah *Lauh Mahfūzh* dan *Imām Mubīn*.

2. *Lauh Mahfūzh* dan *Imām Mubīn*

Tiga karakter *Kalimatullāh*—universal, konstan, dan final—secara langsung membentuk karakter *Lauh Mahfūzh* sebagai wadahnya, sebagaimana tiga karakter *Āyatullāh* membentuk karakter *Imām Mubīn*. Keduanya adalah dua sirkuit yang berbeda dalam satu semesta, dan pemisahan inilah yang menjadi kunci membaca Q.S. Luqmān/31: 34.

Lauh Mahfūzh adalah wadah *Kalimatullāh*, *al-juz' al-tsabit* (bagian yang tetap) dari Al-Qur'an. Syahrūr membangunnya dari Q.S. al-Burūj/85: 21-22 "*bal huwa qur'ānun majīdun fī lauhin mahfūzhin*".

Dalam *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān* (1990) ia menjelaskan kandungannya:

⁵¹Doa bukan upaya "melobi" Allah untuk melanggar hukum alam yang Ia ciptakan sendiri, melainkan permohonan yang beroperasi pada domain yang memang Allah biarkan terbuka. Ini memberi landasan teologis yang lebih kokoh bagi praktik doa daripada pemahaman yang memandang doa sebagai mekanisme pengubah takdir yang sudah ditetapkan dari azali. Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah*, 75.

وهذا الجزء هو القوانين العامة النازمة للوجود كله ابتداء من الانفجار الكوني الأول، وفيه قوانين التطور «الموت حق» وتغير الصيرورة «التسبيح» حتى الساعة ونفخة الصور والبعث والجنة والنار

*“Bagian ini adalah hukum-hukum umum yang mengatur seluruh wujud, bermula dari Big Bang, termasuk di dalamnya hukum-hukum evolusi, kematian sebagai kepastian, perubahan al-shîrûrah, hingga hari kiamat, tiupan sangkakala, surga dan neraka.”*⁵²

Bagian ini tidak bisa diubah siapapun dan bukan ranah doa manusia.

Syahrûr secara eksplisit mengaitkannya dengan pola *“lâ mubaddila li kalimâtihi”* dalam Q.S. al-Kahf/18: 27, *“wa qauluhu al-haqq”* dalam Q.S. al-An’âm/6: 72 dan menegaskan: *“kalimatullâh hiya ‘aynu al-mawjûdât wa nawâmîsuhu al-‘âmmah”*. Dari sini ia menyebut bagian ini sebagai *“manât al-falsafah wa umm al-‘ulûm”* (ranah filsafat dan induk segala ilmu).⁵³

Dalam konteks analisis Q.S. Luqmân/31: 34, Syahrûr merumuskan definisi ini secara lebih ringkas:

قلنا إن القرآن المجيد في اللوح المحفوظ وهو مجموعة قوانين الطبيعة العامة الصارمة الجازمة ومنها قوانين الجدل المادي «التطور وتغير الصيرورة» وقوانين جدل الإنسان

*“Al-Qur`an yang mulia tersimpan dalam Lauh Mahfûzh. Ia adalah kumpulan hukum-hukum alam yang umum, keras, dan pasti; termasuk di dalamnya hukum-hukum dialektika material—evolusi dan perubahan al-shîrûrah—serta hukum-hukum dialektika manusia.”*⁵⁴

⁵²Syahrûr, 74.

⁵³Syahrûr, 74–77.

⁵⁴Syahrûr, 403.

Penerjemahan “bagian tetap” di sini mengikuti kaidah Syahrûr sendiri. Di mana frasa “*qur’ânun majîd*” berbentuk *nakirah*, dan menurutnya bentuk *nakirah* pada kata *qur’ân* menunjuk sebagian dari jenisnya, bukan keseluruhannya, sehingga yang berada di Lauh Mahfûzh hanyalah bagian tetap Al-Qur’an.⁵⁵

Konsistensi ini berlanjut di tiga karya lainnya. Dalam *Tajfif Manâbi’ al-Irhâb*:

اللوح المحفوظ هو برنامج القوانين الصارمة النازمة للكون، هذا البرنامج لا ينفع فيه الدعاء ولا يتغير من أجل أحد

“Program hukum-hukum ketat yang mengatur alam, program ini tidak berguna padanya doa dan tidak berubah karena siapapun.”⁵⁶

Dalam *Dalîl al-Qirâ’ah al-Mu’âshirah* (2016):

اللوح المحفوظ: هو عبارة عن البرامج الصارمة والقوانين التي تحكم الوجود، وهو ثابت لا يتغي

“Lauh Mahfûzh adalah sekumpulan program yang sangat ketat dan hukum-hukum yang mengatur eksistensi; ia bersifat tetap dan tidak berubah.”⁵⁷

Dalam *Fî al-Dawlah wa al-Mujtama’* Syahrûr menambahkan satu dimensi yang membalik asumsi umum. Menurutnya kebebasan manusia justru bertambah seiring bertambahnya pengetahuan tentang hukum-

⁵⁵Syahrûr, 73.

⁵⁶Syahrûr, *Dirâsât Islâmiyyah Mu’âshirah: Tajfif Manâbi’ al-Irhâb*, 47–48.

⁵⁷Muhammad Syahrûr, *Dalîl al-Qirâ’ah al-Mu’âshirah li al-Tanzîl al-Ḥakîm: al-Manhaj wa al-Mushthalahât* (Beirut: Dâr al-Sâqi, 2016), 47.

hukum *Lauh Mahfûzh*.⁵⁸ Semakin manusia memahami mekanisme alam, semakin besar ruang tindakannya pada domain yang terbuka, bukan sebaliknya. Ini berbeda mendasar dari pembacaan deterministik yang melihat hukum alam sebagai penjara.

Yang paling penting dipahami, *Lauh Mahfûzh* adalah mekanisme, bukan nasib individual. Syahrûr memberi dua contoh yang ia gunakan langsung dalam analisisnya atas Q.S. Luqmân/31: 34. Tentang hujan. Menurutnya, Allah menetapkan hukum pembentukan uap, awan, dan hujan, tetapi tidak menetapkan berapa liter hujan yang turun di kota tertentu pada hari tertentu. Tentang reproduksi. Yang diprogramkan adalah hukum pembuahan, genetika, dan pertumbuhan janin, bukan siapa yang akan menikahi siapa. Keduanya adalah argumen yang sama, jika yang ada di *Lauh* hanya mekanisme, maka tidak ada nasib individual yang bisa diklaim sebagai ketetapan azali.⁵⁹ Penulis menilai pemisahan ini secara konseptual sangat kuat. Di mana ia menjawab secara langsung problem klasik antara kemahakuasaan Tuhan dan kebebasan manusia: Allah berkuasa penuh atas mekanisme, namun membiarkan kejadian individual terbuka bagi pilihan dan kehendak manusia.

⁵⁸Muhammad Syahrûr, *Dirâsât Islâmiyyah Mu'âshirah fî al-Dawlah wa al-Mujtamâ'* (Damaskus: Al-Ahâly li al-Thibâ'ah, 1994), 210.

⁵⁹Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, 405–6.

Adapun *Imâm Mubîn*, ia adalah sumber dari *al-juz' al-mutaghayyir* (bagian yang berubah dari Al-Qur'an). Dalilnya adalah Q.S. Yâsîn/36: 12 “*wa kulla syai'in ahshainâhu fî imâmin mubînin.*”⁶⁰ yang memuat tiga penanda temporal “*mâ qaddamû*” (lampau sempurna), “*âthârahum*” (jejak yang sudah ditinggalkan) dan, “*ahsaynâhu*” (telah Kami hitung, bukan *sa-nuhshî*). Ketiganya konsisten menunjuk pada pencatatan pasca-kejadian. Dan dari sinilah Syahrûr menjelaskan penamaan Al-Qur'an (dalam terminologinya, “*innamâ summiya al-Qu'ân qur'ânan li-annah qarana ma'lûmât al-Imâm al-Mubîn bi-ma'lûmât al-Lawh al-Mahfûzh*”). Al-Qur'an dinamakan demikian karena ia memadukan (*qarana*) informasi *Imâm Mubîn* dengan informasi *Lauh Mahfûzh* yang historis-partikular (*Âyatullâh*) dengan yang universal-tetap (*Kalimatullâh*).⁶¹ Syahrûr mendefinisikannya di beberapa karyanya dengan penekanan yang saling melengkapi. Dalam *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân*:

إن أي حدث بعد حصوله يتم تسجيله في الإمام المبين

“Bahwa setiap peristiwa setelah terjadinya dicatat dalam *Imâm Mubîn*.”⁶²

Dalam *Tajfîf Manâbi' al-Irhâb*:

الإمام المبين: هو أرشيف الأحداث التاريخية والإنسانية الفردية والجماعية، ومنه جاء الكتاب المبين (القصص القرآني). وتتم أرشفة الأحداث فيه بعد

⁶⁰Syahrûr, 80.

⁶¹Syahrûr, 80.

⁶²Syahrûr, 74.

حدوثها وتحولها إلى واقع، وإنما سمي القرآن قرآناً لأنه قرن معلومات الإمام المبين بمعلومات اللوح المحفوظ .

*“Imâm Mubîn adalah arsip peristiwa-peristiwa sejarah dan kemanusiaan, baik yang bersifat individu maupun kolektif. Dari sinilah muncul “Al-Kitâb al-Mubîn” (kisah-kisah dalam Al-Qur`an). Pengarsipan peristiwa-peristiwa tersebut dilakukan setelah peristiwa itu terjadi dan berubah menjadi kenyataan. Dinamakan Al-Qur`an karena ia menggabungkan (menghubungkan) informasi dari Imam Mubîn dengan informasi dari Lauhulmahfuz.”*⁶³

Dalam *Dalîl al-Qirâah al-Mu`âshirah*:

الإمام المبين: هو الأرشيف الإنساني منذ اليوم الأول لخلق الإنسان إلى يوم القيامة، وفيه تؤرشف أحداث التاريخ

*“Imâm Mubîn adalah arsip kemanusiaan sejak hari pertama penciptaan manusia hingga hari kiamat; di dalamnya seluruh peristiwa sejarah diarsipkan.”*⁶⁴

Frasa yang berulang di seluruh definisi ini adalah “*bada hudûthihâ*” (setelah terjadinya). Ini bukan detail kecil, ia adalah pembalikan temporal yang menentukan. Di mana *Imâm Mubîn* bukan cetak biru yang mendahului peristiwa melainkan arsip yang merekamnya setelah sungguh-sungguh terjadi.

Syahrûr membagi isi *Imâm Mubîn* menjadi dua domain. Domain pertama adalah peristiwa alam *juz`iyyah (ahdâts al-thabî`ah al-juz`iyyah)*, seperti arah angin, warna, kelahiran, gempa, dan banjir.

Peristiwa-peristiwa ini berjalan dalam kerangka hukum *Lauh Mahfûzh*

⁶³Syahrûr, *Dirâsât Islâmiyyah Mu`âshirah: Tajfîf Manâbi` al-Irhâb*, 48.

⁶⁴Syahrûr, *Dalîl al-Qirâ`ah al-Mu`âshirah li al-Tanzîl al-Hakîm: al-Manhaj wa al-Mushthalahât*, 55.

namun tidak tersimpan di sana sebagai ketetapan azali, tetapi adalah *Âyatullâh* yang terbuka. Inilah ranah doa—Syahrûr menegaskan bahwa doa adalah inti ibadah (*manât al-‘ibâdah*), dan mengutip hadis “*lâ yaruddu al-qadhâ’ illâ al-dua’â’*” sebagai bukti bahwa tanpa domain *Imâm Mubîn* yang terbuka, doa tidak akan bermakna sama sekali, sekaligus ranah seluruh ilmu alam; kedokteran, astronomi, fisika, dan kimia.⁶⁵ Dalilnya adalah Q.S. al-An’âm/6: 59 yang memuat term “*wa mâ min ghâ’ibatin fî al-samâ’ wa al-ardh illâ fî kitâbin mubîn*” (tidak ada yang tersembunyi di langit dan bumi kecuali ada dalam *Kitâb Mubîn*). Ketika term “*kitâb mubîn*” muncul dalam Al-Qur’an ia berbicara tentang *juz’iyyah* alam, seperti gerakan kimia (*wa lâ ratb wa lâ yâbis*) dan gerakan mekanika (*wa mâ tasqutu min waraqatin illâ ya’lamuhâ*).⁶⁶

Domain kedua adalah tindakan manusia yang sadar (*af’âl al-insân al-wâ’i*), rekaman perkembangan sejarah manusia melalui kenabian dan risalah, serta bagaimana manusia berinteraksi dengan hukum-hukum alam dan dengan risalah. Inilah ranah kisah-kisah historis Qur’ani.⁶⁷ Buktinya, tiga surat dibuka dengan “*tilka âyât al-Kitâb al-Mubîn*” di surat Yûsuf, surat Syu’arâ, dan surat Qashash, dan seluruh kandungan

⁶⁵Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur’ân: Qirâ’ah Mu’âshirah*, 75.

⁶⁶Ketika *kitâb mubîn* muncul diatributkan pada Al-Qur’an dalam surat al-Naml ayat 75, ia diatributkan sebagai ‘*athf khâss ‘alâ ‘âmm*—pengkhususan dari yang umum—menunjukkan bahwa *Kitâb Mubîn* adalah bagian dari Al-Qur’an yang berbicara tentang *juz’iyyah* alam. Lihat Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur’ân: Qirâ’ah Mu’âshirah*, 75.

⁶⁷Syahrûr, 75–76.

ketiganya adalah peristiwa historis. Bahkan surat al-Naml dibuka dengan “*tâsin tilka âyât al-Qur`ân wa Kitâbin Mubîn*”, menggabungkan keduanya sekaligus karena di dalamnya terdapat ayat-ayat *kauniyyah* dan kisah-kisah historis secara bersamaan.⁶⁸

Yang menarik, dalil utama Syahrûr untuk domain pertama justru Q.S. al-An`âm/6: 59, ayat yang dalam tradisi tafsir dikenal sebagai redaksi panjang *mafâtîh al-ghayb*. Term “*kitâb mubîn*” pada ayat itu ia baca sebagai pembicaraan tentang partikularitas fenomena alam, gerak kimiawi (*wa lâ rathbin wa lâ yâbis*), lokasi (*wa lâ habbatin fî zhulumât al-ardh*), dan gerak mekanis (*wa mâ tasquthu min waraqatin illâ ya`lamuhâ*), seraya menegaskan bahwa kejadian-kejadian ini tidak diprogram sebelumnya dan tidak *qadim*.⁶⁹ Domain inilah yang ia sebut wilayah intervensi ilahi sesuai hukum-hukum kosmik yang Dia tetapkan, sekaligus wilayah doa, sebab menurutnya, seandainya semua itu berhubungan dengan *Lauh Mahfûzh*, tidak ada makna bagi sabda Nabi “*al-dua`â` mukkhkh al-`ibâdah*” dan “*lâ yaruddu al-qadhâ`a illâ al-dua`â`*”, serta wilayah seluruh ilmu pengetahuan, kecuali filsafat dan sejarah.⁷⁰ Dalam daftar contohnya untuk domain ini Syahrûr secara eksplisit memasukkan rezeki serta sehat dan sakit, di samping

⁶⁸Kisah-kisah historis adalah bagian dari Al-Qur`an bukan dari *Umm Al-Kitâb* karena ia datang dari *Imâm Mubîn*. Buktinya Q.S. Yûsuf/12: 3 “*wa in kunta min qablih la-mina al-ghâfilîn*” menunjukkan bahwa Nabi Saw. tidak mengetahui kisah-kisah historis tersebut sebelum diwahyukan kepadanya. Syahrûr, 76.

⁶⁹Syahrûr, 74–75.

⁷⁰Syahrûr, 75.

pemberian anak laki-laki dan perempuan, peredaran angin, dan hujan.⁷¹

Dengan demikian, jauh sebelum sampai pada analisis Q.S. Luqmân/31: 34, arsitektur konseptual Syahrûr telah menempatkan objek-objek kelima perkara gaib itu di luar *Lauh Mahfûzh*.

Untuk menggambarkan perbedaan karakter yang paling mendasar antara keduanya, Syahrûr dalam *Dirâsât Islâmiyyah* menggunakan analogi komputer:

الحاسوب يتألف من جزئين: الجزء الأول (ROM) وهي البنية الأساسية،
دارات مغلقة يمكن معرفتها ولا يمكن الدخول إليها ولا التصرف فيها.
والجزء الثاني (RAM) وهي الذاكرة الممكن الوصول إليها، مناط التصرف
من قبل مستعملي الحاسوب

“Komputer terdiri dari dua bagian: bagian pertama (ROM) adalah struktur dasar; sirkuit tertutup yang bisa diketahui namun tidak bisa dimasuki atau dimodifikasi. Bagian kedua (RAM) adalah memori yang bisa diakses, ranah tindakan para pengguna komputer.”⁷²

Lauh Mahfûzh adalah ROM dari semesta; *Imâm Mubîn* adalah RAM dari sejarah manusia. Syahrûr bahkan mengajukan pertanyaan retorik yang mengandung argumen teologis:

هل يمكن وجود حاسوب بدون ROM ؟ لا، ستكون آلة سائبة بدون
ناظم. هل يمكن وجود حاسوب بدون RAM ؟ لا، سيكون المستخدم
بلا دور

“Mungkinkah ada komputer tanpa ROM? Tidak—ia akan menjadi mesin yang liar tanpa pengatur. Mungkinkah ada

⁷¹Syahrûr, 81.

⁷²Syahrûr, *Dirâsât Islâmiyyah Mu'âshirah fî al-Dawlah wa al-Mujtamâ'*, 211.

*komputer tanpa RAM? Tidak—pengguna tidak akan memiliki peran apapun.”*⁷³

Dengan kata lain, semesta tanpa *Lauh Mahfûzh* adalah semesta tanpa hukum yang mengatur, kaos total di mana tidak ada yang bisa diprediksi. Sebaliknya, semesta yang hanya punya *Lauh Mahfûzh* tanpa *Imâm Mubîn* adalah semesta tertutup di mana manusia tidak memiliki peran nyata, setiap pilihan sudah terprogram, dan pertanggungjawaban menjadi fiksi.

3. *Qadhâ', Idzn, dan Masyî'ah*

Jika *Lauh Mahfûzh* hanya menyimpan hukum umum dan *Imâm Mubîn* hanya merekam pilihan aktual, lalu apa yang menjembatani keduanya? Bagaimana hukum yang tersimpan di *Lauh* bisa menghasilkan kejadian konkret yang terekam di *Imâm Mubîn*? Ini bukan pertanyaan yang Syahrûr biarkan tergantung. Ia menjawabnya melalui tiga mekanisme; *Qadhâ', Idzn, dan Masyî'ah*, meskipun dalam membaca Q.S. Luqmân/31: 34, *Masyî'ah* adalah yang paling menentukan karena di situlah kebebasan manusia dan responsivitas Allah bertemu secara konkret.

Sebelum masuk ke sana, satu perbedaan mendasar perlu ditetapkan, dan ini yang sering menjadi sumber kerancuan fatalistik yang Syahrûr lawan. Syahrûr membedakan *Qadar* dari *Qadhâ'* bukan sekadar sebagai dua istilah berbeda, melainkan sebagai dua level realitas yang tidak bisa

⁷³Syahrûr, 214.

dicampuradukkan.⁷⁴ *Qadar* adalah wujud objektif segala sesuatu, hukum yang bekerja di luar kesadaran manusia, berlaku tanpa peduli pada penerimaan manusia. Matahari terbit bukan karena manusia menyetujuinya, dan kematian datang bukan karena manusia mengizinkannya. *Qadhâ'* sebaliknya adalah perintah dan larangan yang ditujukan kepada manusia berakal, dan di sinilah hal yang menarik untuk dicatat: justru karena ada perintah (*amr*) menurutnya, adalah ada koridor pilihan yang terbuka. Perintah hanya bermakna jika ada kemungkinan untuk tidak melaksanakannya. Syaḥrūr menegaskan bahwa manusia memiliki pilihan penuh untuk melaksanakan *Qadhâ'* atau meninggalkannya (*al-insân lahu al-khiyâr fî an yaqûma bihâ aw lâ yaqûm*).⁷⁵ Tanpa pilihan itu, seluruh arsitektur perintah, larangan, pahala, dan dosa kehilangan pijaknya.

⁷⁴Pembedaan *Qadar-Qadhâ'* dalam kerangka Syaḥrūr bertumpu pada argumen linguistik dan ontologis sekaligus. Secara linguistik, *Qadar* berasal dari akar *q-d-r* yang dalam bahasa Arab menunjuk pada ukuran sesuatu, hakekat, dan batas akhirnya (*mablaghu kulli syay'in wa kunhuhu wa nihâyatuhu*). Dari akar yang sama lahir *Qudrah* Allah sebagai kemampuan-Nya menjalankan apapun yang Ia kehendaki dalam kuantitas (*kamm*) dan kualitasnya (*kayf*). Secara ontologis, *Qadar* memuat *kamm* dan *kayf* sekaligus, tidak terpisah dalam wujud objektif. Ini berbeda dari *Miqdar* yang merupakan abstraksi kuantitas murni dalam formula matematis. Penting dicatat bahwa Syaḥrūr menggunakan pembedaan *Qadar-Qadhâ'* ini juga untuk memisahkan dua jenis ayat dalam *Al-Kitâb*: ayat-ayat *Qadar* yang memuat hukum wujud objektif (domain *Al-Qur'an/Nubuwwah*), dan ayat-ayat *Qadhâ'* yang memuat perintah *sulûk* untuk manusia (domain *Umm al-Kitâb/Risâlah*). Dalil-dalil *qadar* antara lain Q.S. al-Qamar/54: 49 “innâ kulla syay'in khalaqnâhu bi-qadar”; Q.S. al-Furqân/25: 2 “wa khalaqa kulla syay'in fa-qaddarahu taqdîrâ”; Q.S. al-Wâqî'ah/56: 60 “nahnu qaddarnâ baynakum al-mawt”; Q.S. al-A'lâ/87: 3 “wa alladzi qaddara fa-hadâ” yang menunjukkan *Qadar* sebagai yang menuntun fungsi segala sesuatu tanpa kaitan dengan perilaku manusia. Lihat Syaḥrūr, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, 343–44.

⁷⁵Bagi Syaḥrūr dua syarat agar *Qadhâ'* bisa terlaksana. Pertama, ‘ilm *bihâ*, manusia harus mengetahui perintah atau larangan tersebut, karena manusia tidak bisa diperintah atas sesuatu yang tidak ia ketahui. Kedua, *qabûluhâ*, manusia harus memilih menerimanya, karena inilah esensi dari perintah (*amr*) yang ia ada justru karena ada kemungkinan penolakan. Tanpa dua syarat ini *Qadhâ'* tidak bisa terlaksana dan pertanggungjawaban moral tidak bermakna. Berbeda dari *Qadar* yang bekerja tanpa syarat penerimaan manusia, hukum gravitasi tidak membutuhkan persetujuan siapapun untuk berlaku. Lihat Syaḥrūr, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, 132–33.

Dari *Qadar* itulah *Idzn* bekerja. *Idzn* adalah cara Syahrûr menjelaskan bagaimana hukum-hukum *Lauh* menghasilkan kejadian konkret, bukan melalui intervensi Allah yang sewenang-wenang, melainkan melalui syarat-syarat objektif yang terpenuhi.⁷⁶ Seseorang meninggal *bi idznih lâh* bukan karena Allah mengambil keputusan dadakan saat itu juga, melainkan karena syarat-syarat biologisnya terpenuhi sesuai hukum yang sudah ada di *Lauh*. Dengan kata lain, *Idzn* adalah nama untuk kausalitas objektif itu sendiri, dan memahaminya berarti memahami bahwa “kehendak Allah” dalam domain ini bukan intervensi personal yang arbitrer, melainkan hukum yang bekerja secara konsisten dan justru karena itu dapat dipelajari oleh manusia.

Yang paling menentukan adalah *Masyî'ah*, dan di sinilah sistem Syahrûr yang membedakan diri dari fatalisme. Pembedaannya sebenarnya menghidupkan kembali sesuatu yang lama dikenal dalam kalam klasik, *qadhâ' mubram* sebagai ketetapan pasti yang tidak digantungkan pada sebab, dan *qadhâ' mu'allaq* sebagai ketetapan yang digantungkan pada sebab seperti doa.⁷⁷ *Idzn* baginya persis seperti

⁷⁶Syahrûr mengumpulkan 17 ayat yang memuat term *Idzn* melalui *tartîl* untuk menetapkan karakter *Idzn* sebagai kausalitas objektif yang satu arah dan pasti; Q.S. Âli 'Imrân/3: 145 dan 49, Q.S. al-Mujâdalah/58: 10, Q.S. al-Taghâbun/64: 11, Q.S. al-Qadr/97: 4, Q.S. al-Baqarah/2: 97, 249, 251, Q.S. Ghâfir/40: 78, Q.S. al-A'râf/7: 58, Q.S. Ibrâhîm/14: 11, Q.S. al-Baqarah/2: 255, Q.S. Yûnus/10: 3, Q.S. Hûd/11: 105, Q.S. Thâhâ/20: 109, Q.S. Sabâ'/34: 23, Q.S. al-Nabâ'/78: 38. Dari keseluruhan *tartîl* ini Syahrûr menyimpulkan bahwa *Idzn* adalah kausalitas objektif yang bekerja satu arah, ketika syarat-syarat terpenuhi, akibatnya tidak terelakkan, persis seperti hukum fisika. Lihat Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshira*, 398–401.

⁷⁷Dalam kalam klasik, *qadhâ'* dibedakan menjadi dua; *qadhâ' mubram*, ketetapan pasti yang tidak digantungkan pada sebab apapun dan tidak berubah; dan *qadhâ' mu'allaq*, ketetapan yang secara struktural digantungkan pada sebab tertentu—seperti doa atau silaturahmi—sehingga secara zahir tampak bisa bergeser, meski Allah telah mengetahuinya sejak azali. Al-Mazharî menjelaskan pembedaan ini lewat hadis doa Nabi Saw. agar umatnya tidak dibinasakan secara

mubram, satu arah dan pasti. *Masyi'ah* persis seperti *mu'allaq*, dua arah dan kondisional. Yang bergerak di dalamnya bukan hanya pilihan manusia, melainkan juga intervensi Allah yang responsif terhadap kondisi dan doa.⁷⁸ Bayangkan dua kemungkinan yang benar-benar setara di hadapan Allah, hujan turun atau tidak turun, seseorang memilih baik atau buruk, satu situasi berkembang ke arah ini atau itu. Sebelum pilihan diambil, semua kemungkinan itu *mutakâfi'ah*, setara dalam pengetahuan Allah.⁷⁹ *Masyi'ah* adalah mekanisme yang menentukan mana yang akhirnya terealisasi, dan di situlah doa manusia dan responsivitas Allah sungguh-sungguh bermain.

Contoh paling konkret adalah doa meminta hujan. Hukum pembentukan uap dan awan tersimpan di *Lauh* sebagai *Qadar* yang tidak berubah, itu tidak bisa dimohonkan untuk diubah. Namun apakah hujan turun di wilayah tertentu, kapan, dan berapa curah hujannya

kolektif, di mana pengabulan itu dipahami sebagai bagian dari ketetapan yang memang sudah digantungkan pada sebab, bukan perubahan dadakan atas keputusan yang sudah final. Ibnu Katsîr mencatat perdebatan serupa dalam menafsirkan QS. Ar-Ra'd/13: 39 (*yamḥū Allāhu mā yasyā'u wa yuṣbitu*, "Allah menghapus apa yang Dia kehendaki dan menetapkan"), di mana sejumlah ulama membedakan ajal dan rezeki yang tetap (*mubram*) dari yang bisa berubah lewat sebab seperti silaturahmi (*mu'allaq*). Lihat Muzhir al-Dîn al-Zaydânî al-Mazharî, *Al-Mafâtîḥ fî Syarḥ al-Mashâbih*, Nûr al-Dîn Thâlib (Kuawit: Dâr al-Nawâdir, 2012), 6:94–96; 'Imâd al-Dîn Abû al-Fidâ' Ismâ'il bin 'Umar bin Katsîr Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Muhammad Husain Syams al-Dîn (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 4:402–5.

⁷⁸Syaḥrûr membangun karakter dua arah *Masyi'ah* dari *tartîl* atas enam ayat; Q.S. al-Kahf/18: 29 "*faman syâ'a falyû min wa man syâ'a falyakfur*" iman dan kufur keduanya ada dalam *Masyi'ah*, keduanya mungkin terjadi; Q.S. al-An'âm/6: 88 kondisional; Q.S. al-Wâqî'ah/56: 70 "*law nasyâ'u ja'alnâhu ujâjan*" bisa terjadi bisa tidak; Q.S. al-An'âm/6: 149 "*law syâ'a lahadâkum ajma'in*" tapi tidak demikian yang terjadi; Q.S. al-Nahl/16: 93 "*law syâ'a Allāhu laja'alakum ummatan wâhidah*" tapi tidak demikian; Q.S. al-Insân/76: 29-30 "*mā yasyâ'ûna illâ an yasyâ'allâh*" kehendak manusia berada dalam kehendak Allah yang lebih luas namun tidak meniadakannya. Dari keenam ayat ini terlihat bahwa *Masyi'ah* selalu mengandung dua kemungkinan yang sama-sama nyata. Inilah yang membedakannya secara fundamental dari *Idzn* yang satu arah. Lihat Syaḥrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, 401–2.

⁷⁹Syaḥrûr, *Dirâsât Islâmiyyah Mu'âshirah fî al-Dawlah wa al-Mujtamâ'*, 217.

adalah domain *Masyî'ah* yang terbuka.⁸⁰ Doa meminta hujan bukan permintaan naif untuk mengubah hukum fisika, ia adalah interaksi nyata dengan kondisionalitas yang memang ada, dengan ruang yang memang belum tertutup. Di sinilah doa mendapat makna ontologis yang sejati dalam sistem Syahrûr, bukan ritual tanpa koneksi dengan realitas, melainkan tindakan yang sungguh-sungguh masuk ke dalam ruang *Masyîah* yang responsif.

⁸⁰Syahrûr menyatakan “Allah menetapkan sebelumnya hukum-hukum objektif seperti hukum pembentukan uap dan awan, namun tidak menetapkan berapa kuantitas air yang akan turun di setiap kilometer persegi permukaan bumi. Lihat Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur’ân: Qirâ’ah Mu’âshirah*, 405.