

BAB IV

ANALISIS EPISTEMOLOGI REINTERPRETASI MUHAMMAD SYAHRÛR ATAS Q.S. LUQMÂN AYAT 34

A. Reinterpretasi Syaḥrûr atas Q.S. Luqmân Ayat 34

Kerangka konseptual yang telah dibangun dalam sub-bab sebelumnya—*Lauh Mahfûzh* sebagai wadah hukum umum yang tetap, *Imâm Mubîn* sebagai arsip pilihan aktual yang terbuka, dan *Masyi'ah* sebagai mekanisme kondisional yang menjembatani keduanya—bukan dibangun sebagai sistem abstrak yang berdiri sendiri. Ia dibangun justru untuk membaca Q.S. Luqmân/31: 34 secara spesifik. Sebelum masuk ke reinterpretasi, Syaḥrûr meletakkan satu pernyataan pembuka yang menjadi tesis seluruh pembacaannya:

إن تأويل هذه الآية يؤكد بشكل قطعي وجازم أن الأعمال والأرزاق
والأعمار غير محددة سلفاً

“*Sesungguhnya takwil ayat ini menegaskan secara qath’î dan jâzim bahwa amal, rezeki, dan umur tidak ditentukan sebelumnya.*”¹

Syaḥrûr menyebut target kritiknya secara eksplisit sebagai *istibdâd aqâ’idî*, yaitu keyakinan bahwa amal, rezeki, dan umur manusia sudah tersimpan atasnya sejak azali, yang harus ditolak secara mendasar.² Akar dari keyakinan ini, menurut Syaḥrûr, adalah pencampuran antara ilmu

¹Syaḥrûr, 403.

²Syaḥrûr, *Dirâsât Islâmiyyah Mu’âshirah fî al-Dawlah wa al-Mujtamâ’*, 210.

Allah dan *irâdah* Allah. Menurutnnya umat Islam menempatkan apa yang seharusnya berada di bawah *irâdah* Allah ke dalam ‘ilm-Nya, sehingga Allah seolah hanya “mengetahui” tanpa “berkehendak”, dan manusia menjadi boneka yang menjalankan program yang sudah tertulis.³ Dari pencampuran kategoris inilah seluruh fatalisme lahir.

Tiga variabel yang Syahrûr sebut dalam tesis pembacaannya—umur, rezeki, dan amal—masing-masing memiliki implikasi yang konkret. Pertama, umur. Karena umur tidak *fixed* sejak azali melainkan beroperasi melalui kumpulan syarat-syarat objektif yang dinamis, tanggung jawab medis menjadi kewajiban teologis. Para dokter harus memahami bahwa umur tidak fixed dan menanggung tanggung jawab penuh terhadap pasien. Para pejabat di negara-negara Islam harus memahami hal yang sama dan bertanggung jawab atas kehidupan rakyatnya.⁴

Kedua, rezeki. Allah tidak menulis sejak azali bahwa Zaid kaya dan Amr miskin. Yang ada dalam ilmu Allah adalah kaya dan miskin sebagai dua kutub yang berlawanan, manusialah dengan *irâdah* bebasnya yang menjadikan yang kaya kaya dan yang miskin miskin, dalam batas hukum-hukum Allah.⁵ Dengan kata lain, kemiskinan bukan takdir ilahi yang harus diterima, tetapi ia adalah kondisi yang lahir dari pilihan-pilihan kolektif yang bisa dan harus diubah.

³Syahrûr, 216.

⁴Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur’ân: Qirâ’ah Mu’âshirah*, 412–13.

⁵Syahrûr, *Dirâsât Islâmiyyah Mu’âshirah fî al-Dawlah wa al-Mujtamâ’*, 210.

Ketiga, amal. Kebaikan dan keburukan keduanya ada dalam jangkauan *irâdah* manusia, tidak ada yang “diprogram” untuk satu arah saja. Allah mengabadikan ini dalam Q.S. al-Zalzalah/99: 7-8 dan Q.S. al-Syams/91: 7-8: potensi kebaikan dan keburukan diilhamkan kepada jiwa manusia sekaligus sebagai dua kemungkinan yang setara, dan amal sekecil apapun akan tercatat dan dibalas.⁶ Karena amal benar-benar bebas, pertanggungjawaban atasnya benar-benar bermakna.

Implikasi historis-politisnya Syahrûr tarik secara langsung. Sejak era Umayyah, keyakinan fatalistik ini digunakan untuk melegitimasi kekuasaan. Di mana kekuasaan Mu’awiyah atas Ali, perang Jamal dan Shiffin, penghujanan Ka’bah oleh Al-Hajjaj, semuanya diklaim sebagai “sudah dalam ilmu Allah sejak azali” sehingga tidak bisa diganggu gugat.⁷ Jebakan logisnya Syahrûr rumuskan, jika setiap kejadian sudah dalam ilmu Allah sebagai satu-satunya kemungkinan, maka tidak ada yang bisa memprotes kezaliman apapun, karena protes itu sendiri berarti menempatkan Allah dalam posisi “tidak tahu.” Dan dari sana, tidak ada ruang teologis untuk menolak penindasan, menuntut keadilan, atau meminta pertanggungjawaban kekuasaan.⁸

Solusi Syahrûr adalah kembali kepada pembedaan yang sudah ia bangun, bahwa *irâdah* Allah adalah bahwa ada jutaan kemungkinan dalam

⁶Syahrûr, 210.

⁷Syahrûr, 217.

⁸Syahrûr, 216.

perilaku manusia yang semuanya setara dalam ilmu-Nya, manusialah yang menentukan mana yang terealisasi, dan Allah mencatatnya di *Imâm Mubîn* serta memberikan balasan atasnya.⁹ Di sinilah letak keadilan ilahi yang mutlak dalam sistem Syahrûr, dan di sinilah pula relevansi seluruh pembacaannya atas Q.S. Luqmân/31: 34: apa yang tradisi tafsir baca sebagai “lima rahasia yang tersegel sejak azali” adalah dalam kerangkanya justru pembuktian ontologis bahwa kebebasan manusia nyata dan pertanggungjawaban bermakna.

Sebelum menguraikan pembacaan Syahrûr atas ayat ini, perlu dihadirkan terlebih dahulu lanskap penafsiran yang mendahuluinya, karena apa yang akan Syahrûr lakukan bukan sekadar menawarkan perspektif baru, melainkan membangun ulang fondasi dari mana ayat ini seharusnya dibaca. Allah Swt. berfirman:

إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ ۥ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي
نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ
خَبِيرٌ ۚ

*“Sesungguhnya Allah memiliki pengetahuan tentang hari Kiamat, menurunkan hujan, dan mengetahui apa yang ada dalam rahim. Tidak ada seorang pun yang dapat mengetahui (dengan pasti) apa yang akan dia kerjakan besok. (Begitu pula,) tidak ada seorang pun yang dapat mengetahui di bumi mana dia akan mati. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Teliti.” (Q.S. Luqmân/31: 34).*¹⁰

⁹Syahrûr, 217.

¹⁰“Qur’an Kemenag,” diakses 3 Juni 2026, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/31?from=34&to=34>.

Menurut Al-Thabarî, ayat ini turun berkenaan dengan seorang laki-laki yang datang kepada Nabi dengan tiga pertanyaan, “*inna imra’atî hublâ, fa-akhbarnî mâdzâ talid? wa bilâdunâ mahall jadbah, fa-akhbarnî matâ yanzilu al-ghayth? wa qad ‘alimtu matâ wulidtu, fa-akhbarnî matâ amût?*” (istrinya hamil, beritahu aku kapan Ia lahir? Negerinya dilanda kekeringan, kapan hujan turun? Dan ia (Allah) tahu kapan ia lahir, kapan ia mati? Atas tiga pertanyaan itulah Allah menurunkan Q.S. Luqmân/31: 34. Mujahid menegaskan bahwa kelima perkara ini adalah *mafâtîh al-ghaib* yang sama dengan Q.S. al-An’âm/6: 59 “*wa ‘indahû mafâtîh al-ghayb lâ ya’lamuhâ illâ huwa.*” Qatadah merumuskannya dengan cara yang paling ringkas dan paling berpengaruh dalam tradisi. kelima perkara ini adalah sesuatu yang Allah simpan sendiri “*ista’tsara Allâhu bihinna fa-lam yuthhli’ ‘alayhinna malakan muqarraban wa lâ nabiyyan mursalâ.*”¹¹

Ibn Katsîr meneruskan kerangka ini dengan menopangnya melalui rangkaian hadis yang panjang. Dari Ibn ‘Umar, “*mafâtîh al-ghayb khams lâ ya’lamuhunna illâ Allâh*”, kemudian Nabi membaca ayat ini.³ Dari Ibn Mas’ûd: Nabi diberi kunci segala sesuatu kecuali lima ini. Dari riwayat Jibril yang masyhur: ketika ditanya tentang Kiamat, Nabi menjawab bahwa yang ditanya tidak lebih tahu dari yang bertanya, lalu membaca ayat ini.¹² Bagi Ibn Katsîr, hadis-hadis ini menutup persoalan, bahwa kelima

¹¹Abû Ja’far Al-Thabarî Muhammad bin Jarîr, *Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta’wîl Ây al-Qur’ân* (Kairo: Dâr Hijr, 2001), 18:585–87.

¹²Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm*, 6:315.

perkara adalah gaib mutlak yang tidak bisa dimasuki oleh siapapun kecuali setelah Allah memberitahukannya.

Dalam *Mafâtîh Ghayb*, Al-Râzî justru mempertanyakan; mengapa hanya lima perkara ini yang disebut, padahal banyak hal lain yang juga hanya Allah ketahui? Jawabannya bukan soal “lebih gaib dari yang lain”, melainkan soal relevansi langsung dengan kebutuhan manusia. Allah seolah berkata kepada si penanya: “*fa-Allâhu mâ a'lamaka kasba ghadin ma'a anna laka fihi fawâ'id tubnâ 'alayhâ al-umûr min yawmika, wa lâ a'lamaka ayna tamûtu ma'a anna laka fihi aghrâdhan tuhayyi' umûraka bi-sabab dzâlik al-'ilm.*”¹³ Justru karena manusia membutuhkan pengetahuan itu, Allah menyembunyikannya agar manusia terus bergantung kepada-Nya, tidak lalai, dan tidak merasa aman dari kematian saat berada di luar kampung halamannya. Al-Râzî menutup dengan “*inna Allâha 'alîmun muthlaqan bi-kulli syay', wa laysa 'ilmuhu 'ilman bi-zhâhir al-asyâ' fahsab bal Khabîr 'ilmuhu wâshil ilâ bawâthin al-asyâ'.*”¹⁴

Penafsiran modern, di wakili oleh Al-Sya'râwî menghadirkan dimensi yang paling kaya dan paling naratif. Ia membuka dengan perluasan konsep yang tidak biasa; “*al-sâ'ah lâ ta'nî al-qiyâmah fahsab, innamâ li-kulli minnâ sâ'atuhu, li-annahu man mâta fa-qad qâmat qiyâmatuh*” (Kiamat bukan hanya peristiwa kosmis di ujung sejarah, melainkan juga kematian setiap individu. Allah menyembunyikan

¹³Ar-Râzî, *Mafâtîh Ghayb (Tafsîr Kabîr)*, 25:133.

¹⁴Ar-Râzî, 25:133–34.

waktunya agar manusia selalu waspada di setiap momen).¹⁵ Tentang hujan, Al-Sya'râwî mengakui kemajuan meteorologi dengan perhitungan kecepatan angin dan suhu, namun mengingatkan bahwa Allah memiliki *aqdar fî al-kawn* yang tidak masuk dalam kalkulasi manusia, sehingga kita sering dikagetkan oleh perubahan mendadak yang membalikkan semua perkiraan.¹⁶ Di sinilah Al-Sya'râwî mulai bergerak—meski sangat hati-hati—ke arah yang berbeda dari Ibn Katsîr, ia tidak menutup rapat pintu pengetahuan manusia, melainkan menunjukkan keterbatasannya.

Pergeseran paling jauh dalam tradisi datang dari dua tokoh terakhir ini. Tentang rahim, Al-Sya'râwî merespons langsung tantangan teknologi modern. Menurutnya dokter yang bisa mendeteksi jenis kelamin janin melalui USG bukan *'âlim al-ghayb* melainkan *mu'allam ghayb* yang diajarkan Allah melalui sarana ilmiah, bukan pengetahuan mandiri. Dan yang lebih penting, dokter menurutnya mengetahui setelah janin terbentuk dan jelas, sedangkan Allah mengetahui sebelum ibu mengandung, sebagaimana Ia memberitahu Zakariya tentang Yahya sebelum ibunya hamil.¹⁷ Tentang tempat kematian, Al-Sya'râwî mengangkat kasus Nabi yang memberitahu Anshar bahwa ia akan mati di Madinah, dan menyelesaikannya dengan perbedaan "*al-ardh minhâ 'âmm wa minhâ*

¹⁵Muḥammad Mutawalli Al-Sya'râwî, *Tafsîr al-Sya'râwî* (Kairo: Akhbâr al-Yawm, 1991), 19:11763–64.

¹⁶Al-Sya'râwî, 19:11767–68.

¹⁷Al-Sya'râwî, 19:11768–69. Al-Sya'râwî membedakan antara *'âlim al-ghayb* (mengetahui gaib secara mandiri) dan *mu'allam ghayb* (diajarkan Allah melalui sarana). Dokter mengetahui setelah janin terbentuk dan jelas, sedangkan Allah mengetahui sebelum ibu mengandung.

khâshsh—fa-ardhu al-Madînah sya’ ‘âmm... ammâ al-ardh al-khâssah mâ zâlat majhûlah lâ ya’lamuhâ ahadun.”¹⁸ Dengan kata lain, pengetahuan umum bisa dicapai, namun ketepatan spesifiknya tetap gaib.

Sementara, tafsir kontemporer, Quraish Shihab menafsirkan bahwa pengetahuan Allah tentang Kiamat disertai ‘*indahu* yang mengandung makna pengkhususan eksklusif, sedangkan pengetahuan-Nya tentang hujan dan rahim tidak disertai kata yang sama secara mutlak, “terasa ada perbedaan antara informasi ayat ini menyangkut pengetahuan-Nya tentang Kiamat, dengan pengetahuan-Nya tentang turunnya hujan serta apa yang di dalam rahim.”¹⁹ Dari perbedaan redaksi ini Shihab menyimpulkan bahwa hujan dan isi rahim bukanlah gaib yang sama sekali tidak bisa diketahui manusia. Manusia bisa mengetahuinya dalam kadar pengetahuan manusia melalui penelitian ilmiah. Ia juga memperluas makna *mâ fî al-arhâm* dengan menunjuk pada kata *mâ* yang mencakup segala sesuatu yang berkaitan dengan janin, yakni proses pertumbuhan, berat badan, usia, rezeki, masa kini dan masa depannya.²⁰ Namun Shihab tetap mempertahankan bahwa dua redaksi terakhir adalah batas yang tidak bisa dilampaui, “jangan hal-hal yang sulit dan di luar diri kamu, hal yang berkaitan dengan diri kamu, menyangkut masa depan kamu yang terdekat yakni besok, dan masa depan kamu yang terjauh yakni kematian,

¹⁸Al-Sya’râwî, 19:11770–71.

¹⁹M. Quraish Shihab, *Tafsir Al Mishbah: pesan, kesan dan keserasian Al-Qur’an*, IV (Jakarta: Lentera Hati, 2005), 11:164–65.

²⁰Shihab, 11:164.

menyangkut kedua hal tersebut pun kamu tidak mengetahuinya secara pasti dan rinci.”²¹

Di titik inilah peta penafsiran menjadi menarik untuk dibaca sebelum masuk ke Syahrûr. Al-Thabarî dan Ibn Katsîr menutup kelima perkara rapat-rapat sebagai gaib mutlak yang disokong riwayat dan hadis. Al-Râzî membuka pertanyaan tentang mengapa lima perkara ini khusus dipilih dan menemukan jawaban pedagogis-teologis. Al-Sya'râwî mulai menggeser pemahaman tentang rahim dan hujan—dokter bisa mengetahui, meteorologi bisa memprakirakan—namun tetap dalam batas *mu'allam ghayb*, bukan pengetahuan mandiri. Shihab melangkah paling jauh dengan argumen redaksional: '*indahu* yang eksklusif hanya untuk Kiamat—bukan untuk hujan dan rahim—mengisyaratkan bahwa keduanya bukan gaib mutlak yang sama sekali tertutup bagi manusia.

Namun yang tidak dilakukan satupun dari mereka adalah mempertanyakan struktur ontologis di balik kelima perkara itu. Mereka semua bergerak dalam satu kerangka yang sama, kelima perkara adalah *mafâtîh al-ghayb*, perbedaannya hanya soal seberapa rapat pintu itu tertutup. Tidak ada yang bertanya, apakah kelima perkara ini sebenarnya beroperasi di level yang sama? Apakah ada yang beroperasi sebagai hukum umum, ada yang kondisional, dan ada yang merupakan pilihan bebas yang belum ada sebelum diambil? Pertanyaan itulah yang Syahrûr

²¹Shihab, 11:165.

bawa, dan dari situlah seluruh pembacaannya bergerak melawan arus yang sudah mapan selama berabad-abad.

1. Redaksi Pertama: Hari Kiamat

Redaksi ayat “*inna Allâha ‘indahû ‘ilmu al-sâ’ah*” adalah yang paling langsung bersinggungan dengan konsep *Lauh Mahfûzh* dalam kerangka Syahrûr. Namun sebelum membacanya, Syahrûr meletakkan dua konsep yang akan menjadi kerangka seluruh pembacaannya atas ayat ini, “*al-wujûd al-mâddî al-mawdhû’î al-shârim*” (wujud material objektif yang ketat sebagai domain *Lauh Mahfûzh*) dan kebebasan bertindak manusia di dalam batas hukum-hukum tersebut sebagai domain *Imâm Mubîn*. Kesadaran (*wa’y*) manusia atas hukum-hukum *Lauh* justru memperluas kebebasannya, bukan mempersempitnya.²²

Dari kerangka inilah Syahrûr membuat pembedaan yang tidak ditemukan dalam tradisi tafsir sebelumnya, antara peristiwa-peristiwa Kiamat (*ahdâts al-sâ’ah*) dan waktu Kiamat (*tawqît al-sâ’ah*). Peristiwa-peristiwa Kiamat—apa yang akan terjadi pada alam semesta saat Kiamat berlangsung—memang diprogramkan Allah di *Lauh Mahfûzh* sebelumnya. Namun timing Kiamat tidak dimasukkan di *Lauh Mahfûzh*. Allah menahannya untuk diri-Nya sendiri.²³

Untuk menjelaskan bagaimana Allah menahan *timing* itu, Syahrûr menggunakan analogi yang sangat teknis, persenjataan dua negara

²²Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur’ân: Qirâ’ah Mu’âshirah*, 403.

²³Syahrûr, 404.

adidaya. Semua yang ada pada rudal sudah diprogram, arah, kekuatan, mekanisme, titik tujuan. Namun ada satu hal yang tidak diprogram, yaitu kapan rudal diluncurkan. Itu bergantung pada dua kemungkinan (*ihtimâlân*) yang dipegang pimpinan tertinggi kedua negara: pertama, *hurriyyah zhurfiyyah*, bertindak sesuai kondisi politik dan respons pihak lain; kedua, menetapkan waktu peluncuran secara eksklusif di sisinya dan mengungkapkannya tiba-tiba.²⁴ Syahrûr menyatakan Allah melakukan hal yang sama dengan Kiamat, seluruh programnya tersimpan di *Lauh*, namun timingnya Allah tahan dengan dua kemungkinan yang sama.

Dari analogi ini Syahrûr menautkan pembacaannya pada beberapa ayat. Q.S. al-A'râf/7: 187 muncul dua kali, "*lâ tujallîhâ li-waqtihâ illâ huwa*" (tidak ada yang bisa menyingkap waktunya kecuali Allah; dan "*lâ ta'tikum illâ baghtah*" (ia hanya datang secara tiba-tiba). Q.S. Thâhâ/20: 15 "*inna al-sâ'ah âtiyah akâdu ukhfîhâ*", di sini Syahrûr membaca *akâdu ukhfîhâ* bukan sebagai "hampir Aku sembunyikan" melainkan "hampir Aku tampilkan" (*akâdu uzhhiruhâ*): Allah sudah mendekati pengungkapannya melalui *asyrâth al-sâ'ah* di Q.S. Muhammad/47: 18 "*fa-qad jâ'a asyrâthuhâ*". Tanda-tanda Kiamat sudah datang, namun timingnya tetap tidak bisa dipastikan.²⁵

²⁴Syahrûr, 403–4.

²⁵Syahrûr, 404–5.

Yang paling menarik adalah cara Syahrûr membandingkan “*‘indahu ‘ilmu al-sâ’ah*” dengan Q.S. al-Ra’d/13: 39 “*wa ‘indahu ummu al-kitâb*”. Keduanya menggunakan *‘indahu*, menunjuk sesuatu yang kondisional dan tidak *pre-determined*, “*amr zhurfî qâbil lil-tabdîl wa ghayru muhaddad salfan.*” Dari perbandingan ini Syahrûr menegaskan bahwa timing Kiamat bukanlah ketetapan yang sudah tertulis, melainkan sesuatu yang Allah pegang secara kondisional, responsif atau tiba-tiba. Ia juga mengutip Q.S. al-Rûm/30: 56 yang menyebut “*fî kitâbillâh*”, bukan “*fî al-qur`ân*” atau “*fî al-lauh al-mahfûzh*” sebagai bukti bahwa yang dimaksud adalah *Umm al-Kitâb* yang kondisional, bukan *Lauh* yang *fixed*.²⁶

Dari seluruh pembacaan ini, Syahrûr berargumen, seandainya waktu Kiamat tersimpan di *Lauh Mahfûzh* atau *Imâm Mubîn*, para ilmuwan di masa depan bisa menetapkannya dengan presisi sampai level detik, namun menurutnya, “*wa lâkin lahâ laysat kadzâlik.*”²⁷ Argumen ini perlu dicatat secara kritis, ia bertumpu pada asumsi bahwa segala yang tersimpan di *Lauh* pasti bisa dipelajari dan diprediksi sains. Asumsi ini konsisten dengan seluruh sistem Syahrûr, namun sekaligus menjadi salah satu titik yang paling terbuka untuk dipersoalkan, apakah benar bahwa semua yang ada di *Lauh Mahfûzh* pasti dapat diprediksi secara presisi?

²⁶Syahrûr, 405.

²⁷Syahrûr, 405.

2. Redaksi Kedua: Allah Menurunkan Hujan

Redaksi ayat “*wa yunazzilu al-ghayth*” adalah yang paling langsung memperlihatkan kelindan antara *Lauh Mahfûzh* dan *Masyi’ah* dalam sistem Syahrûr. Dan di sinilah untuk pertama kalinya dalam pembacaan ayat ini, konsep kebebasan bertindak manusia (*hurriyyat al-tasharruf*) mendapat wujud konkretnya.

Syahrûr menetapkan perbedaan yang sama seperti redaksi pertama. Menurutnya, hukum pembentukan uap, awan, dan hujan tersimpan di *Lauh Mahfûzh* sebagai *Qadar* yang tidak berubah. Namun Allah tidak menetapkan sebelumnya berapa kuantitas air yang akan turun di setiap kilometer persegi permukaan bumi. Seandainya ditetapkan, para ilmuwan di masa depan bisa menghitung curah hujan di wilayah manapun walau seribu tahun ke depan.²⁸ Argumen ini konsisten dengan pola redaksi pertama bahwa, apa yang tersimpan di *Lauh Mahfûzh* adalah hukum umum yang dapat dipelajari, bukan realisasi spesifik yang menutup ruang bagi pilihan dan kondisi.

Dari premis ini Syahrûr menarik dua konsekuensi yang saling terkait. *Pertama*, konsekuensi saintifik, karena realisasi hujan tidak pre-determined di *Lauh*, manusia bisa masuk ke proses ini, “*fa-inna al-insân yastathî’u an yuqallid tasyakkîl al-ghuyûm min khilâl qânûn al-tabakhkhur wa yastathî’u an yasûqa hâdzihi al-ghuyûm fî al-mustaqbal*”

²⁸Syahrûr, 405.

wa law juz'iyān li-tanzīl al-mathar fī mintaqah mā li-annahā ghayru muhaddadah salfan fī al-lauh al-mahfūz.”²⁹ Apa yang kita kenal sebagai *cloud seeding* bukan “melawan takdir” dalam kerangka ini, melainkan konsekuensi logis dari sifat terbuka (*maftūhah*) domain realisasi hujan. Manusia bisa masuk justru karena ruang itu memang belum tertutup.

Kedua, konsekuensi teologis, dari sinilah salat meminta hujan (*istisqâ'*) mendapat makna ontologisnya yang nyata. Syahrûr menyatakan secara tegas “*law kânat kammiyyât al-amthâr allatī satahthulu fī kulli mintaqah ilâ an taqûma al-sâ'ah muhaddadah salfan wa mubarmajah musbaqan la-ashbaha al-dua'â' lillâhi bi-tanzīl al-ghayth dharban min dhurûb al-'abath*” (seandainya kuantitas hujan sudah pre-determined hingga hari Kiamat, doa meminta hujan menjadi sia-sia).³⁰ Doa bermakna justru karena domain ini beroperasi melalui *Masyî'ah* yang terbuka dan responsif. Allah bisa merespons kondisi dan permohonan, manusia bisa bertindak melalui teknologi, keduanya bergerak di dalam ruang yang *Lauh* biarkan terbuka.

Redaksi ini juga berkaitan dengan rezeki dalam dimensi universalnya. Q.S. al-Dzâriyât/51: 22 “*wa fī al-samâ' rizqukum wa mâ tû'adûn*” menunjukkan bahwa ketersediaan sumber kehidupan bagi

²⁹Syahrûr, 405.

³⁰Syahrûr, 405.

seluruh makhluk adalah hukum umum yang tersimpan di *Lauh*.³¹ Namun rezeki dalam dimensi ini berbeda dari rezeki individual yang akan muncul di redaksi keempat, yang pertama adalah *Qadar* yang tidak berubah, yang kedua beroperasi melalui *Masyî'ah* yang kondisional.

Yang menarik untuk dicatat secara analitis, Syaḥrūr menggunakan satu redaksi tentang hujan untuk membangun tiga argumen sekaligus, pertama; hukum fisika di *Lauh*, teknologi manusia sebagai *hurriyyat al-tasharruf*, dan doa sebagai interaksi dengan *Masyî'ah*. Ini menunjukkan bagaimana sistemnya dirancang untuk mengintegrasikan sains, teknologi, dan teologi dalam satu kerangka yang koheren. Namun sekaligus memperlihatkan bahwa pembacaannya atas teks Al-Qur'an sangat ditentukan oleh kerangka yang sudah ia bangun sebelum membuka ayat.

3. Redaksi Ketiga: Isi Rahim

Redaksi ayat, “*wa ya'lamu mâ fî al-arḥâm*” adalah yang paling banyak mengalami pergeseran makna dalam sejarah tafsir, dan terlihat reinterpretasi Syaḥrūr di sini paling tajam. Qatadah membacanya sebagai pengetahuan Allah tentang jenis kelamin, warna kulit, dan kondisi janin.³² Shihab memperluasnya dengan mencakup seluruh

³¹Syaḥrūr, *Dirâsât Islâmiyyah Mu'âshirah fî al-Dawlah wa al-Mujtamâ'*, 416.

³²Al-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ây al-Qur'ân*, 18:585.

perincian nasib janin.³³ Syahrûr menggeser seluruh arah pembacaan ini dari akarnya, bukan dengan mempersempit atau memperluas apa yang diketahui, melainkan dengan mempersoalkan apa yang sebenarnya diprogramkan di *Lauh Mahfûzh*.

Yang diprogramkan Allah di *Lauh*—menurut Syahrûr—adalah hukum-hukumnya, bukan individu-individunya, “*al-mubarmaj huwa qawânîn al-hayâh wa al-mawt wa al-wirâthah wa al-janîn al-basyarî*.”³⁴ Lebih spesifik, Allah memprogram hukum pasangan (*qânûn al-zawjiyyah*), pembuahan (*al-liqâh*), dan hukum genetika serta pewarisan, sehingga ketika sperma membuahi sel telur, kehamilan terjadi dan janin terbentuk dalam batas hukum-hukum itu yang ketat. Yang tidak diprogramkan di *Lauh* adalah siapa yang akan menikahi siapa, “*lam yubarmij fî al-lauh al-mahfûzh salfan man sayatazawwaju man*.” Karena itu ungkapan “si Fulanah adalah jodoh si Fulan sejak azali” tidak memiliki landasan dalam kerangka ini, bahkan Syahrûr menegaskan bahwa manusia tidak diprogramkan di *Lauh* sama sekali sebagai individu, “*wa nahnu al-basyar ghayru mubarmajîn salfan fî al-lauh al-mahfûzh*.”³⁵

Penanda krusial dalam pembacaan Syahrûr adalah pemilihan diksi Al-Qur'an sendiri di Q.S. al-Syûrâ/42: 49-50, “*yahabu li-man yasyâ'u*

³³Shihab, *Tafsir Al Mishbah: pesan, kesan dan keserasian Al-Qur'an*, 11:164.

³⁴Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, 405–6.

³⁵Syahrûr, 406.

inâtsan wa yahabu li-man yasyâ'u al-dzukûr... wa yaj'alu man yasyâ'u 'aqîmâ." Allah menghibahkan anak perempuan, laki-laki, atau menjadikan seseorang mandul kepada siapa Ia kehendaki (*yasyâ'*), dan Syahrûr menggarisbawahi ini dengan tegas, "*lâhizh hunâ qawlahu yasyâ', wa lam yaqul ya'dzin.*"³⁶ Dalam kerangkanya, *yasyâ'* adalah penanda domain *Masyî'ah* yang kondisional dan dua arah. Di mana Allah menghendaki secara responsif; sedangkan *ya'dzin* adalah penanda *Idzn* yang satu arah dan mekanistik. Pemilihan *yasyâ'* bukan *ya'dzin* mengisyaratkan bahwa domain keturunan bukan domain kausalitas mekanistik yang tertutup, melainkan domain yang responsif terhadap kondisi dan permohonan.

Dari sinilah doa memohon keturunan mendapat makna ontologisnya, sebagaimana Ibrahim berdoa "*al-hamdu lillâhi alladzi wahaba lî 'alâ al-kibari Ismâ'il wa Ishâq*" (Q.S. Ibrâhîm/14: 39). Doa Ibrahim bermakna justru karena domain ini memang terbuka dan responsif melalui *Masyî'ah*.³⁷

Struktur dua sirkuit ini—*Qadar* yang tetap dan tertutup berhadapan dengan *Masyî'ah* yang terbuka dan kondisional—akan menjadi dasar argumen pada sub bab berikutnya, bahwa posisi Syahrûr condong ke model *dialogue* Barbour, di mana sains berperan sebagai mitra yang

³⁶Syahrûr, 406.

³⁷Syahrûr, 406.

memperluas horizon pemahaman atas *boundary questions* tanpa menggusur otoritas teologis wahyu itu sendiri.³⁸

Implikasi medisnya Syahrûr tarik secara eksplisit dari dua sisi. *Pertama*, karena jenis kelamin janin tidak pre-determined di *Lauh*, kedokteran bisa mendeteksi dan mengarahkan jenis kelamin janin. *Kedua*—dan ini yang membatasi—kedokteran tidak bisa menciptakan janin tanpa pembuahan sperma dan sel telur, “*laysa bi-istatâ’at al-thibb khalq janîn bi-dûn liqâh hayawân manawî ma’a buwaydhah*.”³⁹ Hukum pembuahan adalah *Qadar* di *Lauh* yang tidak bisa dilewati. Batas yang membedakan antara apa yang terbuka bagi *hurriyyat al-tasharruf* manusia dan apa yang tersegel sebagai hukum wujud yang tak berubah.

Yang perlu dicatat, seluruh pembacaan Syahrûr di redaksi ini bertumpu sepenuhnya pada pembedaan *Masyî’ah-Idzn* yang ia bangun di sub B BAB III. Tanpa kerangka itu, argumen tentang *yasyâ’* versus *ya’dzin* tidak bisa berdiri. Ini sekali lagi menunjukkan bahwa pembacaan Syahrûr atas teks sangat ditentukan oleh sistem yang ia bawa sebelum membuka ayat.

4. Redaksi Keempat: Amal Hari Esok

Redaksi ayat “*wa mâ tadrî nafsun mâdzâ taksibu ghadan*” adalah yang paling menentukan dalam argumen kebebasan manusia Syahrûr.

³⁸Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, 90.

³⁹Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur’ân: Qirâ’ah Mu’âshirah*, 406.

Di sini ia tidak sekadar berbicara tentang keterbatasan pengetahuan manusia, ia membuat klaim yang jauh lebih mendasar.

Syahrûr menegaskan secara *qath'î*: “*anna ikhtiyâr al-insân li-a'mâlihi ghayru muhaddad salfan fî al-lauh al-mahfûzh.*”⁴⁰

Argumentasinya mengikuti pola yang konsisten dengan redaksi sebelumnya. Seandainya amal manusia ditentukan di *Lauh* sejak azali, ilmu pengetahuan di masa depan bisa mengetahui apa yang akan dilakukan setiap manusia besok.⁴¹ Dan itu menurutnya, mustahil. Yang penting dicatat, Syahrûr tidak membaca redaksi ini sebagai pernyataan tentang keterbatasan pengetahuan manusia, ia membacanya sebagai pernyataan tentang kondisi amal itu sendiri. Amal besok bukan sekadar tidak diketahui, ia memang belum ada. Belum tersimpan di *Lauh* sebagai *Qadar*, belum terekam di *Imâm Mubîn* karena belum terjadi. Dan justru karena belum ada itulah manusia benar-benar bebas memilihnya dan benar-benar bertanggung jawab atasnya.

Di redaksi ini pula Syahrûr memasukkan rezeki individual, dan ini perlu dibaca sebagai pergeseran yang disengaja dari redaksi kedua. Di redaksi kedua, rezeki dibahas dalam dimensi universalnya. Di mana ketersediaan sumber kehidupan bagi seluruh makhluk sebagai hukum umum di *Lauh*. Di redaksi keempat, Syahrûr memisahkan rezeki

⁴⁰Syahrûr, 406.

⁴¹Syahrûr, 407.

individual dari rezeki universal itu.⁴² Allah menurutnya, mengintervensi rezeki individual secara kondisional melalui *Masyî'ah*, bukan melalui ketetapan yang sudah tersimpan sejak azali. Dengan kata lain, rezeki seseorang besok memiliki status yang sama dengan amalnya besok, yakni belum ada, terbuka sepenuhnya terhadap kondisi dan pilihan yang akan diambil.

Dari pembedaan dua level rezeki ini—universal di *Lauh* dan individual melalui *Masyî'ah*—kerangka *Lauh-Imâm Mubîn* bekerja secara konsisten, hukum umum di *Lauh*, realisasi individual di *Imâm Mubîn* setelah *Masyî'ah* bekerja dan pilihan diambil. *Imâm Mubîn* merekam pilihan setelah ia diambil, bukan sebelumnya. Dan karena pilihan itu sungguh-sungguh bebas, pertanggungjawaban atasnya sungguh-sungguh bermakna.

Implikasi sosialnya Syahrûr tidak biarkan implisit. Jika rezeki individual tidak tersimpan sejak azali, kemiskinan bukan takdir yang harus diterima, ia adalah kondisi yang lahir dari pilihan-pilihan kolektif yang bisa dan harus diubah. Jika amal tidak ditentukan sejak azali, tidak ada alasan teologis untuk berpasrah di hadapan kezaliman.⁴³

5. Redaksi Kelima: Tempat Kematian

Redaksi ayat “*wa mâ tadrî nafsun bi-ayyi ardhin tamût.*” Syahrûr baca sebagai *mujmal* atas seluruh argumennya tentang umur yang tidak

⁴²Syahrûr, 407.

⁴³Syahrûr, *Dirâsât Islâmiyyah Mu'âshirah fî al-Dawlah wa al-Mujtamâ'*, 216–17.

pre-determined. Sebelum masuk ke argumen itu, ia membangun satu pembedaan konseptual yang menjadi kunci, yakni dua jenis *kitâb* (baca: akumulasi syarat-syarat objektif) yang berbeda domain namun keduanya muncul dalam Al-Qur'an.

Syahrûr membandingkan dua ayat yang keduanya menggunakan kata *kitâb* namun dari level yang berbeda. Q.S. Âli 'Imrân/3: 145 “*wa mâ kâna li-nafsin an tamûta illâ bi-idznîl lâh kitâban mu'ajjalâ*” adalah dari dimensi Al-Qur'an/*Qadar*, yaitu *kitâb al-mawt* adalah kumpulan syarat-syarat objektif yang menuju kematian, dan kematian *mu'ajjal* (ditangguhkan sampai syarat-syarat itu berkumpul). Q.S. al-Nisâ'/4: 103 “*inna al-shalâta kânat 'alâ al-mu'minîna kitâban mawqûâtâ*” adalah dari dimensi *Umm al-Kitâb/Qadhâ'*, yaitu perintah yang membutuhkan kesadaran dan pilihan manusia untuk dilaksanakan. “*Fa-kitâb al-shalâh min umm al-kitâb wa kitâb al-mawt min al-qur'ân fa-al-awwal kitâb qadhâ' wa al-tsânî kitâb qadar.*”⁴⁴ Perbedaannya ontologis, *kitâb al-mawt* bekerja terlepas dari apakah manusia mengetahuinya atau menerimanya, seperti hukum fisika; *kitâb al-shalâh* hanya berlaku jika manusia mengetahuinya dan memilih melaksanakannya (*amr*).

Dari pembedaan ini, Q.S. Fâthir/35: 11 menjadi jelas, “*wa mâ yu'ammuru min mu'ammurin wa lâ yunqashu min 'umrihi illâ fî kitâb.*” Penambahan dan pengurangan umur terjadi dalam *kitâb*, yakni dalam

⁴⁴Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, 411–12.

kumpulan syarat-syarat objektif yang dinamis, bukan dalam *Lauh* yang *fixed*.⁴⁵ Jika umur sudah *fixed* di *Lauh*, penambahan dan pengurangan mustahil secara logis. Syahrûr juga mengkritik penafsiran klasik yang membaca “*yunqashu min ‘umrihi*” sebagai merujuk pada orang lain, ia menyebut ini “*makhraj sâdzij*” (jalan keluar yang naif) yang lahir dari pra-konsepsi tentang umur yang *fixed*. Q.S. al-Ra’d/13: 38 “*li-kulli ajalín kitâb*” Syahrûr pakai dengan argumen setiap kematian didahului oleh *kitâb*-nya, yakni kumpulan syarat-syarat objektif yang secara tak terelakkan mengarah ke sana.⁴⁶

Syahrûr memperkuat argumennya dengan dua dalil yang menarik secara tafsir. *Pertama*, Q.S. al-Anfâl/8: 17 tentang perang Badar “*fa-lam taqtulûhum wa lâkinna Allâha qatalahum.*” Jika umur para korban sudah *pre-determined* di *Lauh*, pernyataan “Allah yang membunuh mereka” kehilangan maknanya, mereka hanya menjalani program yang sudah berjalan.⁴⁷ *Kedua*, Q.S. Yûnus/10: 98 tentang kaum Yunus, yakni azab ditangguhkan ketika mereka beriman. Respons manusia (iman dan perubahan perilaku) bisa menggeser kondisi-kondisi objektif yang mengarah ke kehancuran, sebagai bukti bahwa umur responsif terhadap tindakan manusia dan beroperasi melalui *Masyî’ah* yang kondisional.⁴⁸

⁴⁵Syahrûr, 413.

⁴⁶Syahrûr, 412.

⁴⁷Syahrûr, 408.

⁴⁸Syahrûr, 413.

Kemudian—dengan cara yang tidak biasa dalam sebuah karya akademis—Syahrûr melakukan reinterpretasi atas hadis Nabi tentang pencatatan malaikat yang selama ini menjadi sandaran utama tradisi untuk mendukung *pre-determination*. Hadis yang diriwayatkan Muslim menyebutkan bahwa ketika janin sudah 120 hari, malaikat diperintahkan mencatat empat hal; rezekinya, ajalnya, amalnya, dan apakah ia *syaqî* atau *sa'îd*. Tradisi klasik membaca ini sebagai pencatatan sebelum lahir. Syahrûr membaliknya, “*wa qad akhtha’a katsîrun min al-nâs hâdzâ al-hadîts fahman mu’âkisan tammân haitsu zhannu anna al-janîn fî bathn ummihi yuktabu ‘alayhi salfan ‘umruhu wa rizquhu wa ‘amaluhu wa syaqiyyun aw sa’îdun.*”⁴⁹

Pencatatan itu bukan *pre-writing* melainkan pencatatan yang dimulai sejak lahir dan terus berlangsung, amal manusia adalah aslinya, malaikat hanya mengambil salinannya. Syahrûr menyandarkan ini pada *tartîl* atas lima ayat yang semuanya menunjukkan pencatatan pasca-kejadian: Q.S. al-Jâtsiyah/45: 29 “*innâ kunnâ nastansikhû mâ kuntum ta’malûn*” (*nastansikh* hanya dari asli—aslinya adalah amal saat dilakukan); Q.S. al-Infithâr/82: 11-12 “*ya’lamûna mâ taf’alûn*” (apa yang sedang dilakukan); Q.S. al-Anbiyâ’/21: 94 “*wa innâ lahu kâtibûn*” (sedang ditulis); Q.S. Yûnus/10: 21 “*inna rusulunâ yaktubûna mâ tamkurûn*”; Q.S. Maryam/19: 79 “*sa-naktub mâ yaqûl.*”⁵⁰

⁴⁹Syahrûr, 414.

⁵⁰Syahrûr, 414–16.

Dari reinterpretasi hadis ini implikasi hukum dan etis mengalir secara langsung. Karena umur tidak *fixed*, hukuman *qishash* bagi pembunuh menurutnya bermakna. Di mana pembunuh telah mengurangi umur korban sehingga umurnya sendiri dikurangi sebagai balasan, jika umur sudah *pre-determined* di *Lauh*, tidak ada yang “dikurangi” dan *qishash* kehilangan pijaknya. Karena umur tidak *fixed*, mati syahid mendapat derajat tinggi karena ia menyumbangkan apa yang paling berharga secara sukarela. Dan karena umur tidak *fixed*, bunuh diri dilarang (Q.S. al-Nisâ’/4: 29), karena itu berarti mengurangi umur sendiri tanpa hak.⁵¹

Syahrûr menutup seluruh pembacaannya dengan doa personal:

ولذا، فإنني أقول وأدعو لنفسي وللقارئ بأن يطيل الله أعمارنا ويحسن أعمالنا وأن يتدخل تدخلاً شرطياً فيستجيب

“Oleh karena itu, sesungguhnya aku berkata dan berdoa untuk diriku sendiri serta untuk pembaca, agar Allah memanjangkan umur kita, memperbaiki amal perbuatan kita, dan agar Dia melakukan intervensi secara kondisional (bersyarat), lalu mengabulkan doa tersebut”⁵²

Doa penutup ini bukan sekadar konvensi kesalehan. Ia adalah konsekuensi internal dari sistem yang Syahrûr bangun. Jika *Masyî’ah* kondisional dan responsif, jika umur dan amal tidak *pre-determined*, maka doa benar-benar bermakna secara ontologis. Syahrûr mempraktikkannya langsung. Dan dari sudut analisis, doa personal ini

⁵¹Syahrûr, 413.

⁵²Syahrûr, 407.

juga memperlihatkan bahwa Syahrûr—sebagai pembaca—tidak sepenuhnya melepaskan diri dari tradisi keagamaan yang ia kritik. Ia membangun sistem yang menolak fatalism, namun tetap berdoa memohon panjang umur dan baik amal. Ini menunjukkan bahwa proyeknya bukan sekadar proyek akademis, melainkan juga proyek keagamaan yang personal dan eksistensial.

B. Posisi Reinterpretasi Syahrûr dalam Tipologi Relasi Wahyu dan Sains

Berdasarkan tipologi Barbour yang telah diuraikan dalam Bab II, pemetaan posisi reinterpretasi Syahrûr atas Q.S. Luqmân/31: 34 dapat dilakukan dari dua arah yang saling menopang; pertama, dari fondasi ontologis yang ia bangun sebagai kerangka pembacaan; dan kedua, dari cara ia memosisikan sains sebagai instrumen takwil atas ayat-ayat *kauniyyah* yang ia gunakan dalam membaca Q.S. Luqmân/31: 34 sendiri secara langsung mencerminkan posisi itu.

1. Bukan *Conflict*, Bukan *Independence*

Model *conflict* menempatkan sains dan teologi sebagai dua otoritas kebenaran yang saling meniadakan.⁵³ Model ini tidak menggambarkan Syahrûr. Fondasi epistemologis seluruh proyeknya bertumpu pada keyakinan bahwa tidak ada pertentangan hakiki antara wahyu dan kebenaran ilmiah, karena Allah adalah *al-Haqq* itu sendiri, dan *Kalimatullâh* didefinisikan sebagai “*’aynu al-wujûd wa nawâmîsuhu al-*

⁵³Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, 78–79.

‘*âmmah*’ (wujud objektif beserta hukum-hukumnya).⁵⁴ Wahyu dan alam semesta, dalam kerangka ini, adalah dua cara membaca objek yang sama dari sisi yang berbeda.

Model *independence* pun tidak tepat. Model ini memisahkan domain sains dan agama secara total melalui prinsip otonomi bahasa dan metode.⁵⁵ Syahrûr bergerak ke arah yang berlawanan. Al-Qur`an dalam terminologinya, khususnya bagian *Nubuwwah* yang berisi ayat-ayat *mutasyâbihât* tentang realitas alam, tersimpan di *Lauh Mahfûzh*, dan alam semesta adalah dua cara membaca satu kitab dari sumber yang sama, karena keduanya bersumber dari *Kalimatullâh*.⁵⁶ Pemisahan domain baginya bukan solusi epistemologis, melainkan akar dari keterbelakangan intelektual umat.⁵⁷

2. Antara *Dialogue* dan *Integration*

Posisi Syahrûr bergerak di wilayah antara *dialogue* dan *integration* dalam tipologi Barbour, dengan titik berat yang perlu ditetapkan secara cermat.

Barbour mendefinisikan model *dialogue* sebagai perjumpaan konseptual antara sains dan teologi melalui *boundary questions*, yakni pertanyaan-pertanyaan batas yang sains sendiri tidak dapat menjawab.⁵⁸

⁵⁴Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur`ân: Qirâ`ah Mu`âshirah*, 72.

⁵⁵Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, 84–85.

⁵⁶Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur`ân: Qirâ`ah Mu`âshirah*, 73–74.

⁵⁷Syahrûr, 359.

⁵⁸Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, 90.

Dalam pembacaan Syahrûr atas redaksi kedua dan ketiga, pola yang selaras dengan model ini tampak jelas. Ia menegaskan bahwa Allah menetapkan hukum pembentukan uap, awan, dan hujan di di *Lauh Mahfûzh* sebagai *Qadar* yang tidak berubah; namun tidak menetapkan berapa liter hujan yang akan turun di setiap kilometer persegi permukaan bumi, seandainya ditetapkan, para ilmuwan di masa depan bisa menghitung curah hujan di wilayah manapun seribu tahun ke depan.⁵⁹ Realisasi partikular beroperasi melalui *Masyî'ah* yang kondisional dan dua arah, yaitu *hurriyyah zhurfiyyah* (bertindak sesuai kondisi) atau dengan kemunculan mendadak (*bughtat*).⁶⁰ Di domain inilah doa dan tindakan manusia sungguh-sungguh bermain, doa meminta hujan bermakna justru karena domain ini memang terbuka, dan manusia bisa masuk ke proses hujan melalui teknologi *cloud seeding* justru karena ruang itu belum tertutup.⁶¹ Dari sini, sains menjadi mitra dialogis yang memperluas horizon pemahaman atas ayat *kauniyyah* tanpa menggusur dimensi teologis *Masyî'ah*.

Namun Syahrûr juga bergerak ke wilayah *integration*, khususnya varian *theology of nature* dalam tipologi Barbour. Berbeda dari *natural theology* yang menyimpulkan keberadaan Tuhan dari bukti alam, *theology of nature* merumuskan ulang doktrin-doktrin teologis yang

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

⁶⁰Syahrûr, 404.

⁶¹Syahrûr, 405.

sudah ada dalam terang temuan ilmiah.⁶² Inilah yang Syahrûr lakukan, *Lauh Mahfûzh* dirumuskan ulang sebagai kumpulan hukum-hukum alam yang umum, keras, dan pasti,⁶³ *Imâm Mubîn* sebagai arsip kejadian pasca-terjadi yang dianalogikan dengan RAM komputer,⁶⁴ *Qadar* sebagai wujud objektif material yang dapat dipelajari sains berbeda dari *Qadhâ'* sebagai perintah yang mensyaratkan pilihan manusia,⁶⁵ dan *Masyî'ah* sebagai mekanisme kondisional dua arah (*syarhiyyah*) di mana Allah melakukan intervensi situasional (*dakhlalan syarhiyyan*) sementara manusia bertindak berdasarkan pengetahuannya atas hukum-hukum alam.⁶⁶ Konsep-konsep teologis ini tidak dibuang, melainkan dirumuskan ulang dalam bahasa konseptual yang berakar dari ilmu pengetahuan modern.

Kecenderungan integratif ini paling terlihat dalam dua hal. Pertama, dalam takwil *hissî* yang Syahrûr targetkan sebagai puncak dari seluruh aktivitas pembacaannya. Di mana titik temu sempurna antara persepsi indrawi manusia atas alam dan kandungan Al-Qur'an. Baginya, Newton,

⁶²Perlu ditegaskan pula bahwa posisi Syahrûr sama sekali tidak bergerak ke arah *natural theology*, varian pertama model integrasi yang telah diuraikan dalam Bab II. Varian ini bertolak dari bawah ke atas, dari temuan-temuan sains menuju penyimpulan eksistensi Tuhan. Arah gerak semacam ini tidak ditemukan dalam epistemologi Syahrûr. Bagi Syahrûr, eksistensi dan otoritas Allah sebagai *al-Haqq* adalah aksioma yang mendahului dan menopang seluruh proyek takwilnya, bukan kesimpulan yang hendak dibuktikan lewat data ilmiah. Sains dalam sistemnya senantiasa berfungsi sebagai instrumen pembacaan atas apa yang sudah *given* secara teologis, bukan sebagai jalan pembuktian menuju *given* itu sendiri. Dengan demikian, eliminasi varian *natural theology* dari pemetaan posisi Syahrûr bersifat prinsipil dan disengaja, bukan sekadar terlewat dari jangkauan analisis. Lihat Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, 100.

⁶³Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, 74.

⁶⁴Syahrûr, *Dirâsât Islâmiyyah Mu'âshirah fî al-Dawlah wa al-Mujtamâ'*, 214.

⁶⁵Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, 343–44.

⁶⁶Syahrûr, 402, 406–7.

Darwin, dan Einstein ia sebut sebagai orang-orang yang tanpa sadar melakukan takwil.⁶⁷ Kedua, dalam *cross-over* metodologis yang Christmann catat sebagai karakteristik paling mencolok dari *Al-Kitâb*. Syahrûr mengawinkan teologi Sunni dengan evolusionisme, Marxisme dengan monoteisme, fisika kuantum dengan linguistik abad pertengahan, tanpa terlihat terganggu oleh ketegangan antardisiplin yang ia persilangkan.⁶⁸

3. Batas yang Perlu Ditegaskan

Yang perlu dicermati adalah bahwa Syahrûr tidak sekadar tergelincir ke arah *systematic synthesis* tanpa disadari. Dalam *Nahwa Ushûl Jadidah li al-Fiqh al-Islâmî: Fiqh al-Mar'ah*, ia secara eksplisit menggunakan trilogi filosofis *kaynuna* (wujud yang ada), *sayrurrah* (proses berjalannya), dan *shayrurrah* (hasil dari proses itu), serta hukum dialektika yang ia nyatakan terang-terangan sebagai “hukum eksistensi objektif”, bukan sekadar hukum akal.⁶⁹ Ini adalah pilihan filosofis yang disengaja, bukan kecenderungan yang tidak disadari. Namun ada satu batas yang membuat sistemnya tidak jatuh sepenuhnya ke dalam *systematic synthesis*. Dalam model Whitehead yang Barbour jadikan acuan, otoritas teks wahyu ikut lebur ke dalam arsitektur metafisika, tidak

⁶⁷Christmann, “The Form Is Permanent, but the Content Moves,” 167.

⁶⁸Christmann, “73 Proofs of Dilettantism,” 24.

⁶⁹Ia menyatakan: “*lâ wujûda bilâ tathawwur, wa lâ tathawwur bilâ wujûd*” (tidak ada wujud tanpa evolusi, tidak ada evolusi tanpa wujud), dan secara eksplisit mengadopsi hukum dialektika sebagai “*qawânîn al-wujûd al-mawdhû’î*” (hukum-hukum eksistensi objektif). Lihat Muḥammad Syahrûr, *Nahwa Ushûl Jadidah li al-Fiqh al-Islâmî: Fiqh al-Mar'ah* (Damaskus: al-Ahâly li al-Thibâ’ah, 2000), 27–55; Bandingkan dengan Ian G. Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997), 103–5.

ada yang benar-benar sakral dan final.⁷⁰ Syahrûr tidak sampai ke sana. Baginya, teks Al-Qur`an tetap mutlak dan sakral dalam sistemnya; yang bergerak dan berevolusi hanyalah takwil manusia atasnya, bukan teksnya sendiri. Ia menegaskan; “*The text itself is absolute but for us it is relative.*”⁷¹ Di sinilah filsafat prosesnya terpotong di tengah jalan, ia memakai alat *becoming*, tapi menghentikannya sebelum menyentuh teks.

Dengan demikian, posisi Syahrûr tidak mudah diletakkan pada satu titik yang stabil. Ia sungguh-sungguh berada di dialogue ketika *Masyî`ah* yang terbuka memberi ruang nyata bagi doa dan tindakan manusia; bergerak ke *theology of nature* ketika konsep-konsep teologis dirumuskan ulang dalam bahasa sains modern, dan mendekati ambang *systematic synthesis* ketika fondasi filsafat prosesnya dioperasikan secara eksplisit. Pergerakan yang tidak konsisten inilah yang akan terlihat paling jelas dalam evaluasi epistemologis berikutnya.

C. Evaluasi Epistemologi Tiga Teori Kebenaran Mustaqim

Pemetaan Barbour di atas menunjukkan bahwa posisi Syahrûr bergerak secara dinamis—tidak menetap di satu titik—antara dialogue, *theology of nature*, dan ambang *systematic synthesis* yang tidak tuntas. Pertanyaan yang belum terjawab oleh pemetaan itu adalah seberapa valid dan solid pergerakan itu secara epistemologis? Untuk menjawabnya

⁷⁰Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, 103–5.

⁷¹Christmann, “The Form Is Permanent, but the Content Moves,” 167.

digunakan tiga teori kebenaran yang Mustaqim adaptasikan ke dalam konteks epistemologi tafsir: koherensi, korespondensi, dan pragmatisme.

1. Analisis Koherensi

Mustaqim menyatakan bahwa sebuah penafsiran dikatakan benar secara koherensi apabila ia sesuai dengan proposisi-proposisi sebelumnya dan konsisten menerapkan metodologi yang dibangunnya. Analisis koherensi di sini mencakup tiga dimensi, konsistensi internal sistem Syahrûr, koherensinya dengan tradisi, dan koherensinya dalam penggunaan sumber.⁷²

a) Koherensi Internal

Secara internal, sistem Syahrûr menunjukkan tingkat konsistensi yang tinggi. Kerangka *Lauh Mahfûzh* sebagai hukum umum dan *Imâm Mubîn* sebagai arsip pilihan aktual diterapkan secara konsisten dari satu redaksi ke redaksi berikutnya dalam Q.S. Luqmân/31: 34. Redaksi pertama—waktu Kiamat tidak di *Lauh* karena ia spesifik, bukan hukum umum. Redaksi kedua—hukum hujan di *Lauh*, kuantitasnya tidak. Redaksi ketiga—hukum genetika di *Lauh*, individunya tidak. Redaksi keempat—amal dan rezeki individual sama sekali tidak di *Lauh*. Redaksi kelima—umur

⁷²Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, 112.

beroperasi melalui syarat-syarat objektif yang dinamis. Pola yang sama bekerja di seluruh lima redaksi tanpa pengecualian.⁷³

Prinsip anti-sinonimitas yang menjadi salah satu fondasi metodologis Syahrûr juga diterapkan secara konsisten. Perbedaan *yasyâ'* dari *ya'dzin* di redaksi ketiga, perbedaan '*ilmu al-sâ'ah*' dari '*indahu ummu al-kitâb*' di redaksi pertama, dan perbedaan *kitâban mu'ajjalâ* dari *kitâban mawqûâtâ* di redaksi kelima, semuanya bertumpu pada prinsip bahwa tidak ada sinonim dalam Al-Qur'an dan setiap term memiliki medan semantis yang berbeda. Yang perlu dicatat, prinsip ini bukan sepenuhnya temuan Syahrûr sendiri. Ia mengakui dengan jujur dalam mukadimah karyanya bahwa tanpa gurunya Dr. Ja'far Dakk al-Bab, ia tidak akan sampai pada pemahaman ini, dan Ja'far sendirilah yang menjelaskan bahwa pendekatan historis-ilmiah dalam kajian bahasa meniscayakan penolakan sinonim.⁷⁴ Syahrûr juga menjadikan *Maqâyîs fî al-Lughah* karya Ibn Fâris sebagai kamus utamanya karena Ibn Fâris konsisten berpendapat bahwa kata-kata yang selama ini dianggap bersinonim sesungguhnya saling berbeda makna (*mutabâyinât*).⁷⁵ Pengakuan jujur ini justru menguatkan kredibilitas metodologis Syahrûr, namun sekaligus membuka pertanyaan, apakah kamus bahasa Arab abad pertengahan cukup

⁷³Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, 403–16.

⁷⁴Syahrûr, 19–20.

⁷⁵Syahrûr, 47.

memadai sebagai basis untuk proyek pembacaan yang mengklaim “paling kontemporer”?

Temuan ini perlu dibaca dalam konteks yang lebih luas. Ridho mengidentifikasi bahwa dalam penerapannya, teori asinonimitas Syahrûr terkesan bersikap arbitrer. Di mana ayat-ayat tertentu ditundukkan untuk mendukung dan melegitimasi teori yang sudah ia bangun sebelumnya.⁷⁶ Penilaian ini bersesuaian dengan apa yang Abû Zayd rumuskan sebagai pembacaan yang *talwîniyyah mughridah*, karena Syahrûr mengabaikan konteks kesejarahan dalam memaknai lafaz dan langsung memaksakan makna tertentu agar sesuai dengan teori sainsnya.⁷⁷ Sahiron Syamsuddin dari posisi yang lebih netral mengkategorikannya sebagai pembaca paling subyektifis yang secara prinsipil tidak merujuk pada ulama terdahulu maupun hadis Nabi, karena kebenaran interpretatif baginya terletak pada kesesuaian dengan perkembangan ilmu masa kini.⁷⁸ Menariknya, Christmann mencatat bahwa para penolak Syahrûr pun tidak lebih baik secara epistemologis, mereka mengevaluasi dari perspektif doktrinal tanpa menyentuh struktur epistemologis yang dikritik.⁷⁹ Dari

⁷⁶Ridho, *Teori Asinonimitas Muhammad Syahrur: Konsep dan Aplikasinya dalam Al-Qur'an*, 200.

⁷⁷Ridho, 201.

⁷⁸Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), 56–57.

⁷⁹Christmann, “The Form Is Permanent, but the Content Moves,” 38.

ketiga catatan ini satu gambaran terbentuk yang konsisten dengan temuan di atas. Konsistensi sistem yang tinggi adalah justru tanda bahwa kerangka sudah matang sebelum teks dibuka, dan itulah yang menjadikan evaluasi epistemologis, bukan delegitimasi personal, sebagai pendekatan yang paling produktif.

b) Koherensi dengan Tradisi.

Dari sisi koherensi dengan tradisi, reinterpretasi Syahrûr menyimpangi konsensus yang sangat kuat. Dari Al-Thabarî, Ibn Katsîr, Al-Râzî, Al-Sya'râwî, hingga Quraish Shihab, semua bergerak dalam kerangka yang sama: kelima perkara adalah *mafâtîh al-ghaib* yang eksklusif di sisi Allah. Hadis-hadis yang mendukung pembacaan ini pun sangat kuat, dari Ibn Umar, Ibn Mas'ûd, dan Abu Hurairah yang semuanya menegaskan bahwa Nabi sendiri menyebut kelima perkara ini sebagai *mafâtîh al-ghaib*.⁸⁰

Penyimpangan Syahrûr dari konsensus ini sendiri bukan masalah epistemologis, sebagaimana Mustaqim tegaskan, tafsir kontemporer yang berorientasi *future-minded* tidak harus tunduk pada produk tafsir masa lalu.⁸¹ Christmann bahkan menyebut perbedaan Syahrûr antara Al-Qur'an dan *Umm al-Kitâb* sebagai “pembalikan paling radikal atas konsensus sejarah *ulumûl qurân*”,

⁸⁰Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, 6:315–19.

⁸¹Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, 26.

karena selama berabad-abad seluruh tradisi tafsir memperlakukan Mushaf sebagai satu teks yang homogen.⁸² Yang perlu dicatat bukan bahwa ia menyimpangi, melainkan bagaimana ia menyimpangi. Syahrûr membangun sistem ontologis terlebih dahulu, lalu membawa sistem itu ke teks, berbeda dari Al-Râzî misalnya yang secara eksplisit mempertanyakan mengapa lima perkara ini khusus dipilih sebelum membangun tafsirannya. Absennya dialog eksplisit dengan tradisi menunjukkan bahwa Syahrûr lebih tertarik membangun sistem baru daripada mendialogkannya dengan yang sudah ada. Di balik istilah *Qadar-Qadhâ'-Idzn-Masyî'ah* yang tampak orisinal, pembedaan *Idzn* dari *Masyî'ah* pada dasarnya menghidupkan kembali *qadhâ' mubram* dan *qadhâ' mu'allaq* yang sudah lama mapan dalam kalam klasik.⁸³ Sistem yang diklaim baru ini diam-diam berhutang pada kerangka yang justru ia klaim tinggalkan.

c) Koherensi Sumber

Jika koherensi dengan tradisi mempersoalkan bagaimana Syahrûr bersikap terhadap konsensus yang disokong hadis, koherensi sumber mempersoalkan sesuatu yang berbeda,

⁸²Christmann, "The Form Is Permanent, but the Content Moves," 171.

⁸³Lihat penjelasan lengkap dan rujukan pada Bab III. Kemiripan struktural ini menunjukkan bahwa terminologi *Idzn-Masyî'ah*, pada dasarnya mereproduksi kerangka teologis yang sudah tersedia jauh sebelum Syahrûr menulis, sebagaimana juga diartikulasikan Rasyîd Ridhâ dalam pembedaan ajal *ḥaqîqî* dan ajal *taqdîrî*. Lihat Tâmir Muhammad Mahmûd Mutawallî, *Manhaj al-Syaikh Muhammad Rasyîd Ridhâ* (Dâr Mâjid 'Asîrî, t.t.), 625–29.

bagaimana Syahrûr sendiri memperlakukan hadis ketika ia menjadikannya objek pembacaan ulang, khususnya hadis pencatatan malaikat yang menjadi tumpuan argumen kebebasan manusia di redaksi kelima.

Syahrûr sejatinya tidak mengabaikan hadis tersebut, tetapi ia mendiskusikannya secara eksplisit dan menganggap pembacaan konvensional sebagai “*fahmun mu’âkisun tammâman*” (pemahaman yang sepenuhnya terbalik).⁸⁴ Ia menawarkan pembacaan alternatif bahwa pencatatan bukan *pre-writing* sebelum lahir, melainkan pencatatan yang dimulai ketika janin menjadi manusia dan berlangsung terus selama hidup. Lebih dari itu, pembacaan Syahrûr atas hadis ini sesungguhnya menumpuk dua pembacaan ulang sekaligus, ia mendefinisikan ulang “ruh” sebagai kapasitas kesadaran manusia—bukan nyawa biologis—berdasarkan sistem ontologisnya di bagian lain karyanya,⁸⁵ kemudian dari redefinisi itulah ia membangun pembacaan temporal yang baru atas pencatatan malaikat. Pembalikan pembacaan hadis tidak berdiri sendiri; ia bergantung pada redefinisi konseptual lain yang juga tidak berakar dari metodologi hadis, melainkan dari kerangka ontologis yang sama.

⁸⁴Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur’ân: Qirâ’ah Mu’âshirah*, 414.

⁸⁵Syahrûr, 298–301.

Yang perlu dicatat secara epistemologis bukan absennya metodologi, melainkan jenis metodologi yang ia gunakan. Di mana Syahrûr menyamakan hermeneutik dengan takwil, bukan melalui instrumen *‘Ulûm al-Ḥadīts*.⁸⁶ Syahrûr sendiri menetapkan bahwa hadis tentang hal-hal gaib hanya valid jika sesuai dengan realita dan akal, jika tidak, dapat diabaikan.⁸⁷ Posisi ini konsisten dengan yang ia tegaskan dalam karyanya tentang fiqh perempuan, bahwa *Sunnah qawliyyah* hanya berfungsi sebagai panduan (*lî al-istî’nâs*) yang berubah seiring zaman.⁸⁸ Ini menunjukkan bahwa posisi Syahrûr terhadap hadis bukan insidental, ia sistematis dan konsisten lintas karya. Namun sistem itulah yang epistemologis bermasalah dengan menjadikan kesesuaian dengan “realita dan akal”—yang ia definisikan sendiri melalui kerangka ontologis yang sudah ia bangun—sebagai satu-satunya kriteria validitas hadis adalah kriteria yang melingkar (*circular*). Di mana sistemnya sendiri yang memvalidasi hadis, dan hadis yang lolos memperkuat sistem.

Dari catatan ini, koherensi sumber reinterpretasi Syahrûr menunjukkan tegangan yang signifikan—dan tegangan itu mencapai puncaknya pada satu inkonsistensi yang perlu dicatat secara khusus. Pada tesis pembuka pembacaannya atas Q.S.

⁸⁶Anwar, “HERMENEUTIKA HADIS MUHAMMAD SYAHRUR,” 141.

⁸⁷Anwar, 124.

⁸⁸Syahrûr, *Nahwa Ushûl Jadidah lî al-Fiqh al-Islâmî: Fiqh al-Mar’ah*, 62–63.

Luqmân/31: 34, Syahrûr menegaskan secara *qat'î* dan *jâzim*—pasti dan mutlak—bahwa amal, rezeki, dan umur tidak ditentukan sebelumnya.⁸⁹ Klaim kepastian ini berbenturan langsung dengan dua prinsip yang ia tegaskan sendiri; pertama, bahwa takwil manusia selalu bersifat relatif dan terbuka untuk direvisi; dan kedua, bahwa fondasinya sendiri adalah filsafat proses yang menolak segala pemahaman yang statis dan final. Mengklaim produk takwil sebagai kepastian mutlak adalah kontradiksi internal yang serius. Syahrûr secara tidak sadar jatuh pada dogmatisme pemaknaan tunggal yang selama ini ia kritik dari tradisi tafsir klasik, termasuk bagaimana keyakinan fatalistik era Umayyah digunakan untuk menutup rapat ruang protes teologis terhadap kekuasaan.⁹⁰

2. Analisis Korespondensi

Mustaqim menyatakan bahwa sebuah penafsiran dikatakan benar secara korespondensi apabila berkorespondensi dan sesuai dengan fakta ilmiah yang empiris, khususnya pada ayat-ayat *kawniyyah*. Namun dengan catatan penting, Al-Qur'an tidak diposisikan sebagai justifikasi teori ilmiah, melainkan cukup sebagai inspirasi dan motivasi bagi

⁸⁹Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, 403.

⁹⁰Syahrûr, *Dirâsât Islâmiyyah Mu'âshirah fî al-Dawlah wa al-Mujtamâ'*, 216–17.

pengembangan ilmu pengetahuan.⁹¹ Batas inilah yang menjadi ukuran utama analisis korespondensi di sini.

a) Klaim Korespondensi

Syahrûr mengajukan klaim korespondensi yang paling tegas dalam wawancaranya dengan 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.*”<sup>92</sup> Ini adalah klaim yang sangat berani dengan memosisikan Al-Qur`an dan metode sains modern bukan hanya kompatibel, melainkan saling mensyaratkan. Klaim ini konsisten dengan fondasi ontologis sistemnya, karena sumber pengetahuan manusia adalah dunia material di luar dirinya—bukan intuisi atau ilham—dan karena Allah adalah *al-Haqq* itu sendiri, maka tidak ada pertentangan antara wahyu dan kebenaran ilmiah.⁹³

Target akhir dari korespondensi ini Syahrûr sebut sebagai takwil *hissî*, sebagai titik temu sempurna antara apa yang manusia tangkap dari alam dan apa yang Al-Qur`an sampaikan.⁹⁴ Dari keyakinan inilah ia menggunakan berbagai perangkat ilmu abad ke-20 sebagai alat analisis, seperti teori himpunan, fisika kuantum,

⁹¹Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, 112.

⁹²Syahrûr, *The Qur`an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur*, 531–32.

⁹³Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur`ân: Qirâ`ah Mu`âshirah*, 42–43, 71–72.

⁹⁴Christmann, “The Form Is Permanent, but the Content Moves,” 167.

biologi sel, dan lain-lain. Bahkan Newton, Darwin, dan Einstein ia sebut sebagai orang-orang yang tanpa sadar melakukan takwil, yang membaca *Āyatullāh* dari sisi alam tanpa menyadari bahwa mereka sedang berinteraksi dengan wahyu.⁹⁵

Klaim tentang Newton, Darwin, dan Einstein ini menarik untuk dicatat secara kritis. Perlu diingat bahwa tradisi filsafat sains telah lama mempersoalkan asumsi bahwa sains berjalan secara linear menuju satu kebenaran yang final dan universal, sehingga tidak ada satu titik “sains modern” yang bisa berdiri sebagai standar kebenaran mutlak untuk memvalidasi teks wahyu.⁹⁶ Di satu sisi, klaim ini menunjukkan betapa luasnya cakupan korespondensi yang Syahrūr bangun, sains bukan hanya kompatibel dengan Al-Qur`an, melainkan secara tidak sadar adalah takwil atas Al-Qur`an. Di sisi lain, klaim ini bergerak dari inspirasi ke justifikasi, Al-Qur`an digunakan untuk memvalidasi sains modern, seolah sains modern adalah konfirmasi atas kebenaran Al-Qur`an. Ini adalah momen di mana batas yang Mustaqim ingatkan—Al-Qur`an sebagai inspirasi, bukan justifikasi—menjadi paling relevan.⁹⁷

b) Klaim Empiris

⁹⁵Christmann, 168.

⁹⁶Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), 92; Joseph Agassi, “Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge,” *Philosophia* 6, no. 1 (Maret 1976): 166, <https://doi.org/10.1007/BF02383263>.

⁹⁷Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, 28–29.

Dalam pembacaan per redaksi, Syahrûr mengajukan sejumlah klaim empiris. Bahwa hukum pembentukan uap dan awan dapat dipelajari sains namun kuantitas hujan di titik tertentu tidak bisa diprediksi secara presisi. Bahwa kemajuan kedokteran terbukti meningkatkan harapan hidup. Bahwa jenis kelamin janin bisa dideteksi namun tidak bisa ditentukan tanpa pembuahan. Ketiganya tidak bertentangan dengan pengetahuan ilmiah yang ada.⁹⁸

Namun ada satu asumsi yang menjadi fondasi seluruh logika ini, bahwa segala yang tersimpan di *Lauh Mahfûzh* pasti dapat dipelajari dan diprediksi sains—seandainya X tersimpan di *Lauh*, sains di masa depan bisa memprediksinya; karena sains tidak bisa memprediksinya, X bukan di *Lauh*. Asumsi ini tidak dibuktikan oleh Syahrûr sendiri—ia diasumsikan.

Justru pada domain hujan yang Syahrûr jadikan contoh utama, *chaos theory* menawarkan sesuatu yang relevan untuk dipertimbangkan.⁹⁹ Sistem cuaca bekerja menurut hukum-hukum yang pasti dan tersimpan, namun tetap tidak bisa diprediksi secara presisi untuk jangka panjang, karena perbedaan sekecil apapun pada kondisi awal akan berkembang menjadi perubahan yang sama

⁹⁸Lihat bahasan reinterpretasi Syahrûr per redaksi.

⁹⁹Christian Oestreicher, “A history of chaos theory,” *Dialogues in Clinical Neuroscience* 9, no. 3 (September 2007): 279–89, <https://doi.org/10.31887/DCNS.2007.9.3/coestreicher>.

sekali berbeda pada hasil akhir; inilah yang dikenal sebagai efek kupu-kupu.¹⁰⁰ Ini mengekspos celah logis pada asumsi dasar Syahrûr bahwa “tersimpan di *Lauh* sebagai hukum” tidak otomatis berarti “dapat diprediksi sains.” Namun paradoksnya, ketidakmampuan sains memprediksi realisasi partikular itu justru selaras dengan apa yang Syahrûr sebut sebagai domain *Masyî`ah*, ruang yang kondisional, terbuka, dan responsif terhadap doa *istisqâ`* maupun tindakan manusia.¹⁰¹

c) Al-Qur`an sebagai Justifikasi atau Inspirasi

Di satu sisi, Syahrûr menggunakan sains untuk menjelaskan kandungan ayat. Ini lebih dekat dengan Al-Qur`an sebagai inspirasi. Contoh kemajuan kedokteran yang memperpanjang harapan hidup digunakan untuk memperkuat argumen bahwa umur tidak *fixed*, dan *cloud seeding* digunakan untuk menunjukkan bahwa domain hujan terbuka bagi tindakan manusia. Di sini Al-Qur`an menjadi titik tolak yang menginspirasi pembacaan saintifik.

¹⁰⁰Lorenz membuktikan bahwa sistem atmosfer yang deterministik—hukumnya tersimpan dan berlaku pasti—tetap memiliki batas prediksi yang bersifat intrinsik dan tidak dapat ditembus. Prinsip ini dikonfirmasi dalam kajian-kajian mutakhir; Lihat Edward N. Lorenz, *Deterministic Nonperiodic Flow*, Journal of the Atmospheric Sciences, 1 Maret 1963, 130–41, https://journals.ametsoc.org/view/journals/atsc/20/2/1520-0469_1963_020_0130_dnf_2_0_co_2.xml; Bo-Wen Shen dkk., “Lorenz’s View on the Predictability Limit of the Atmosphere,” MDPI AG, 2023, 3:887–99, <https://doi.org/10.3390/encyclopedia3030063>.

¹⁰¹Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur`ân: Qirâ`ah Mu`âshirah*, 405.

Di sisi lain, ada momen di mana arah argumennya terbalik. Ketika sistem ontologis yang sudah dibangun digunakan untuk menetapkan bahwa sesuatu tidak tersimpan di *Lauh*, hanya karena karena sains tidak bisa memprediksinya. Di sini Al-Qur'an digunakan untuk memvalidasi sistem yang sudah ada, bukan sebaliknya. Ini adalah momen di mana Al-Qur'an bergerak dari inspirasi ke justifikasi.¹⁰²

Yang perlu diapresiasi adalah konsistensi korespondensi internal. Di mana Syahrûr menggunakan Q.S. Fâthir/35: 11 untuk menunjukkan bahwa *kitâb* di sana tidak bisa berarti *Lauh* yang *fixed*—karena penambahan dan pengurangan umur mustahil dalam sistem yang *fixed*—adalah argumen yang secara internal koheren. Demikian pula pembacaan Q.S. al-Anfâl/8: 17 tentang Badar. Argumen-argumen semacam ini adalah yang paling kuat secara korespondensi internal—klaim Syahrûr berkorespondensi dengan ayat-ayat yang ia gunakan sendiri.¹⁰³

3. Analisis Pragmatisme

Mustaqim menyatakan bahwa sebuah penafsiran dikatakan benar secara pragmatisme apabila secara praktis mampu memberikan solusi

¹⁰²Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, 28.

¹⁰³Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, 408–13.

alternatif bagi problem sosial, yakni diuji di lapangan, bukan di atas kertas.¹⁰⁴

a) Relevansi terhadap Problem Fatalisme

Problem yang Syahrûr identifikasi—*istibdâd aqâ'idî* sebagai fondasi *istibdâd siyâsî*—adalah problem yang nyata dan terdokumentasi secara historis. Keyakinan fatalistik yang digunakan untuk melegitimasi kekuasaan, memarginalkan rakyat dari kehidupan politik, dan menghambat kemajuan ilmu pengetahuan adalah realitas yang dapat diverifikasi dalam sejarah pemikiran dan politik Islam.¹⁰⁵ Dalam konteks ini, tesis kebebasan manusia yang lahir dari pembacaannya atas Q.S. Luqmân/31: 34 memiliki relevansi pragmatis yang kuat.

Pembacaan yang membedakan antara hukum umum di *Lauh* dan realisasi individual di *Imâm Mubîn* membuka ruang teologis yang tidak disediakan oleh pembacaan tradisional, bahwa kemiskinan bukan takdir yang harus diterima, umur bukan ketetapan yang tidak bisa diintervensi, dan kezaliman bukan kehendak ilahi yang tidak bisa dilawan. Ini adalah kontribusi pragmatis yang signifikan. Di mana ia menyediakan fondasi

¹⁰⁴Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, 112–13.

¹⁰⁵Syahrûr, *Dirâsât Islâmiyyah Mu'âshirah fî al-Dawlah wa al-Mujtamâ'*, 217.

teologis bagi tanggung jawab sosial, kemajuan ilmiah, dan perlawanan terhadap ketidakadilan.¹⁰⁶

b) Batas Pragmatisme

Analisis pragmatisme yang jujur harus juga mencatat apa yang absen dari pembacaan Syahrûr. Pembacaan tradisional—khususnya Al-Râzî dan Al-Sya'râwî—mempertahankan dimensi pedagogis-spiritual dari ketidaktahuan manusia atas kelima perkara tersebut, justru karena manusia tidak tahu kapan mati dan di mana mati, ia selalu waspada; justru karena rezeki tidak terlihat, ia selalu bergantung kepada Allah.¹⁰⁷ Al-Sya'râwî memformulasikannya dengan tepat “*al-ibhâm huna huwa ‘ayn al-bayân*” justru dalam ketidakjelasan itulah terletak kejelasan.¹⁰⁸ Dimensi ini—fungsi tawakal dan kewaspadaan spiritual—tidak mendapat tempat dalam sistem Syahrûr yang sangat berorientasi pada aksi dan tanggung jawab. Absennya dimensi ini menunjukkan bahwa fokusnya yang kuat pada pembebasan sosial-politik membuat aspek tertentu dari teks tidak mendapat perhatian yang proporsional.

c) Uji Lapangan

¹⁰⁶Syahrûr, 210–17.

¹⁰⁷Ar-Râzî, *Mafâtîh Ghayb (Tafsîr Kabîr)*, 25:113–14; Al-Sya'râwî, *Tafsîr al-Sya'râwî*, 19:11763–67.

¹⁰⁸Al-Sya'râwî, *Tafsîr al-Sya'râwî*, 19:11764.

Mustaqim menegaskan bahwa penafsiran pragmatis harus diuji di lapangan, bukan di atas kertas.¹⁰⁹ Dari sisi ini, tesis Syahrûr masih menghadapi pertanyaan yang belum terjawab secara empiris, apakah pembacaan ulang atas Q.S. Luqmân/31: 34 dalam kerangka *Lauh-Imâm Mubîn* benar-benar mengubah keyakinan fatalistik di level masyarakat? Apakah pendekatan ontologis-saintifik yang Syahrûr tawarkan dapat diterima oleh komunitas Muslim yang lebih luas, termasuk mereka yang tidak memiliki latar belakang teknis-saintifik seperti Syahrûr? Pertanyaan-pertanyaan ini tidak bisa dijawab dari dalam teks. Yang bisa dicatat adalah bahwa sistem Syahrûr telah memantik perdebatan luas di dunia Arab dan Islam menunjukkan relevansi pragmatisnya sebagai pemantik diskusi, meskipun dampak transformatif langsungnya di level keyakinan masyarakat belum dapat diukur.

¹⁰⁹Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, 112.