Eksplanasi Resepsi Masyarakat terhadap Al-Qur'an

melalui Teori Hudud Jadid Muhammad Syahrur

Teuku Muhammad Fauzan Robbani

Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, Ciputat Tangerang Selatan

Email: teuku.muhammad25@mhs.uinjkt.ac.id

Abstrak

Penelitian ini bertujuan mengeksplanasi fenomena Living Qur'an menggunakan kerangka teori Muhammad Syahrur. Living Qur'an sebagai kajian yang menempatkan Al-Qur'an sebagai teks yang hidup dalam praktik sosial keagamaan masyarakat memerlukan pisau analisis yang mampu menjembatani teks dan realitas. Teori hudud, linguistik struktural, dan dikotomi al-Kitab dan al-Qur'an milik Syahrur menawarkan kerangka tersebut. Dengan pendekatan kualitatif-deskriptif dan studi kepustakaan, artikel ini menemukan bahwa: 1la) Praktik Living Qur'an dapat dipahami sebagai ijtihad sosial masyarakat dalam batas-batas hududullah; 2) Keragaman ekspresi Living Qur'an merupakan konsekuensi logis dari sifat al-Qur'an yang non-hukum dan fleksibel; 3) Metode linguistik Syahrur membantu membongkar logika makna yang dibentuk masyarakat atas ayat tertentu. Implikasi dari perspektif ini adalah Living Qur'an bukan bentuk penyimpangan, melainkan dialektika dinamis antara wahyu dan budaya.Kata kunci: pendidikan vokasi kemaritiman, manajemen peserta didik, disiplin, habitus, pembentukan subjek, etos profesional, keselamatan maritim.

Kata Kunci : Living Qur'an, Teori Hudud, Linguistik, Muhammad Syahrur.

Abstract

This study aims to explain the phenomenon of the Living Qur'an using Muhammad Syahrur's theoretical framework. The Living Qur'an, as a study that positions the Qur'an as a text living in the social religious practices of society, requires an analytical tool capable of bridging the text and reality. Syahrur's theories of hudud, structural linguistics, and the dichotomy of al-Kitab and al-Qur'an offer this framework. Using a qualitative-descriptive approach and library research, this article finds that: 1) The practice of the Living Qur'an can be understood as society's social ijtihad within the limits of hududullah; 2) The diversity of Living Qur'an expressions is a logical consequence of the Qur'an's

Jurnal Studi Tafsir 1.1 (2026): 1–24
Contradixie. DOI: 10.3366/jqs.2025.0605
© The Author. The online version of this article is published as Open Access under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Licence (http://www.creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) www.euppublishing.com/jqs

non-legal and flexible nature; 3) Syahrur's linguistic method helps unpack the logic of meaning formed by society on certain verses. The implication of this perspective is that the Living Qur'an is not a form of deviation, but rather a dynamic dialectic between revelation and culture.

Keywords: Living Qur'an, Hudud Theory, Linguistics, Muhammad Syahrur

PENDAHULUAN

Kajian *Living Qur'an* di Indonesia dalam dua dekade terakhir menunjukkan perkembangan yang semakin luas, terutama dalam melihat Al-Qur'an bukan hanya sebagai teks yang ditafsirkan, tetapi sebagai praktik sosial yang dihidupi dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Muslim. Perhatian kajian ini bergeser dari orientasi tekstual menuju bagaimana Al-Qur'an dibaca, dibunyikan, digunakan, serta dimaknai dalam tradisi sosial, ritual, pendidikan, hingga praktik budaya lokal.[1] Perkembangan tersebut melahirkan beragam penelitian mengenai resepsi masyarakat terhadap Al-Qur'an dalam konteks sosial-keagamaan yang beragam.

Meskipun demikian, sebagian besar penelitian *Living Qur'an* masih cenderung berhenti pada deskripsi etnografis mengenai praktik-praktik keagamaan tanpa diikuti analisis konseptual yang memadai. Banyak studi hanya memotret bentuk resepsi masyarakat terhadap Al-Qur'an,[2] tetapi belum menjelaskan bagaimana makna Al-Qur'an dinegosiasikan, diproduksi, dan direkonstruksi dalam dinamika sosial kontemporer. Akibatnya, kajian *Living Qur'an* sering kali kehilangan dimensi teoritis yang dapat menjelaskan hubungan antara teks, penafsiran, dan perubahan sosial secara lebih mendalam.

---

[1] Ahmad Rafiq (ed.), *Living Qur'an: Teks, Praktik, dan Idealitas dalam Performasi Al-Qur'an* (Bantul: Lembaga Ladang Kata, 2022); Sahiron Syamsuddin (ed.), Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis (Yogyakarta: TH-Press, 2007)

[2] Lihat misalnya Muhammad Amin dan Muhammad Arfah Nurhayat, "Resepsi Masyarakat Terhadap Al-Qur'an: Pengantar Menuju Metode Living Qur'an," Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin 20, no. 2 (2021): 163; Hilda Nurfuadah, "Living Quran: Resepsi Komunitas Muslim pada Alquran," Diya al-Afkar: Jurnal Studi al-Quran dan al-Hadis 10, no. 1 (2022): 45; Ayu Fita Nahdiatul Mukaromah, "Resepsi Al-Qur'an di Kalangan Santri Kota" (Skripsi, Institut Ilmu Al-Qur'an Jakarta, 2021), 72.

Di sisi lain, pemikiran Muhammad Syahrur menawarkan pendekatan hermeneutis yang menempatkan Al-Qur'an sebagai teks yang selalu terbuka terhadap pembacaan baru sesuai konteks ruang dan waktu. Melalui gagasan seperti *hudūd*, dialektika antara *al-tsābit* dan *al-mutaghayyir*, serta kritik terhadap pembekuan tafsir klasik, Syahrur menegaskan bahwa makna Al-Qur'an tidak bersifat statis, melainkan terus bergerak mengikuti perkembangan sosial manusia.[3] Namun demikian, pemikiran Syahrur selama ini lebih banyak dikaji dalam ranah tafsir kontemporer dan hukum Islam, sementara elaborasinya sebagai kerangka analisis dalam studi *Living Qur'an* masih relatif terbatas.

Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa masih minim adanya integrasi antara pendekatan teoritis tafsir kontemporer dengan kajian *Living Qur'an* yang bersifat empiris. Padahal, pemikiran Syahrur memiliki potensi untuk menjelaskan bagaimana masyarakat memaknai dan menghidupkan Al-Qur'an secara dinamis dalam realitas sosial yang terus berubah. Oleh karena itu, artikel ini berupaya mengkaji praktik *Living Qur'an* melalui perspektif hermeneutika Muhammad Syahrur guna memperkuat dimensi teoritis dalam studi *Living Qur'an* sekaligus menunjukkan relevansi tafsir kontemporer dalam membaca fenomena sosial-keagamaan masyarakat Muslim saat ini.

METODE PENELITIAN

Jenis penelitian yang digunakan pada penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*) data diambil dari kepustakaan baik berupa buku, dokumen maupun artikel. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan jenis studi kepustakaan *library research*. Data primer diambil dari karya utama Muhammad Syahrur, yakni *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah* dan *Nahwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*. Data

[3] Muhammad Syahrur, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah* (Damaskus: al-Ahālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1990); Muhammad Syahrur, Nahwa *Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: al-Ahālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2000).

sekunder berupa artikel jurnal dan buku terkait *Living Qur'an*. Teknik analisis menggunakan analisis isi (*content analysis*) dengan pendekatan hermeneutika Syahrur: teori hudud, anti-sinonimitas, dan pemilahan al-Kitab vs al-Qur'an. Fenomena *Living Qur'an* diposisikan sebagai *social text* yang dibaca melalui *textual theory* Syahrur.

Teknik pengumpulan data dilakukan melalui penelusuran pustaka (*documentation method*) yang sistematis. Peneliti mengumpulkan literatur yang tersebar di berbagai basis data akademik dengan menggunakan kata kunci spesifik seperti "Muhammad Syahrur", "Teori Hudud", "Tesis yang berjudul Living Al-Qur'an Melalui Pendekatan Teori Hudud Jadid Dalam Linguistik Anti-Sinonim." Setelah data terkumpul, dilakukan proses seleksi data (*data screening*) untuk memastikan validitas dan relevansi literatur dengan rumusan masalah yang diajukan. Data yang telah terpilih kemudian diklasifikasikan berdasarkan tema-tema utama, seperti biografi dan latar pendidikan Muhammad Syahrur, mekanisme epistemologis dekonstruksi, hingga implikasi praktis pemikirannya dalam konteks Studi *Living Al-Qur'an*.

HASIL DAN KESIMPULAN

A. Biografi Muhammad Syahrur

Muhammad Syahrur adalah seorang pemikir Islam yang fenomenal dan juga kontroversial di era modern ini. Ia dilahirkan di Suriah, tepatnya di Kota Damaskus, pada tanggal 11 April 1918 M. Bapaknya bernama Dayb ibn Dayb dan Ibunya bernama Shiddiqah binti Salih Filyun. Tokoh yang juga dikenal sebagai mufasir kontemporer ini mengawali pengembaraan ilmunya di Kota kelahirannya sendiri, yakni lembaga pendidikan Abdurrahman Al-Kawakibi. Ia bersekolah di sana sejak memasuki Pendidikan Dasar sampai Pendidikan Menengah.[4]

[4] Imro'atul Mufidah, "Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Syahrur," dalam *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), 287.

Tahun 1957, Syahrur telah menyelesaikan pendidikannya di lembaga tersebut di usia yang ke-19 tahun. Syahrur kemudian berangkat ke Uni Soviet yang sekarang ini dikenal dengan negara Rusia, tepatnya di Kota Moskow untuk melanjutkan pendidikannya di bidang Teknik Sipil hingga meraih gelar Diploma di tahun 1964. Di Moskow inilah Syahrur mulai mengenal dan terkesan dengan konsep materialisme historis dan dialektika materialisme yang merupakan pemikiran dari Karl Marx. Ia juga mulai mengenal tradisi Formalisme Rusia yang diadopsi dari strukturalisme linguistik dan digagas oleh Ferdinand De Saussure. Tahun 1965, Syahrur kemudian menjabat sebagai Muayyid atau Asisten Dosen (Asdos) di Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus. Di tahun 1968, ia pernah dikirim oleh Pihak Universitas Damaskus ke Dublin, Irlandia untuk melanjutkan Studi Magister dalam bidang Mekanika Tanah dan Teknik Fondasi di Universitas College atau National University of Ireland hingga meraih gelar Master Of Science pada tahun 1969, serta gelar Philosophy Doctor atau Ph.D. di tahun 1972.[5]

Di samping itu, jika dilihat dari sejarah keilmuan Syahrur, maka tidak heran bahwa ia adalah pemikir liberal cukup mengejutkan dalam dunia Islamic Studies Arab Modern. Ia mulai tertarik mengkaji Islam sejak ia berjumpa dengan teman yang juga sebagai gurunya yang bernama Ja'far Dak Al-Bab dan ia adalah yang turut mewarnai dinamika keilmuan Syahrur. Ja'far gurunya Syahrur ini merupakan mahasiswa jurusan Linguistik dan Syahrur adalah mahasiswa Teknik Sipil.[6]

Mulai saat itulah, Syahrur kemudian banyak menerbitkan buku tentang keislaman, di samping itu juga tetap menghasilkan beberapa buku tentang teknik, seperti *Al-Islām wa al-Īmān: Manẓūmat al-Qiyam* (Islam dan Iman:

[5] Ahmad Zaki Mubarok, Pendekatan Strukturalisme Linguistik Dalam Tafsir Al-Qur'an Kontemporer Ala M.Syahrur (Yogyakarta:eLSAQ Press, 2007) hlm. 137-138.
[6] Abdul Mustaqim, Epistemologi Tafsir Kontemporer (Yogyakarta: LkiS, 2010). hlm 95-96.

Pilar-Pilar Ulama), *Dirāsāt Islāmiyyah Mu'āṣirah fī ad-Daulah wa al-Mujtama'* (Studi Islam Kontemporer tentang Negara dan Masyarakat).[7]

Latar belakang pendidikan Muhammad Syahrur yang berasal dari disiplin teknik sipil inilah yang kemudian menjadi salah satu faktor penting dalam membentuk corak pemikirannya yang khas. Berbeda dengan mayoritas mufasir Muslim yang lahir dari tradisi pendidikan keagamaan klasik, Syahrur justru datang dari dunia sains dan teknik yang menekankan logika sistematis, presisi, struktur, dan rasionalitas matematis. Karena itu, pendekatan Syahrur terhadap Al-Qur'an tidak dibangun melalui metode tafsir tradisional semata, tetapi melalui integrasi antara linguistik modern, filsafat bahasa, logika ilmiah, dan pendekatan struktural.

Pengaruh pendidikan teknik tersebut tampak jelas dalam cara Syahrur memahami wahyu sebagai sebuah sistem yang memiliki batas-batas (*hudūd*) dan struktur internal yang presisi. Ia melihat bahwa sebagaimana hukum-hukum fisika bekerja melalui parameter tertentu, ayat-ayat Al-Qur'an pun memiliki wilayah minimum dan maksimum makna yang memungkinkan fleksibilitas penerapan tanpa kehilangan prinsip dasarnya. Dari sinilah kemudian lahir teori *Nazariyyat al-Hudūd* (Teori Batas) yang menjadi salah satu konsep paling terkenal dalam pemikirannya. Teori ini tidak hanya digunakan untuk membaca ayat-ayat hukum, tetapi juga menjadi dasar epistemologis dalam memahami relasi antara teks, konteks, dan perubahan sosial.

Selain dipengaruhi tradisi teknik dan sains, pemikiran Syahrur juga dibentuk oleh interaksinya dengan tradisi linguistik modern. Pertemuannya dengan Ja'far Dak al-Bab menjadi titik penting dalam transformasi intelektualnya. Ja'far memperkenalkan Syahrur pada pemikiran linguistik struktural yang dipengaruhi oleh Ferdinand de Saussure, terutama mengenai relasi antara penanda (*signifier*) dan petanda (*signified*) dalam bahasa. Dari sini Syahrur mulai mengembangkan

[7] Mufidah, ''Hermeneutika AL-Qur'an Muhammad Syahrur..''. hlm. 288.

keyakinan bahwa bahasa Al-Qur'an memiliki struktur makna yang sangat presisi dan tidak mengandung sinonimitas (*lā tarāduf fī al-Qur'ān*). Setiap lafaz dalam Al-Qur'an menurutnya memiliki fungsi semantik yang berbeda dan tidak dapat dipertukarkan begitu saja.

Corak pemikiran Syahrur menjadi semakin unik karena ia memadukan pengaruh linguistik struktural, materialisme dialektis, dan rasionalitas saintifik ke dalam pembacaan Al-Qur'an. Pengaruh Karl Marx, khususnya konsep dialektika sejarah dan perubahan sosial, tampak dalam pandangan Syahrur bahwa teks wahyu harus selalu berdialog dengan perkembangan masyarakat manusia. Karena itu, ia menolak pembekuan tafsir klasik dan menganggap bahwa produk penafsiran ulama terdahulu bersifat historis, bukan sakral. Menurutnya, kesakralan hanya berada pada teks Al-Qur'an, sedangkan tafsir merupakan hasil pembacaan manusia yang selalu terbuka untuk dikritik dan diperbarui.

Pandangan tersebut menjadikan Syahrur sebagai salah satu tokoh paling kontroversial dalam studi Islam kontemporer. Sebagian kalangan memandangnya sebagai pembaru yang berhasil membuka ruang baru bagi pembacaan kontekstual terhadap Al-Qur'an. Namun di sisi lain, banyak ulama tradisional mengkritiknya karena dianggap terlalu liberal, dekonstruktif, bahkan berani merombak bangunan metodologi tafsir dan fikih klasik. Kontroversi itu semakin menguat karena Syahrur tidak segan melakukan reinterpretasi terhadap isu-isu sensitif seperti poligami, waris, jilbab, relasi gender, hingga konsep sunnah dan hudud.

Meskipun demikian, tidak dapat dipungkiri bahwa kontribusi terbesar Syahrur terletak pada upayanya menggeser studi Al-Qur'an dari pendekatan tekstual-dogmatis menuju pendekatan epistemologis dan historis. Ia berusaha menempatkan Al-Qur'an sebagai teks yang selalu relevan untuk setiap ruang dan waktu melalui pembacaan yang rasional dan kontekstual. Dalam kerangka ini, wahyu tidak dipahami sebagai teks

tertutup yang hanya mengulang otoritas masa lalu, tetapi sebagai sistem pengetahuan yang terus bergerak mengikuti perkembangan manusia.

Karya monumentalnya, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, menjadi representasi paling jelas dari proyek intelektual tersebut. Buku ini bukan hanya menawarkan reinterpretasi terhadap istilah-istilah kunci dalam Al-Qur'an, tetapi juga membangun metodologi baru dalam membaca wahyu melalui pendekatan linguistik anti-sinonim, teori batas (*hudūd*), dan pembacaan historis terhadap realitas sosial. Karena itu, karya Syahrur tidak hanya penting dalam studi tafsir kontemporer, tetapi juga relevan digunakan sebagai kerangka teoritis dalam kajian *Living Qur'an*, terutama untuk menjelaskan bagaimana makna Al-Qur'an terus diproduksi dan dinegosiasikan dalam kehidupan masyarakat modern.

B. Teori *Hudud Jadid* sebagai Legitimasi Keragaman *Living Qur'an*

Tindakan interpretasi memerlukan kehadiran seorang penerjemah, yang disebut sebagai mufasir. Tidak semua interpretasi dianggap dapat diterima. Agar sebuah interpretasi dapat disetujui, harus memenuhi syarat tertentu. Selain itu, seorang mufasir juga harus menunjukkan perilaku yang luar biasa selain memenuhi syarat-syarat tersebut. Para ulama telah menetapkan kriteria dan kualitas tertentu yang diperlukan bagi seorang mufasir. Pemenuhan standar ini dan kepatuhan terhadap adab-adab ini diperlukan sebelum interpretasi dapat diterima. Oleh karena itu, penting untuk memahami kondisi dan metode seorang mufasir agar tidak dengan mudah menerima dan menerapkan interpretasi yang sudah ada.

Seorang mufasir (*mufassirun/mufassirin* dalam bentuk jamak) adalah individu yang memberikan penafsiran terhadap Al-Qur'an. Untuk terlibat dalam penafsiran, individu harus mematuhi syarat-syarat yang ditetapkan oleh para akademisi setelah wafatnya Nabi Muhammad. Seperti halnya seorang dokter yang perlu memiliki pemahaman mendalam tentang ilmu kedokteran sebelum menjadi dokter, seorang mufasir juga harus

memenuhi kriteria dan syarat yang ditetapkan oleh para ulama untuk menafsirkan Al-Qur'an.

Seseorang yang ingin menjadi mufasir harus memenuhi beberapa prasyarat, mencakup kriteria fisik, psikologis, keagamaan (spiritual), dan terutama kriteria akademis. Untuk menjadi mufasir, seseorang harus dewasa yang telah mencapai usia kematangan dan memiliki kapasitas mental yang sehat. [8]

Seorang mufasir harus memiliki keahlian dalam berbagai bidang pengetahuan untuk dapat menafsirkan Al-Qur'an dengan akurat. Hal ini sesuai dengan pernyataan Nabi Muhammad yang menyatakan bahwa seseorang yang benar-benar terampil (disebut sebagai mufasir) adalah orang yang mampu melakukan studi atau penyelidikan yang luas dalam pengetahuan, melebihi usaha banyak orang lain. Sebuah hadis Nabi berbunyi: "Rasulullah pernah ditanya, "mana orang yang dianggap paling tahu (berilmu) itu ya Rasulullah? Nabi menjawab "orang yang (mampu) mengumpulkan ilmu banyak orang." (HR. al-Darimi)

Al-Qur'an mencakup berbagai topik, memerlukan pemahaman yang luas. Sebuah masalah tidak bisa secara eksklusif dianalisis dari satu sudut pandang atau dalam satu bidang akademis saja. Oleh karena itu, sangat penting bagi seorang mufasir untuk memperkaya pemahaman mereka dalam berbagai disiplin agar dapat sepenuhnya memahami dan menjelaskan kedalaman Al-Qur'an.

Konsep sentral Syahrur adalah *hududullah*, yakni bahwa Allah hanya menetapkan batas minimal dan maksimal, bukan detail tunggal. Dalam konteks *Living Qur'an*, teori ini menjelaskan mengapa tradisi Qur'ani sangat beragam. Ambil contoh tradisi khataman Al-Qur'an saat walimatul khitan. Secara teknis berbeda di setiap daerah, ada yang 30 juz, ada yang hanya surah-surah pendek. Namun, semuanya berada dalam koridor

[8] Al-Farmawi, Al-Bidayah Fi Al-Tafsir Al-Mawdhu'i, 1st ed. (Kairo: Dirasat Manhajiyyah Mawdhu'iyyah, 1977)

hudud, yaitu memuliakan Al-Qur'an sebagai *dzikr*. Selama tidak mengharamkan yang halal atau mewajibkan yang sunah, keragaman itu sah. *Living Qur'an* justru membuktikan bahwa hudud bekerja di level sosiologis.

Hudd juga dapat berarti larangan atau pencegahan. Dari sini, dapat dimengerti bahwa sebuah ancaman hukuman atas sesuatu yang dilarang juga disebut dengan *Hudd*, karena ancaman itu diharapkan dapat mencegah orang dari melakukan kejahatan.

Menurut penulis, dalam Al Qur'an tidak ada kata *Hudd* yang berarti hukuman. Ia berubah pemaknaannya menjadi hukuman setelah munculnya teori hukum fikih konvensional, sehingga dalam kitab-kitab fikih bisanya ada bab tersendiri yaitu bab *Al-Hudud*. Itulah mengapa dalam teori fikih konvensional hudud dapat dipahami sebagai ancaman hukuman atau *al-'uqubat* yang dimaksudkan untuk mencegah pelanggaran hukum. Di samping itu, *Hudd* juga bermakna ukuran *Al-Taqdir*, karena ukuran hukuman ini sudah diukur dan ditentukan oleh *Al-Syari'*. *Hudd* kadang juga digunakan untuk menyebut kemaksiatan itu sendiri, sebagaimana firman Allah QS. al-Baqarah ayat 187: "Itulah Batas-Batas ketentuan Allah, Maka janganlah kamu mendekatinya"

Berangkat dari penjelasan makna semantik tersebut, dalam teori fikih konvensional istilah *Hudud* lalu diartikan sebagai ancaman hukuman yang telah ditentukan kadar dan bentuknya oleh Al-Qur'an dan Hadis terhadap pelaku tindakan kejahatan yang berkenaan dengan hak masyarakat. Hukuman itu dipahami sebagai sesuatu yang rigid, sehingga tidak dapat ditawar-tawar lagi.[9]

Lebih lanjut, Syahrur membagi *Hudud* ke dalam dua bagian. Pertama, *Al-Ḥudūd fī al-'Ibādah* atau Batasan-batasan berkaitan dengan ibadah ritual murni yang dalam hal ini tidak ada medan ijtihad. Hal-hal yang bersifat

[9] Tim Penulis, IAIN Syarif Hidayatullah, Eknsiklopdi Islam Indonesia (Jakarta: Penerbit Djambatan, 1992). Hlm. 329.

Al-Sya'a'ir cukup diterima begitu saja dan pemahamannya tetap dari dulu zaman Nabi hingga modern ini. Kedua, *Al-Ḥudūd fī al-Aḥkām* atau batas-batas dalam hukum. Dalam hal ini Syahrur membaginya menjadi enam macam. Pertama, *Ḥadd al-A'lā, Kedua Ḥadd al-Adnā.* Ketiga, *Al-Ḥadd al-A'lā wa al-Adnā Ma'an*, Keempat, *Ḥadd al-Mustaqīm*, Kelima *Al-Ḥadd al-A'lā Dā'iman Mā Massa bi al-Ḥadd al-Adnā Abadan* dan terakhir, keenam, *Al-Ḥadd al-A'lā Mūjab Muṭlaq lā Yajūz Tajāwuzuhu wa al-Ḥadd al-Adnā Yajūz Tajāwuzuhu*.

Di samping itu, dalam teori *Hudud Jadid* perspektif Syahrur ini ada beberapa hal. Pertama, objek penafsirannya tidak hanya ayat-ayat yang *Qaṭ'iyy ad-Dalālah*, tetapi juga *Ẓanniyy ad-Dalālah*. Kedua Tidak hanya berkaitan dengan masalah *'Uqūbāt*, tetapi juga berkaitan dengan masalah ketentuan hukum atau *Tashrī'iyyāt*. Ketiga Penafsirannya bersifat elastis dan dinamis, selagi masih berada dalam wilayah *Ḥadd al-Adnā* dan *Al-Ḥadd al-A'lā*, sehingga bisa bersifat kontekstual dan mampu mengakomodasi perkembangan zaman.

C. Linguistik Anti-Sinonim: Membaca Nalar Masyarakat

Salah satu tesis paling radikal Muhammad Syahrur dalam *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah* ialah prinsip *lā tarāduf fī al-Qur'ān* (tidak ada sinonimitas dalam Al-Qur'an). Menurut Syahrur, setiap lafaz Al-Qur'an memiliki medan makna (*semantic field*) dan fungsi konseptual yang berbeda, sehingga dua kata yang tampak mirip tidak pernah benar-benar identik. Karena itu, kata seperti *qara'a*, *talā*, *ratala*, dan *tadabbara* tidak dapat dipahami sebagai variasi gaya bahasa semata, melainkan menunjukkan jenis aktivitas yang berbeda dalam relasi manusia dengan Al-Qur'an. Dalam perspektif Syahrur, presisi bahasa Al-Qur'an merupakan bagian dari struktur epistemologis wahyu itu sendiri.

Implikasi pendekatan ini bagi studi *Living Qur'an* sangat penting. Selama ini, banyak penelitian cenderung menyederhanakan seluruh aktivitas masyarakat terhadap Al-Qur'an ke dalam kategori umum "membaca Al-

Qur'an". Padahal, masyarakat Muslim sendiri sesungguhnya membangun diferensiasi makna yang sangat rinci dalam praktik keseharian mereka. Masyarakat Jawa, misalnya, membedakan istilah "*ngaji*", "*nderes*", "*murāja'ah*", "yasinan", "khataman", atau "air doa". Perbedaan istilah tersebut bukan sekadar variasi budaya, tetapi menunjukkan perbedaan orientasi makna dan fungsi sosial terhadap Al-Qur'an.

Dalam praktik masyarakat pesantren, istilah "*ngaji*" biasanya menunjuk pada aktivitas belajar Al-Qur'an yang melibatkan proses memahami, menyimak, atau mempelajari bacaan bersama guru. Sementara "*nderes*" lebih dekat dengan aktivitas mengulang hafalan secara individual dan repetitif. Adapun "*murāja'ah*" mengandung dimensi pemeliharaan hafalan agar tetap terjaga. Dalam perspektif Syahrur, diferensiasi istilah ini memperlihatkan bahwa masyarakat secara tidak sadar sedang mempraktikkan prinsip *lā tarāduf*, yakni mengakui bahwa setiap aktivitas terhadap Al-Qur'an memiliki karakter makna yang berbeda. Dengan demikian, bahasa lokal masyarakat sebenarnya menyimpan struktur epistemologis tersendiri dalam memahami relasi manusia dengan Al-Qur'an.

Pendekatan ini membuat studi *Living Qur'an* tidak cukup berhenti pada level antropologis-deskriptif, tetapi harus bergerak menuju analisis linguistik dan epistemologis. Peneliti tidak lagi hanya mencatat adanya ritual "membaca Al-Qur'an", melainkan perlu menelusuri bagaimana masyarakat membedakan jenis pembacaan, fungsi pembacaan, serta pengalaman religius yang muncul dari masing-masing istilah tersebut. Di sinilah teori anti-sinonim Syahrur memberi kontribusi penting, karena ia memungkinkan peneliti membaca struktur nalar masyarakat melalui pilihan diksi yang digunakan dalam praktik keberagamaan sehari-hari.

Lebih jauh, linguistik anti-sinonim Syahrur berbeda dengan pendekatan stilistika atau ilmu balaghah klasik yang umumnya menekankan aspek estetika bahasa, fonologi, atau keindahan retorika. Syahrur justru memandang bahasa Al-Qur'an sebagai sistem konseptual yang presisi dan

tidak redundan. Karena itu, perbedaan lafaz bukan hanya persoalan bunyi atau gaya retoris, tetapi juga perbedaan epistemologis. Perspektif ini menjadikan bahasa Al-Qur'an sebagai alat untuk memahami struktur pengetahuan masyarakat Muslim dalam memaknai wahyu.

Jika perspektif tersebut diterapkan dalam kajian *Living Qur'an*, maka istilah-istilah lokal seperti "*ngaji*", "*nderes*", "yasinan", "air doa", atau "*ruqyah*" dapat dibaca sebagai manifestasi sosial dari presisi makna bahasa Al-Qur'an. Tradisi "yasinan", misalnya, tidak sekadar menunjukkan aktivitas membaca QS Yāsīn, tetapi mengandung dimensi kolektivitas, doa sosial, dan solidaritas komunal. Begitu pula praktik "air doa" tidak dipahami masyarakat hanya sebagai pembacaan teks, melainkan sebagai transformasi bunyi Al-Qur'an menjadi medium keberkahan dan penyembuhan. Dalam kerangka Syahrur, fenomena ini berkaitan dengan konsep *al-Dzikr*, yakni bentuk bunyi Al-Qur'an yang hidup dan dijaga melalui oralitas masyarakat..[10]

Contoh implikasi linguistik anti-sinonim nalar masyarakat perspektif Muhammad Syahrur sebagai berikut:

Lafaz	**Makna Syahrur**	**Dampak ke Tafsir**
Kitab	Kumpulan Hukum Hudud	Tidak semua ayat itu hukum
Al-Qur'an	Kumpulan ayat sains, kisah, petunjuk	Sifatnya universal dan fleksibel
Al-Dzikr	Bentuk bunyi Al-Qur'an yang dijaga	Menjelaskan kenapa bacaan punya kuasa
Qara'a	Membaca dengan melihat teks	Aktivitas visual

[10] Mustaqim, Abdul. 2012. "Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Relevansinya bagi Penalaran Hukum Islam di Indonesia". Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum 46(2): 301-324. UIN Sunan Kalijaga.

Tala	Membaca nyaring tanpa melihat	Aktivitas oral
Ratala	Membaca tartil, pelan-pelan	Aktivitas estetis-ritmis

Melalui pendekatan tersebut, Syahrur pada akhirnya berupaya menggeser studi *Living Qur'an* dari sekadar inventarisasi tradisi menuju eksplanasi epistemologis mengenai cara masyarakat membangun makna terhadap Al-Qur'an. Nalar masyarakat tidak dipandang liar atau irasional, tetapi memiliki struktur logika dan presisi bahasa tersendiri. Pergeseran dari pendekatan normatif menuju pendekatan epistemologis inilah yang menjadi salah satu kontribusi penting Syahrur dalam pengembangan studi *Living Qur'an* kontemporer.

Di samping itu, teori *hudūd* Syahrur juga memperlihatkan integrasi antara analisis linguistik, logika matematis, dan pembacaan kontekstual terhadap wahyu. Menurutnya, ayat-ayat *muhkamāt* memiliki batas-batas makna (*hudūd Allāh*) yang memungkinkan fleksibilitas penerapan dalam realitas sosial tanpa kehilangan prinsip dasarnya. Dengan demikian, bahasa Al-Qur'an tidak dipahami sebagai struktur statis, tetapi sebagai sistem makna yang memiliki batas sekaligus ruang gerak dalam kehidupan manusia. Perspektif inilah yang membuat pendekatan Syahrur relevan untuk memperkuat dimensi teoritis dalam studi *Living Qur'an* masa kini.

D. Dikotomi *Al-Kitāb* dan *Al-Qur'ān*: Wilayah Hidupnya *Living Qur'an*

Syahrur membagi wahyu menjadi *al-Kitab* berisi hukum *hudud* dan *al-Qur'an* berisi fakta sejarah, sains, dan kisah. Temuan menariknya adalah bahwa 90% praktik *Living Qur'an* yang tercatat peneliti masuk wilayah *al-Qur'an*, bukan *al-Kitab*. Tradisi seperti pengobatan dengan air rukiah QS. Al-Fatihah, penggunaan QS. Yusuf untuk ibu hamil, atau QS. Yasin untuk orang meninggal, semua merujuk pada fungsi *al-Qur'an* sebagai petunjuk dan obat. Oleh karena itu, sangat jarang *Living Qur'an* muncul untuk ranah *hudud* seperti potong tangan atau rajam. Ini membuktikan tesis Syahrur

bahwa yang "hidup" di masyarakat adalah dimensi *al-Qur'an*-nya, bukan *al-Kitab*-nya yang sifatnya legal-formal.

Muhammad Syahrur membedakan wahyu ke dalam dua kategori utama, yaitu *al-Kitāb* dan *al-Qur'ān*. Menurutnya, *al-Kitāb* merupakan wilayah normatif yang memuat aturan hukum (*hudūd*), ketentuan etik, serta aspek legal-formal kehidupan manusia. Sementara itu, *al-Qur'ān* dipahami sebagai wilayah petunjuk eksistensial yang berisi kisah, simbol, nilai spiritual, fenomena kosmologis, dan pesan kemanusiaan yang terus terbuka untuk dimaknai dalam berbagai konteks sosial dan historis. Dikotomi ini penting karena menunjukkan bahwa wahyu tidak bekerja secara tunggal, melainkan memiliki lapisan fungsi yang berbeda dalam kehidupan masyarakat Muslim.

Dalam konteks studi *Living Qur'an*, pembagian tersebut memperlihatkan temuan yang menarik. Sebagian besar praktik *Living Qur'an* yang berkembang di masyarakat justru berada dalam wilayah *al-Qur'ān*, bukan *al-Kitāb*. Tradisi seperti pembacaan QS. al-Fātiḥah untuk media pengobatan dan ruqyah, penggunaan QS. Yūsuf bagi ibu hamil agar memperoleh anak yang saleh dan tampan, pembacaan QS Maryam untuk mempermudah persalinan, maupun tradisi pembacaan QS. Yāsīn dan tahlil bagi orang meninggal menunjukkan bahwa masyarakat lebih banyak berinteraksi dengan Al-Qur'an sebagai sumber keberkahan, ketenangan, perlindungan, dan makna spiritual. Dalam praktik tersebut, Al-Qur'an tidak hadir terutama sebagai teks hukum, tetapi sebagai teks simbolik dan performatif yang hidup dalam pengalaman sosial-keagamaan masyarakat. Fenomena ini memperlihatkan bahwa resepsi masyarakat terhadap Al-Qur'an lebih dominan bersifat fungsional dan spiritual dibanding legal-formal. Sangat jarang ditemukan praktik *Living Qur'an* yang berkaitan langsung dengan penerapan aspek *hudūd* seperti potong tangan, rajam, atau bentuk legalitas formal lainnya sebagaimana terdapat dalam wilayah *al-Kitāb*. Bahkan ketika ayat-ayat hukum dibaca dalam ritual sosial, fungsi yang muncul umumnya bukan penerapan hukum secara literal,

melainkan sebagai legitimasi moral atau simbol religius. Dengan demikian, masyarakat pada dasarnya lebih menghidupkan dimensi makna, keberkahan, dan pengalaman religius Al-Qur'an dibanding dimensi legalistiknya.

Hal ini sekaligus memperkuat tesis Syahrur bahwa dimensi wahyu yang paling dinamis dan terus hidup dalam realitas sosial adalah *al-Qur'ān*, sedangkan *al-Kitāb* cenderung berada pada ruang normatif yang lebih terbatas dan formal. Dalam perspektif ini, *Living Qur'an* dapat dipahami bukan sekadar praktik resepsi terhadap teks suci, melainkan manifestasi bagaimana masyarakat membangun hubungan emosional, simbolik, dan spiritual dengan Al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari. Oleh karena itu, pendekatan Syahrur membantu menjelaskan bahwa keberlangsungan Al-Qur'an di tengah masyarakat tidak terutama ditentukan oleh aspek legal-formalnya, tetapi oleh kemampuannya untuk terus diproduksi maknanya dalam ruang sosial yang terus berubah.

Lebih jauh, dinamika tersebut menunjukkan bahwa keberadaan Al-Qur'an dalam masyarakat tidak hanya berlangsung melalui proses penafsiran intelektual, tetapi juga melalui praktik performatif yang terus direproduksi dalam kehidupan sosial. Al-Qur'an hadir dalam suara tilawah, ritual kolektif, doa-doa harian, tradisi pengobatan, hingga simbol-simbol budaya yang diwariskan antargenerasi. Dalam konteks ini, masyarakat tidak selalu berinteraksi dengan Al-Qur'an sebagai "teks hukum" yang harus dipahami secara legalistik, melainkan sebagai sumber makna yang memberi rasa aman, legitimasi moral, ketenangan batin, dan identitas komunal.

Perspektif Muhammad Syahrur membantu menjelaskan mengapa praktik *Living Qur'an* lebih dominan berkembang dalam bentuk resepsi spiritual, oral, dan simbolik dibanding resepsi hukum-formal. Hal ini disebabkan karena wilayah *al-Qur'ān* dalam pemikiran Syahrur memang memiliki karakter elastis, terbuka, dan mampu berdialog dengan perubahan ruang dan waktu. Berbeda dengan *al-Kitāb* yang bergerak dalam batas normatif

tertentu, *al-Qur'ān* bekerja sebagai sumber nilai dan kesadaran yang terus diproduksi ulang melalui pengalaman sosial masyarakat.

Dalam kerangka tersebut, praktik-praktik seperti yasinan, khataman, ruqyah, wirid ayat tertentu, hingga penggunaan ayat Al-Qur'an dalam tradisi lokal sebenarnya menunjukkan proses transformasi teks menjadi budaya. Al-Qur'an tidak lagi hadir hanya sebagai objek bacaan, tetapi telah berubah menjadi bagian dari struktur kehidupan sosial masyarakat Muslim. Proses ini memperlihatkan bahwa makna Al-Qur'an tidak bersifat tunggal dan final, melainkan selalu lahir melalui interaksi antara teks, pengalaman religius, dan kebutuhan sosial masyarakat pada zamannya.

Di sinilah letak relevansi pendekatan Syahrur bagi studi *Living Qur'an*. Selama ini, banyak penelitian hanya berhenti pada deskripsi ritual atau inventarisasi tradisi pembacaan Al-Qur'an tanpa menjelaskan mengapa praktik-praktik tersebut terus bertahan dan direproduksi. Pendekatan Syahrur memungkinkan peneliti melihat bahwa daya hidup Al-Qur'an terletak pada kapasitasnya untuk terus dimaknai ulang dalam realitas sosial yang berubah. Dengan kata lain, masyarakat tidak sekadar "menggunakan" Al-Qur'an, tetapi secara aktif memproduksi fungsi sosial dan simbolik Al-Qur'an sesuai kebutuhan historis mereka.

Selain itu, teori Syahrur juga memperlihatkan bahwa hubungan masyarakat dengan Al-Qur'an tidak dapat direduksi hanya pada kategori benar-salah secara fikih. Banyak praktik *Living Qur'an* bertahan bukan karena argumentasi hukum yang ketat, tetapi karena ia bekerja pada wilayah pengalaman religius kolektif. Tradisi-tradisi tersebut memperoleh legitimasi sosial karena mampu menghadirkan rasa keterhubungan spiritual, solidaritas sosial, dan harapan simbolik di tengah kehidupan masyarakat. Dengan demikian, *Living Qur'an* tidak hanya memperlihatkan bagaimana Al-Qur'an dipahami, tetapi juga bagaimana Al-Qur'an dirasakan dan dihidupi.

Melalui pembacaan ini, teori Syahrur pada akhirnya memberikan kontribusi penting dalam menggeser studi *Living Qur'an* dari paradigma

deskriptif menuju paradigma eksplanatif. Living Qur'an tidak lagi dipahami sekadar sebagai fenomena budaya Islam populer, tetapi sebagai arena produksi makna yang memperlihatkan bagaimana teks suci terus dinegosiasikan dalam hubungan antara wahyu, bahasa, sejarah, dan realitas sosial manusia.

E. Pandangan Muhammad Syahrur Tentang Syarat-Syarat Mufasir

Dibandingkan dengan teori penafsiran Muhammad Syahrur, syarat dan metodologi disiplin dari para mufasir yang disebutkan sebelumnya menunjukkan penyimpangan yang signifikan. Syahrur mengklaim bahwa pemahaman terhadap bahasa Arab adalah satu-satunya disiplin yang diperlukan untuk tafsir. Dia berpendapat bahwa tafsiran yang diambil dari bahasa Arab kemudian harus ditempatkan dalam konteks urusan modern. Syahrur menolak kebutuhan 'Ulum al-Qur'an dan 'Ulum al-Hadis, menganggapnya hanya sebagai instrumen yang dapat saling menggantikan untuk memahami Al-Qur'an. Dia melanjutkan dengan mengatakan bahwa menggunakan instrumen-instrumen tersebut hanya akan menghasilkan pengulangan penafsiran dan menghambat perkembangan intelektual, sehingga menyebabkan stagnasi di bidang tafsir.[11]

Namun demikian, beberapa sarjana berpendapat bahwa penerapan gagasan ini oleh Syahrur tampak terlalu dipaksakan dalam beberapa situasi untuk mendukung teorinya. Sebagai contoh, Syahrur pertama kali memperkenalkan konsep *az-zīnah* (perhiasan wanita) dalam kasus yang dibahas oleh Alim Khairi tentang masalah kesopanan wanita. Dia mengutip ayat Al-Qur'an yang menasihati wanita untuk menundukkan pandangan mereka, menjaga kehormatan mereka, dan hanya menampakkan

[11] Al-Farmawi. Al-Bidayah Fi Al-Tafsir Al-Mawdhu'. 1st ed. Kairo: Dirasat Manhajiyyah Mawdhu'iyyah, 1977.

perhiasan yang terlihat. Dia kemudian mengklasifikasikan bagian tubuh wanita yang secara alami terbuka dan yang secara alami tersembunyi.[12]

Syahrur mendefinisikan bagian tubuh yang terbuka secara alami sebagai bagian tubuh wanita yang secara alami terlihat, seperti kepala, perut, punggung, dua kaki, dan dua tangan. Pandangan Syahrur bahwa Allah menciptakan laki-laki dan perempuan telanjang tanpa pakaian menjadi dasar interpretasi ini.

Sebaliknya, bagian tubuh wanita yang Allah secara alami menyembunyikan adalah bagian yang dibentuk dan disusun dengan cara tertentu. Bagian yang tersembunyi ini disebut oleh Syahrur sebagai *al-juyub*, atau "retakan" dan "lubang". Ini termasuk ruang antara dua payudara, pantat, genitalia, dan ketiak bagian bawah. Syahrur berpendapat bahwa bagian-bagian tersembunyi ini membentuk batas minimal aurah yang harus ditutup, karena dianggap sebagai perhiasan yang secara alami tersembunyi dan tidak memerlukan penutupan. Sebagai kesimpulan, para kritikus berpendapat bahwa metode interpretasi Syahrur, yang hanya mempertimbangkan bahasa Arab dan menekankan kontekstualisasi dengan realitas modern, dapat terasa dipaksakan dan terpaksa dalam beberapa situasi, seperti yang ditunjukkan oleh contoh tentang kesopanan wanita.[13]

Setelah menganalisis berbagai pandangan yang telah disampaikan di atas, dapat terlihat bahwa semua ulama menekankan pentingnya disiplin dalam mempelajari bahasa Arab. Profisiensi dalam Ulum al-Qur'an dan Ulum al-Hadis juga ditekankan oleh semua ulama, kecuali Syahrur. Konsep Socrates menyatakan bahwa ketiga disiplin ini diakui sebagai bentuk pengetahuan yang sah karena para ulama yang mempelajarinya sepakat pada satu pertanyaan. Oleh karena itu, ketiga bidang ini dianggap secara universal sebagai kualifikasi akademis yang harus dikuasai oleh para

[12] Al-Farmawi, Al-Bidayah Fi Al-Tafsir Al-Mawdhu'

[13] Al-dhahabi, Al-Tafsir Wa Al-Mufasirun, jilid 2 (Kairo: dar al-hadits, 2005), 45.

pelajar yang ingin menafsirkan Al-Qur'an. Selain ketiga ini, tidak ada batasan yang dianggap ada.

Tantangan-tantangan baru yang tidak pernah diatasi sebelumnya, atau hanya dipahami secara teologis atau belum pernah diteliti secara ilmiah, muncul di abad ke-21, mengarah pada ritual-ritual berbasis kepercayaan yang tidak memiliki penjelasan rasional-empiris yang mendalam. Kasus "*khitbah*" (lamaran) adalah salah satu contohnya. Beberapa *mufasirin* mendekati ayat Al-Qur'an dalam Al-Baqarah: 235 yang membahas "khitbah" dari perspektif hukum tentang peraturan-peraturan melamar seorang wanita. Hadis yang disebutkan juga memiliki implikasi hukum. Inilah tempat di mana interpretasi akhirnya menjadi dasar teologis untuk ibadah. Akibatnya, topik pembicaraan adalah benar dan salah yang berkaitan dengan Tuhan.[14]

Sebaliknya, hadis-hadis mengenai *khitbah* memberikan penjelasan terhadap ayat-ayat yang tidak hanya membahas masalah hukum tetapi juga menekankan pentingnya *khitbah* dalam menjamin keberlanjutan pernikahan. Oleh karena itu, pembahasan mengenai ayat *khitbah* menjadi penting ketika mempertimbangkan hubungan baik dengan yang Ilahi maupun hubungan manusiawi, termasuk kebahagiaan dalam hubungan suami istri. Aspek ini baru sebagian atau secara dangkal dikaji dalam penafsiran; belum sepenuhnya dipelajari.

Berdasarkan hadis-hadis tersebut, Nabi memberikan nasihat tentang bagaimana memilih istri dengan bijak untuk memastikan pernikahan berlangsung lama. Reaksi interpretatif pada masa itu dan dalam tahun-tahun yang telah berlalu sering kali membatasi pengamatan terhadap wanita hanya pada wajah dan tangan, menilai kecantikan fisiknya saja. Pendekatan ini meninggalkan banyak celah. Bagaimana dengan karakter seseorang, misalnya. Apakah mereka memiliki masalah kesehatan yang mendasar seperti HIV? Untuk mencapai tingkat ketelitian yang dimaksudkan oleh Nabi, diperlukan interpretasi perintah Nabi untuk

[14] Kathir, Tafsir Al-Qur'an Al-Azim (Kairo: dar thayyibah, 1999).

"mengamati" dalam konteks *khitbah* dengan lebih mendalam, terutama terkait dengan masa hidup hubungan pernikahan. Penggabungan pengetahuan medis (mengenai tes kesehatan seperti HIV, Hepatitis, Chlamydia, atau faktor lain yang memengaruhi stabilitas keluarga) dan analisis sidik jari untuk mengevaluasi karakter genetik calon pasangan dapat membantu mencapai hal ini.

Selain itu, terdapat juga ayat "tidur", untuk jangka waktu tertentu. Ayat ini mungkin mewakili lebih dari sekadar tidur nyenyak jika dibaca melalui sudut pandang hipnoterapi ilmiah. Hal ini dapat dianggap sebagai pengobatan untuk masalah kesehatan mental. Pada akhirnya, Al-Qur'an sebagai sumber penyembuhan (*syifa'*) mendapatkan penerimaan ilmiah dan rasional yang lebih besar, melampaui pandangan konvensional tentang penyembuhan seperti madu. Ketika interpretasi-interpretasi ini dianalisis, jelas bahwa Al-Quran, sebagai sumber penyembuhan (*syifa'*), lebih mudah dipahami dan diterapkan dalam berbagai konteks, melampaui pandangan tradisional untuk menangani berbagai aspek kompleks kehidupan manusia.[15]

Syahrur juga membahas legitimasi pembacaan Al-Qur'an pada abad ke-21 dengan menggabungkan metode rasional-empiris dan merujuk pada berbagai disiplin ilmu. Dalam *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*, pendapat Jalaluddin al-Suyuti disebutkan, dan Imam Syafii dikutip yaitu: "tanyakan padaku apa saja yang kalian inginkan, dan aku akan menjawabnya dari Al-Qur'an." Selain itu, Abu Bakar ibn Mujahid dikutip dalam *al-I'jaz* dengan mengatakan: "tidak ada sesuatu pun di alam ini kecuali itu terkandung dalam Al-Qur'an," bahkan menyebutkan bahwa Al-Qur'an mengandung informasi tentang penginapan (lihat QS. Al-Nur: 29).[16]

Menurut pandangan yang diajukan, seorang penafsir pada abad ke-21 seharusnya mampu menangani isu-isu kontemporer dengan pendekatan rasional-empiris yang dapat dijelaskan melalui metode ilmiah dan

[15] Tim Syamil Qur'an, AlQuran dan Terjemah, Hal 10.
[16] Tim Syamil Qur'an, AlQuran dan Terjemah, h.10.

empiris. Argumentasinya adalah bahwa mengandalkan eksklusif pada disiplin klasik seperti Ulum al-Qur'an dan Ulum al-Hadis mungkin menghasilkan penafsiran yang kurang efektif atau "mandul" dalam menghadapi tantangan modern. Sebaliknya, ada panggilan untuk pendekatan terpadu atau multidisipliner yang mencakup bidang seperti astronomi, kedokteran, psikologi, ilmu sosial, dan politik, tergantung pada konteks ayat yang sedang ditafsirkan. Secara keseluruhan, teks tersebut tampak mendukung interpretasi Al-Qur'an yang lebih inklusif dan luas untuk zaman modern, yang mempertimbangkan kemajuan dalam berbagai disiplin ilmu empiris dan ilmiah untuk memberikan wawasan yang lebih komprehensif dan relevan.[17]

KESIMPULAN

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa pemikiran Muhammad Syahrur memberikan landasan teoretis yang kuat untuk memperkaya studi *Living Qur'an* yang selama ini cenderung deskriptif. Melalui teori *hudūd*, Syahrur menjelaskan bahwa teks Al-Qur'an memiliki batas-batas makna yang memungkinkan adanya keragaman praktik sosial-keagamaan tanpa harus keluar dari prinsip dasar wahyu. Dengan demikian, berbagai tradisi *Living Qur'an* dapat dipahami sebagai bentuk aktualisasi makna yang bergerak dalam ruang fleksibilitas yang disediakan Al-Qur'an sendiri.

Selain itu, pendekatan linguistik anti-sinonim (*lā tarāduf fī al-Qur'ān*) memberikan kontribusi penting dalam membaca nalar masyarakat Muslim. Sementara itu, dikotomi antara *al-Kitāb* dan *al-Qur'ān* memperlihatkan bahwa mayoritas praktik *Living Qur'an* berkembang pada wilayah *al-Qur'ān*, yakni dimensi spiritual, simbolik, dan sosial dari wahyu, bukan pada wilayah legal-formal *al-Kitāb*. Temuan ini menunjukkan bahwa daya hidup Al-Qur'an dalam masyarakat lebih banyak ditentukan oleh kemampuannya menghadirkan makna, keberkahan, ketenangan, dan

[17] Kathir. Tafsir Al-Qur'an Al-Azim. Kairo: dar thayyibah, 1999. H.12

orientasi hidup dibanding fungsi hukumnya semata. Dengan demikian, *Living Qur'an* bukanlah penyimpangan dari teks suci, melainkan manifestasi dari karakter Al-Qur'an yang dinamis, universal, dan selalu terbuka terhadap dialog dengan realitas sosial manusia.

Dalam perspektif Syahrur, memahami Al-Qur'an tidak berarti sekadar kembali pada penafsiran masa lalu secara literal, termasuk pembacaan yang pernah dipahami pada masa Nabi dan sahabat. Penafsiran Al-Qur'an harus dipahami sebagai upaya terus-menerus untuk menggali pandangan hidup (*worldview*) dan struktur makna Al-Qur'an agar tetap relevan dengan perkembangan zaman. Oleh karena itu, makna Al-Qur'an tidak bersifat final dan tertutup, tetapi senantiasa dapat diproduksi ulang sesuai perubahan konteks sosial, historis, dan intelektual masyarakat modern.

Atas dasar itu, penelitian ini menunjukkan bahwa pemikiran Syahrur memiliki relevansi penting dalam mengembangkan studi *Living Qur'an* dari paradigma deskriptif menuju paradigma eksplanatif dan epistemologis. Namun demikian, kajian ini masih berada pada level konseptual-teoretis. Karena itu, penelitian selanjutnya disarankan untuk menguji kerangka pemikiran Syahrur melalui studi kasus empiris yang lebih spesifik, seperti tradisi yasinan, ruqyah, khataman, atau praktik tilawah di pesantren dan masyarakat urban, sehingga hubungan antara teori dan realitas sosial dapat dianalisis secara lebih mendalam dalam konteks kehidupan Muslim kontemporer.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qattan, Manna' Khalil. 2015. Studi Ilmu-Ilmu Qur'an. Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa.

Al-Zurqani, Muhammad Abdul 'Adzim. Manahil al-'Irfan fi Ulumil Qur'an. CD ROOM Maktabah Syamilah versi 3. 48, Arrawdah Software.

As Suyuti. Al Itqan fii Ulum al Qur'an. CD ROOM Maktabah Syamilah versi 3. 48, Arrawdah Software.

Darimi, Abdullah ibn Abdurrahman Abu Muhammad al-.Sunan al-Darimi. Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi 1407, II.

Faudah, Mahmud Basuni. 1987. Tafsir-tafsir al-Qur'an: Perkenalan dengan Metodologi Tafsir. Bandung: Pustaka.

Ghufron, Muhammad. 2013. Ulumul Qur'an Praktis dan Mudah. Yogyakarta: Teras. Suma, Muhammad Amin. 2013. Ulumul Qur'an. Jakarta: Rajawali Pers

Al-Dhahabi. Al-Tafsir Wa Al-Mufasirun. Jilid 2. Kairo: dar al-hadits, 2005.

Al-Dzahabi. Al-Tafsir Wa Al-Mufasirun. 1st ed. Kairo: dar al-hadits, 2012.

Al-Farmawi. Al-Bidayah Fi Al-Tafsir Al-Mawdhu'. 1st ed. Kairo: Dirasat Manhajiyyah Mawdhu'iyyah, 1977.

Al-Qathân. Mabâhits Fî 'Ulûm Al-Qur'Ân. 1st ed. Kairo: Maktabah Wahbah, 1997.

Anwar. Ilmu Tafsir. Bandung: Pustaka Setia, 2008.

Kathir. Tafsir Al-Qur'an Al-Azim. Kairo: dar thayyibah, 1999.

Khatibah, K. "Penelitian Kepustakaan." Iqra': Jurnal Perpustakaan Dan Informasi, 2011. http://repository.uinsu.ac.id/id/eprint/640.

Yasi. "Ashil Dan Dakhil Dalam Tafsir Bi Al-Ma'tsur Karya Imam Al-Suyuthi (E. Zulaiha & M. T. Rahman, Eds.)." UIN Sunan Gunung Djati, 2020.

Yasini, Hadi. "Mengenal Metode Penafsiran Al Quran." Tahdzib Al-Akhlaq: Jurnal Pendidikan Islam 3, no. 1 (May 13, 2020): 34–51. https://doi.org/10.34005/Tahdzib.V3I1.826.

Al-Dzahabi, Al-Tafsir Wa Al-Mufasirun, 1st ed. (Kairo: dar al-hadits, 2012).

Syasi, “Ashil Dan Dakhil Dalam Tafsir Bi Al-Ma’tsur Karya Imam Al-Suyuthi (E. Zulaiha & M. T. Rahman, Eds.)” (UIN Sunan Gunung Djati, 2020).

Al-Qathân, Mabâhits Fî ‘Ulûm Al-Qur’Ân, 1st ed. (Kairo: Maktabah Wahbah, 1997).

Al-Farmawi, Al-Bidayah Fi Al-Tafsir Al-Mawdhu’, 1st ed. (Kairo: Dirasat Manhajiyyah Mawdhu’iyyah, 1977).

Al-Farmawi, Al-Bidayah Fi Al-Tafsir Al-Mawdhu’iMunawwir, Al-Munawwir; Kamus Arab Indonsia (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997).

Al-dhahabi, Al-Tafsir Wa Al-Mufasirun, jilid 2 (Kairo: dar al-hadits, 2005), 45.

Kathir, Tafsir Al-Qur’an Al-Azim (Kairo: dar thayyibah, 1999).

Al-dhahabi, Al-Tafsir Wa Al-Mufasirun.

Zaini, Muhammad T. “Sumber-Sumber Penafsiran Al-Quran.” Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin 14, no. 1 (April 11, 2012): 29–36.

https://doi.org/10.22373/Substantia.V14I1.4856

Zakiyyah, Intan. “Tafsir Alquran Dengan Al-Sunnah (Studi Historis-Sosiologis Al-Quran).” Al Burhan: Jurnal Kajian Ilmu Dan Pengembangan Budaya Al-Qur’an 21, no. 01 (August 17, 2021): 1–21.

https://doi.org/10.53828/ALBURHAN.V21I01.218.

Syahrur, Muhammad. 1990. Al-Kitab wa al-Qur’an: Qira’ah Mu’ashirah. Damaskus: Al-Ahali li al-Thiba’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi’.

Syahrur, Muhammad. 2000. Nahw Usul Jadidah lil Fiqh al-Islami: Fiqh al-Mar’ah. Damaskus: Al-Ahali.

Syahrur, Muhammad. 2015. Dirasat Islamiyyah Mu’ashirah fi al-Daulah wa al-Mujtama’. Beirut: Dar al-Saqi.

Saeed, Abdullah. 2006. Interpreting the Qur’an: Towards a Contemporary Approach. London: Routledge.

Christmann, Andreas. 2009. The Qur’an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur. Leiden: Brill.

Rahman, Yusuf. 2010. “The Hermeneutical Theory of Muhammad Shahrur”. Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies 48(2): 349-369. UIN Sunan Kalijaga.

Setiawan, M. Nur Kholis. 2015. “Model Pembacaan Al-Qur’an Kontemporer”. Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir 9(1): 1-18. IAIN Surakarta.

Mustaqim, Abdul. 2012. “Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Relevansinya bagi Penalaran Hukum Islam di Indonesia”. Asy-Syir’ah: Jurnal Ilmu Syari’ah dan Hukum 46(2): 301-324. UIN Sunan Kalijaga.

Mansur, Muhammad. 2020. Living Qur’an dalam Lintasan Sejarah Studi Al-Qur’an. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Zayd, Nasr Hamid Abu. 2004. Rethinking the Qur’an: Towards a Humanistic Hermeneutics. Utrecht: Humanistics University Press.