

Antara Rasionalisasi dan Spekulasi: Tinjauan atas Pembacaan Kontemporer Kisah-Kisah al-Qur'an versi Muḥammad Syaḥrūr

Ahmad Mu'is^{1*}, A. Muhtadi Ridwan², Misbahul Munir³, Nur Asnawi⁴

^{1,2,3,4} UIN Maulana Malik Ibrahim Malang

Email: muis@manajemen.uin-malang.ac.id

**Corresponding author*

Abstract

This article examines Muḥammad Syaḥrūr's contemporary reading of Qur'anic narratives, shaped by his progressive approach that emphasizes rational and scientific reasoning in understanding revelation. It focuses on three key assumptions in his interpretation: (1) linguistic analysis grounded in direct reliance on the Qur'anic text, (2) efforts to align textual meanings with modern science, and (3) the notion of a gradual evolution in the messages conveyed through successive prophets. Using the story of Prophet Nūḥ (Noah) as a case study, the article illustrates how Syaḥrūr constructs his reading to support this evolutionary thesis; highlighting the absence of formalized law, rationalizing miracles, and reinterpreting Nūḥ's lifespan. Through an elaborative-critical approach to Syaḥrūr's writings, the study finds that while his reading offers a bold and progressive framework, it occasionally falls into historical speculation and scientific dramatization, which can compromise his professed textual fidelity.

Keywords: Muḥammad Syaḥrūr, Qur'anic narratives, contemporary reading, historical speculation, scientific dramatization.

Abstrak:

Artikel ini meninjau konsep pembacaan kontemporer terhadap kisah-kisah dalam al-Qur'an menurut Muḥammad Syaḥrūr, seorang pemikir Islam progresif yang menekankan pentingnya pendekatan rasional dan ilmiah dalam memahami teks al-Qur'an. Fokus tinjauan ini tertuju pada tiga asumsi dasar dalam pembacaan Syaḥrūr: (1) analisis linguistik berdasarkan ketergantungan pada teks al-Qur'an, (2) kecenderungan menyelaraskan makna teks dengan sains modern, dan (3) asumsi mengenai evolusi risalah antar generasi para nabi. Dengan studi kasus pada kisah Nabi Nūḥ, artikel ini menunjukkan bagaimana Syaḥrūr mengonstruksi penafsiran ayat-ayat kisah ini untuk mendukung tesis evolusi risalah, mulai dari ketidakhadiran formalisasi syariat, rasionalisasi mukjizat, hingga pentakwilan usia Nabi Nūḥ. Tinjauan ini menggunakan metode elaboratif-kritis terhadap karya Syaḥrūr tentang tema ini. Ditemukan bahwa meskipun menawarkan pembacaan progresif, interpretasi Syaḥrūr tidak luput sepenuhnya dari jebakan spekulasi historis dan dramatisasi saintifik yang justru menggeser kesetiaannya terhadap ketergantungan pada teks al-Qur'an.



Kata Kunci: Muhammad Syaḥrūr, kisah-kisah al-Qur'an, pembacaan kontemporer, spekulasi historis, dramatisasi saintifik.

Pendahuluan

Penafsiran atas ayat-ayat kisah dalam al-Qur'an yang sering kali melenceng dari maksud utama dianggap sebagai problem mendasar yang mendorong Muḥammad Syaḥrūr (w. 2019) untuk mengusulkan sebuah pembacaan kontemporer terhadap kisah-kisah al-Qur'an. Para mufasir terdahulu, menurutnya, kerap kali gagal memusatkan perhatian pada narasi al-Qur'an itu sendiri, justru menambahkan unsur-unsur asing yang tidak berkaitan dengan tujuan pokok kisah tersebut. Pesan utama kisah dalam al-Qur'an bukanlah penyampaian informasi sejarah secara literal, apalagi unsur legenda, melainkan pencapaian nilai *'ibrah*.¹ Syaḥrūr mengkritik kecenderungan mufasir seperti al-Ṭabarī yang terlalu bernafsu menarik kesimpulan historis, misalnya dengan menyatakan bahwa homoseksualitas tidak pernah ada sebelum kaum Lūt, padahal QS. al-'Ankabūt [29]: 28 lebih menekankan azab bagi mereka karena keberanian dalam memamerkan dosa.² Demikian pula, polemik tentang jenis pohon yang dimakan Ādam dan Ḥawwā' dalam QS. al-Baqarah [2]: 35 memperlihatkan kecenderungan mufasir melampaui teks.³ Bagi Syaḥrūr, kisah al-Qur'an harus dibaca melalui filsafat sejarah yang menyoroti nilai-nilai universal yang bisa direlevansikan dengan perkembangan ilmu pengetahuan masa kini.

Penelitian-penelitian sebelumnya yang mengkaji pemikiran Syaḥrūr tentang pembacaan kontemporer kisah-kisah al-Qur'an belum tampak ke permukaan secara jelas dan tertimbun oleh dominasi tulisan yang mengkaji pemikirannya tentang limitasi hukum Islam (*naẓariyyat al-ḥudūd*). Sorotan kepada metode penafsiran al-Qur'an yang diajukan Syaḥrūr itu memang banyak meyedot perhatian karena ledakan kontroversi yang dibuatnya sehingga memungkinkan pengkaji untuk menelaah metodenya, memperluas cakupan, atau mencapai pemaknaan baru atas al-Qur'an.⁴ Kajian terhadap kisah-kisah al-Qur'an sejauh ini

¹ Muḥammad Syaḥrūr, *Al-Qaṣaṣ Al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah (Madkhal Ilā Al-Qaṣaṣ Wa Qiṣṣah Ādam)*, 1 (Beirut: Dār al-Sāqī, 2010), 14.

² Muḥammad Syaḥrūr, *Al-Qaṣaṣ Al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah (Min Al-Nūḥ Ilā Yūsuf)* (Beirut: Dār al-Sāqī, 2012), 188.

³ Syaḥrūr, 322–23.

⁴ Abdul Mustaqim, "Teori Hudūd Muhammad Syahrur Dan Kontribusinya Dalam Penafsiran Al-Qur'an," *AL QUDS: Jurnal Studi Alquran Dan Hadis* 1, no. 1 (June 27, 2017): 1–26, <https://doi.org/10.29240/alquds.v1i1.163>; Udin Saprudin et al., "Limiting the Number of Polygamies to Realize Economic Justice: A Hermeneutic Analysis of Muhammad Syahrur," *QiST: Journal of Quran and Tafseer Studies* 2, no. 3 (September 28, 2023): 347–68, <https://doi.org/10.23917/qist.v2i3.2769>; Nawal Nur Arafah, "The Hermeneutic Concept of The Qur'an Muhammad Shahrūr," *Eduvest - Journal of Universal Studies* 3, no. 2 (February 20, 2023): 404–15, <https://doi.org/10.36418/eduvest.v3i2.747>; Havis Aravik, Choiriyah Choiriyah, and Saprida Saprida, "Critical Study on Legal Thinking of Mmuhammad Shahrur," *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah* 18, no. 1 (January 12, 2018): 43–64, <https://doi.org/10.15408/ajis.v18i1.9019>; Falakul

terbilang belum mengarah pada penerapan metode Syaḥrūr secara lebih luas ⁵. Artinya, para pengkaji yang tidak begitu banyak itu masih bergantung pada contoh yang disajikan langsung oleh Syaḥrūr. Lebih sedikit lagi kajian yang mencoba mengkritik metodenya ⁶. Namun, kehadiran kajian-kajian ini telah memperkaya kajian seputar pembacaan kontemporer yang kian menampilkan trajektori pemikiran Syaḥrūr secara lebih utuh.

Tujuan dari artikel ini adalah menyajikan pemikiran Syaḥrūr tentang pembacaan kontemporer terhadap kisah-kisah al-Qur'an, tidak kontras dengan penelitian sebelumnya, hanya saja dari elaborasi bahasan dan eksplorasi contoh-contoh akan disajikan secara berbeda. Rinciannya berupa tiga pertanyaan berikut: *Pertama*, bagaimana konsep pembacaan kontemporer terhadap kisah al-Qur'an menurut Syaḥrūr? *Kedua*, mengapa Syaḥrūr menekankan pentingnya pembacaan kontemporer terhadap kisah al-Qur'an? *Ketiga*, bagaimana implikasi aplikatif pembacaan kontemporer terhadap kisah al-Qur'an? Tiga pertanyaan yang disebutkan akan menjadi tumpuan dari keseluruhan pembahasan dalam artikel ini.

Artikel ini berargumen bahwa pembacaan kontemporer kisah-kisah al-Qur'an, mulai konsep, metode, hingga implikasinya mengacu pada asumsi-asumsi dasar Syaḥrūr atas eksistensi ayat-ayat kisah dalam al-Qur'an. Terdapat tiga asumsi utama yang menjadi fokus dalam kajian ini: *Pertama*, analisis linguistik khas Syaḥrūr seperti penekanan pada anti-sinonimitas; *Kedua*, kecenderungannya untuk menjadikan temuan-temuan ilmu pengetahuan (sains) modern sebagai pandu menyelaraskan makna ayat; dan *Ketiga*, imajinasinya mengenai evolusi wahyu antar generasi para nabi. Ketiga asumsi ini, dalam beberapa kasus, dapat saling menguatkan, namun tidak jarang pula saling bertumpang tindih. Oleh karena itu, tulisan ini berupaya menyajikan diskusi kritis terhadap dinamika tersebut, dengan menyoroti bagaimana Syaḥrūr merespon ketegangan antara hasil analisis linguistik dan keyakinannya terhadap suatu penemuan sains, serta bagaimana keduanya dia harmonisasikan dengan konsep evolusi pewahyuan dari satu nabi ke nabi berikutnya.

Hidayah, Desi Erawati, and Nor Faridatunnisa, "The Meaning of Qawwam: (Analysis of Q.S An-Nisa [4]: 34 with Hudud Theory Muhammad Shahrur," *Al-Insyiroh: Jurnal Studi Keislaman* 10, no. 1 (March 30, 2024): 1–26, <https://doi.org/10.35309/alinsyiroh.v10i1.245>.

⁵ M. Nurul Huda, "Kisah Al-Qur'an Dalam Perspektif Sastra Dan Filsafat Sejarah: Studi Perbandingan Pemikiran Muhammad Ahmad Khalafallah Dan Muhammad Shahrur" (UIN Sunan Kalijaga, 2025); Robby Hidayatul Ilmi, "Kisah Nabi Yusuf Dalam Perspektif Filsafat Sejarah: Telaah Pemikiran Muhammad Syahrur Dalam Kitab Al-Qasas Al-Qur'ani" (UIN Sunan Kalijaga, 2021); M. Mu'tashim Billah, "Kisah Dalam Al-Qur'an Perspektif Filsafat Sejarah: Studi Terhadap Pemikiran Muhammad Shahrur Dalam Al-Qasas Al-Qur'ani: Qira'ah Mu'asirah" (UIN Sunan Ampel, 2021).

⁶ Muhammad Muhammad, "The Mystery of the Drowning of Kan'an, the Son of Nūḥ: Criticism of Shahrur's Thought," *Ilmu Ushuluddin* 8, no. 1 (2021): 81–100, <https://doi.org/10.15408/iu.v8i1.18457>.

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif dengan mekanisme elaboratif, yakni menguraikan tema dan pendekatan yang digunakan Muḥammad Syaḥrūr dalam pembacaan kisah-kisah al-Qur'an. Sumber utama yang dijadikan rujukan adalah karya Syaḥrūr, yaitu *Al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah* yang terdiri dari tiga jilid yang terbit pada dekade 2010-an. Karya ini merupakan tonggak dalam pembacaan kontemporer terhadap kisah-kisah al-Qur'an. Selain itu, beberapa materi juga dilengkapi melalui dokumentasi ceramah Syaḥrūr yang pernah ditayangkan di televisi dan kini tersedia dalam bentuk arsip digital melalui sejumlah kanal YouTube yang merekam paparan langsung Syaḥrūr mengenai topik ini. Contoh penerapan pembacaan kontemporer yang disorot oleh penelitian ini adalah pembacaan Syaḥrūr atas kisah Nabi Nuh atas dasar kesinambungan dengan argumentasi yang telah dibangun yang dijelaskan lebih lanjut di bagian hasil pembahasan atau temuan data.

Hasil dan Pembahasan

Pembacaan Kontemporer atas al-Qur'an: Potret Biografi Intelektual Muḥammad Syaḥrūr

Sebagai seorang pemikir Islam kontemporer, dalam salah satu tulisannya, Syaḥrūr merasa beruntung karena hidup di Damaskus, Suriah. Dia menerawang bagaimana nasib buruk harus diterima para pemikir lainnya, seperti Naṣr Ḥāmid Abū Zayd yang terusir dari Mesir, karena melontarkan pemikiran kontroversial. Di wilayah atau negara tertentu di Timur Tengah, pemikir muslim yang berusaha menawarkan pemikiran keagamaan baru dan menentang kemapanan wacana keagamaan konvensional rawan dipersekusi. Atas kondisi ini, Syaḥrūr lalu memberikan kesannya, bahwa “Dari segi pendidikan, saya adalah seorang insinyur sipil dan saya mengetahui bahwa lebih mudah untuk membangun sebuah gedung pencakar langit dan sebuah terowongan di bawah laut daripada mengajarkan orang membaca kitab Tuhan dengan mata mereka sendiri. Mereka telah terbiasa untuk membaca kitab ini dengan mata pinjaman selama ratusan tahun.”⁷ Upaya membebaskan umat dari belenggu fatalisme beragama telah menjadi konsen dari Syaḥrūr yang dia sendiri siap dengan segala risikonya.

Melancarkan kritik terhadap kebijakan konvensional maupun kepastian radikal keagamaan melalui bukunya yang pertama terbit, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, Syaḥrūr berhasil mengguncang dunia Arab.⁸ Buku itu merupakan endapan pemikirannya sekitar 20 tahun dari hasil kajiannya atas ilmu keislaman yang mulai ditekuni sejak berada di Dublin, Irlandia pada 1970-1980 saat mengambil program magister dan doktor. Meski dikenal sebagai doktor

⁷ Muḥammad Syaḥrūr, “Teks Ketuhanan Dan Pluralisme Dalam Masyarakat Muslim,” in *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Islamika, 2003), 265–66.

⁸ Peter Clark, “The Shahrur Phenomenon: A Liberal Islamic Voice from Syria,” *Islam and Christian-Muslim Relations* 7, no. 3 (October 18, 1996): 337, <https://doi.org/10.1080/09596419608721095>.

insinyur (*al-duktūr al-muhandis*), Syaḥrūr telah belajar banyak tentang ilmu-ilmu bahasa, terutama dari temannya, Ja'far Dik al-Bab.⁹ Keahliannya dalam ilmu bahasa itulah yang turut menggulirkannya untuk memberikan alternasi lain dari sekian model penafsiran al-Qur'an. Kata-kata kunci yang berhubungan dengan tafsir al-Qur'an selama ini telah dikerangkeng oleh literatur keislaman klasik sehingga, menurut Syaḥrūr, perlu mendobrak kejumudan pemakaian al-Qur'an dengan menafsirkan ulang ayat-ayat sesuai perkembangan dan interaksi antar generasi.¹⁰ Karenanya, dia dituduh sebagai agen zionis, ingkar sunah, dan lain sebagainya.¹¹ Meskipun bukan sama sekali tidak mendapat sambutan terutama dari kalangan akademik yang meminati pemikiran progresifnya.¹²

Konsep pembacaan kontemporer (*Qirā'ah Mu'āṣirah*) yang dicanangkan Syaḥrūr berpulang pada istilah populer yang sering dipakainya, yaitu *ṣabāt al-naṣ wa taghayyur al-muḥtawā*. Artinya, al-Qur'an itu teksnya tetap, tetapi muatan atau kandungan makna teks selalu dapat ditafsirkan secara dinamis. Syaḥrūr berusaha melepaskan teks al-Qur'an dari hadis, riwayat, atau penafsiran orang yang berarti bergantung total pada al-Qur'an itu sendiri.¹³ Dia membongkar makna-makna yang telah mapan melalui pendekatan anti-sinonimitas, sehingga metode yang digunakannya dipenuhi dengan istilah-istilah baru. Yang paling mendasar adalah perbedaan *al-Kitāb* dan *al-Qur'ān*, merujuk pada QS. al-Ḥijr [15]: 1: "*Tilka āyātu al-kitābi wa qur'ān mubīn*". *Al-Kitāb* terdiri dua komponen: *Kitāb al-Risālah*, yang mencakup kaidah-kaidah ibadah, muamalah, dan akhlak yang tercakup ayat-ayat *muḥkamāt*, sering disebut *umm al-kitāb*; serta *Kitāb al-Nubuwwah*, yang memuat pengetahuan tentang alam, sejarah, dan realitas objektif yang tersusun dalam ayat-ayat *mutasyābihāt*. *Al-Qur'ān* sendiri merupakan bagian dari *al-Kitāb*, yang merujuk pada ayat-ayat *mutasyābihāt* berdimensi *nubuwwah*, dan sering disebut juga *as-sab' al-maṣānī*.¹⁴

Anti-sinonimitas adalah salah satu yang paling krusial dalam metode historis-ilmiah (*manhaj al-tārikh al-'ilm*) yang diterapkan Syaḥrūr. Secara genealogis, pendekatan ini memiliki akar pada pemikir-pemikir terdahulu seperti Abū 'Alī al-Fārisī, Ibn Jinnī, dan al-Jurjānī. Bagi Syaḥrūr, bahasa merupakan sebuah sistem, fenomena yang terkait dengan konteks di mana bahasa itu disampaikan, dan ada keterkaitannya dengan pemikiran.¹⁵ Dari hal ini Syaḥrūr juga menekankan pentingnya *tartīl* – yakni keterhubungan antar kata dan ayat

⁹ Muḥammad Syaḥrūr, *Al-Kitāb Wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah* (Damaskus: al-Ḥallī li al-Ṭibā'ah wa al-Naṣr wa al-Tawzī', 1991), 36.

¹⁰ Abdul Mustaqim, "Mempertimbangkan Metodologi Tafsir Muḥammad Syaḥrūr," in *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Islamika, 2003), 124.

¹¹ Gāzī Al-Tawbah, "Syaḥrūr Yulawwī A'nāq An-Nuṣūṣ Li-Aghrāḍ Ghayr 'ilmiyyah Wa Taftaqīru Ilā Al-Barā'ah," *Majallat Al-Mujtama'*, May 1998, 56.

¹² Syaḥrūr, "Teks Ketuhanan Dan Pluralisme Dalam Masyarakat Muslim," 266.

¹³ Syaḥrūr, 266.

¹⁴ Syaḥrūr, *Al-Kitāb Wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, 57.

¹⁵ Syaḥrūr, 20–22.

dalam al-Qur'an. Berbeda dengan Abū Zayd dan Fazlur Rahman yang menekankan bahwa kesakralan terletak pada ide yang dibungkus teks, bukan teks, karena teks tunduk pada bahasa dan dipengaruhi oleh kultur lokal ketika diturunkan, Syaḥrūr justru sangat menjunjung kesakralan teks itu sendiri. Seperti yang dicatat oleh Mustaqim, Syaḥrūr mampu "bermain cantik" dengan teks, karena metodologi tafsirnya senantiasa berpijak pada analisis tekstual yang ketat—melibatkan semantik, filsafat bahasa, analisis sintagmatik-paradigmatik, dan kajian historis.¹⁶

Metode historis-ilmiah berbasis analisis tekstual menjadi fondasi utama dalam seluruh karya penafsiran Syaḥrūr setelahnya. Salah satu produk paling kontroversial dari pendekatan ini adalah teorinya tentang limitasi hukum Islam (*ḥudūd*), yang memperkenalkan konsep *ḥadd al-a'lā* dan *ḥadd al-adnā* sebagai batas atas dan bawah hukum, sehingga memungkinkan rekonstruksi terhadap produk hukum yang telah mapan, termasuk dalam hal batasan aurat dan sejenisnya. Pendekatan ini merujuk pada pencermatan Syaḥrūr atas teks ayat "*tilka ḥudūd Allāh*" dalam QS. al-Baqarah [2]: 229. Demikian pula dalam pembacaan kontemporer kisah-kisah al-Qur'an, Syaḥrūr berupaya konsisten dengan metode tersebut, dengan fokus pada mengungkap '*ibrah* sebagaimana disebut dalam QS. Yūsuf [12]: 111, "*laqad kāna fī qaṣaṣihim 'ibratun li-ulī al-albāb*". Pembacaan kontemporer terhadap kisah-kisah al-Qur'an ini menjadi salah satu karya mutakhir Syaḥrūr yang mulai diterbitkan pada 2010 hingga sebelum dia wafat pada tahun 2019.

Konsep Pembacaan Kontemporer Kisah al-Qur'an

Membicarakan kisah-kisah dalam al-Qur'an dalam konsepsi pembacaan kontemporer Syaḥrūr berarti meletakkannya pada diskusi tentang manusia dan sejarah. Tidak dalam kapasitas sebagaimana para sejawaran karena akan menuntut detail peristiwa mulai dari kisah Adam hingga risalah Muhammad Saw. yang al-Qur'an tidak menampilkannya, diskusi kisah-kisah al-Qur'an perlu dipandang dari sudut pandang filsafat sejarah. Mengacu pada QS. Yūsuf [12]: 111 .. *Laqad kāna fī qaṣaṣihim 'ibratun li-ulī al-albāb, mā kāna ḥadīṣay yuftarā wa lākin taṣḍiqallaḏī baina yadaihi wa tafṣīla kulli syai'iw wa hudaw wa raḥmatat liqaumiy yu'minun*, Syaḥrūr menyatakan bahwa Tuhan telah memilih peristiwa-peristiwa yang merupakan kunci dari perkembangan sejarah. Di dalamnya menjelaskan akumulasi norma dan aturan dari perjalanan (*sairūrah*) dan kemenjadian (*sairūrah/becoming*) manusia dari sejak Adam. Penjelasan itulah yang disebut dengan '*ibrah*, pelajaran yang dapat diambil melangkahi satu tempat ke tempat yang lain, melintasi satu kurun waktu ke waktu yang lain. Peristiwa-peristiwa tentang manusia yang dikisahkan al-Qur'an dengan demikian adalah indikator (*mu'asysyarāt*) yang dapat dipelajari untuk memahami sejarah manusia;

¹⁶ Mustaqim, "Mempertimbangkan Metodologi Tafsir Muḥammad Syaḥrūr," 129.

pergerakan dan pola-polanya. Pemahaman akan pergerakan dan pola sejarah manusia inilah yang disebut dengan filsafat sejarah.¹⁷

Dalam kerangka pembacaan kontemporer (perbedaan antara *al-Kitāb* dan *al-Qur'ān*), Syaḥrūr menyatakan bahwa ayat-ayat kisah berada dalam cakupan *al-Qur'ān*, karenanya termasuk berdimensi *nubuwwah*. Keberadaannya ini tidak lain sebab ayat-ayat kisah memuat sejarah dan kealaman yang menjadi ciri *mutasyābihāt*. Ayat-ayat kisah dalam *al-Qur'ān* mengisyaratkan hal-hal yang sangat penting, melingkupi pola (*sunan*) jatuh-bangunnya umat. Oleh karenanya, Syaḥrūr membedakan antara *al-nabā'* dan *al-khabar*, menegaskan bahwa ayat-ayat kisah adalah bentuk *al-nabā'* – berita besar yang sarat nilai dan bukan sekadar kabar biasa. Hal ini terlihat dalam ayat-ayat seperti *tilka min anba'i al-ghaybi nūḥihā ilaika* (QS. Hūd [11]: 49), *walaqad jā'aka min naba'i al-mursalīn* (QS. al-An'ām [6]: 34), dan *a lam ya'tihim naba'u alladhīna min qablihim qawmi Nūḥin wa 'Ādin wa Thamūda wa qawmi Ibrāhīma wa aṣḥābi Madyana wa al-mu'tafikat* (al-Tawbah [9]: 70). Status sebagai *naba'* ini terhubung erat dengan mekanisme *ta'wīl*, sebagaimana dalam *sa'unabbi'uka bita'wīlih* (QS. Yūsuf [12]: 6) dan *nabba'tukumā bita'wīlih* (QS. Yūsuf [12]: 45). Istilah *ta'wīl* melekat pada ayat *mutasyābihāt* dalam *wamā ya'lamu ta'wīlahu illā Allāhu wa al-rāsikhūna fī al-'ilm* (QS. Āli 'Imrān [3]: 7), yang dengan demikian memperkuat kedudukan ayat-ayat kisah sebagai bagian dari *al-Qur'ān* dalam pandangan Syaḥrūr.

Menurut Syaḥrūr, proses *ta'wīl* menjadi mungkin ketika seorang penafsir berupaya secara serius untuk mencapai tingkat keilmuan yang mencerminkan kualifikasi *al-rāsikhūna fī al-'ilm*. Kualifikasi ini menunjukkan bahwa *ta'wīl* merupakan hasil dari pemahaman yang mendalam dan terakumulasi, yang kemudian diartikulasikan sedemikian rupa agar dapat diterima dan dimengerti sesuai dengan konteks dan kondisi aktual saat penafsiran dilakukan. Ayat-ayat yang berasal dari masa lampau dan masih tampak kabur dalam pemaknaannya dapat didekati melalui pemahaman dan budaya yang telah berkembang dan terakumulasi di masa kini. Dalam konteks penakwilan terhadap kisah-kisah dalam *al-Qur'ān*, penafsir dituntut untuk mencapai derajat *al-rāsikhūna fī al-'ilm*, yang dalam hal ini berarti memahami kisah sebagai pola historis yang menuntut penguasaan terhadap filsafat sejarah dan seperangkat pengetahuan yang berkaitan muatan ayat-ayat *al-Qur'ān* itu sendiri.

Muatan *al-Qur'ān* berupa pengetahuan tentang alam, sejarah, dan realitas objektif, sebagaimana digariskan Syaḥrūr, pada proses *ta'wīl*-nya bergerak sesuai makna *al-qaṣṣ* dan *al-qaṣaṣ*. Mengikuti Ibn Fāris, artinya *tatabbu' al-syay'* (menelusuri sesuatu), termasuk *iqtaṣṣastu al-aṣar* yang berarti mengikuti jejak, sebagaimana dalam ayat *wa qālat li-ukhtihi quṣṣih* (QS. al-Qaṣaṣ [28]: 11). Syaḥrūr mengidentifikasi kesamaan *al-qaṣaṣ* dan *al-qiyās*, akar *qāf-sīn* dan *qāf-ṣād* juga bermakna sama. Tapi dia kemudian membedakan bahwa *al-qiyās* maknanya

¹⁷ Syaḥrūr, *Al-Qaṣaṣ Al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah* (Madkhal Ilā Al-Qaṣaṣ Wa Qiṣṣah Ādam), 14.

umum sementara *al-qaṣaṣ* bermakna menelusuri jejak. Adanya ayat-ayat kisah berarti Tuhan menampilkan jejak kisah umat terdahulu untuk diambil pelajarannya kemudian diselaraskan dengan langkah pembacanya di masa kini. Sebelum penyelarasan, terlebih dahulu perlu memahami struktur dan makna asli dari kisah tersebut. Karenanya, perlu mengeliminasi elemen-elemen tambahan seperti *khurāfāt* (legenda) dan *uṣṭūrah* (dongeng).¹⁸

Eliminasi elemen tambahan ini terkait dengan kritik al-Qur'an terhadap klaim orang kafir bahwa kisah-kisah tersebut hanyalah *asāṭir al-awwālīn* (QS. al-An'ām [6]: 25). Menurut Syaḥrūr, keberadaan legenda dan dongeng tak terelakkan dari sejarah manusia karena berkaitan dengan mekanisme bahasa sebagai relasi antara penanda dan petanda. Mengikuti Ibn Khaldūn, dia mencatat bahwa masyarakat Arab saat pewahyuan sudah mengenal narasi-narasi *uṣṭūrī* melalui ahli kitab, namun narasi tersebut seringkali menyimpang dari wahyu autentik dan dipenuhi unsur menyimpang, dan inilah yang disebut *isrā'iliyyāt*. Kemudian al-Qur'an mengkritiknya, seperti pada ayat *inna hādzā al-Qur'ān yaquṣṣu 'alā banī isrā'īl aktsara alladhī hum fīhi yakhtalifūn* (Q.S. al-Naml [27]: 76). Al-Qur'an justru hadir untuk meluruskan narasi yang berkembang di tengah masyarakat Arab kala itu. Karena itu, pembacaan kisah al-Qur'an semestinya menghidupkan semangat korektif ini, bukan menambah unsur dongeng dan legenda yang tak relevan, seperti dalamatkan Syaḥrūr pada kebiasaan para mufasir.¹⁹

Upaya membebaskan ayat-ayat kisah dari elemen-elemen tambahan yang dilekatkan padanya merupakan langkah penting dalam mengungkap *sunan al-tārikh* (pola sejarah). Menurut Syaḥrūr, penarikan pola ini dimungkinkan dengan mengakui bahwa peristiwa dalam kisah al-Qur'an telah tetap, sebagaimana ditegaskan dalam ayat tentang keberadaannya di *Imām mubīn* (QS. Yā Sīn [36]: 12). Karena itu, sejarah tidak bersifat berulang secara mekanis seperti hukum fisika atau matematika, melainkan dipengaruhi oleh konteks sosial, budaya, dan politik yang mengitarinya. Pengulangannya berlangsung terletak pada pola dan nilai dari perilaku sehingga bersifat dinamis. Pembacaan kontemporer atas kisah dalam al-Qur'an harus terpusat pada filsafat sejarah manusia, yakni memahami dinamika perilaku manusia yang ditampilkan peristiwa agar dapat diambil *'ibrah*. Pola sejarah bersifat tetap, namun maknanya terus dapat dikembangkan sesuai kemampuan kontemplatif pembaca, yang idealnya memiliki kualitas *al-rāsikhūna fī al-'ilm*. Dari sinilah, keterhubungan antara tafsir kisah dan perkembangan ilmu pengetahuan menjadi signifikan dan relevan dalam konteks kekinian.²⁰

Pada akhirnya, kembali pada *'ibrah* dalam kisah-kisah al-Qur'an, karena kedudukannya berada dalam ranah *mutasyābihāt*, maka pemaknaannya tidak diarahkan pada pembentukan struktur hukum normatif. Dengan kata lain, Syaḥrūr menegaskan bahwa *'ibrah* lebih bersifat anjuran moral dan reflektif, bukan

¹⁸ Syaḥrūr, 185–224.

¹⁹ Syaḥrūr, 31–42.

²⁰ Syaḥrūr, 175–82.

instruksi legal-formal yang bersifat imperatif seperti larangan (*ḥarām*) atau perintah wajib (*‘amr jazmī*). Ketika pola sejarah (*sunan al-tārīkh*) berhasil diekstraksi dari rangkaian kisah dalam al-Qur’an, maka yang muncul bukan hukum baku, tetapi pedoman etis-historis yang bisa diselaraskan dengan dinamika perjalanan hidup (*sairūrah*) dan proses menjadi (*ṣairūrah*) pembacanya.²¹

Landasan Berpikir Pembacaan Kontemporer Kisah al-Qur’an

Meningkatnya tayangan televisi yang mengangkat ayat-ayat al-Qur’an secara masif menjadi salah satu kegelisahan yang dirasakan oleh Syaḥrūr. Dia menyaksikan banyaknya elemen tambahan yang disisipkan dalam kisah-kisah al-Qur’an demi memperindah tampilan untuk kepentingan komersial. Sejak awal, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, Syaḥrūr menegaskan bahwa pembacaan kontemporer harus bersandar sepenuhnya pada teks al-Qur’an. Dia menilai bahwa elemen-elemen tambahan tersebut sering kali memperoleh legitimasi karena keberadaannya dalam kitab-kitab tafsir. Menurut Syaḥrūr, hal ini tidak terlepas dari baju ideologis yang dikenakan para mufasir dalam menafsirkan teks. Pada tingkat tertentu, dia memaklumi konteks historis para mufassir tersebut, namun yang dia sesalkan adalah kelanjutan praktik tersebut di era kontemporer. Padahal, perkembangan ilmu pengetahuan semestinya dapat dimanfaatkan sebagai alat penyaring. Karenanya, dalam membangun pembacaan kontemporer kisah-kisah al-Qur’an, Syaḥrūr menekankan pentingnya menelanjangi baju ideologis itu sekaligus mendayagunakan ilmu pengetahuan modern. Dua hal inilah yang menurutnya menjadi kunci untuk kembali membaca teks al-Qur’an secara murni dan kontekstual.²²

Syaḥrūr menjelaskan duduk perkara kemunculan elemen-elemen tambahan dalam kisah-kisah al-Qur’an dengan menelusuri akar historis dan kulturalnya. Menurutny, hal ini berkaitan erat dengan latar pemikiran masyarakat Arab pada masa pewahyuan. Meskipun sering disebut sebagai *ummiyyīn*, istilah ini tidak serta-merta berarti bahwa mereka sepenuhnya asing terhadap tradisi keagamaan. Dengan mengutip Ibn Khaldūn, Syaḥrūr menekankan bahwa masyarakat Arab kala itu telah berinteraksi dengan komunitas *Ahl al-Kitāb* dalam lingkungan peradaban yang masih bersifat badui. Di sisi lain, komunitas *Ahl al-Kitāb* yang hidup berdampingan dengan mereka pun mengalami kemunduran intelektual, ditandai dengan berkembangnya riwayat-riwayat menyimpang (*isrā’īliyyāt*). Dalam konteks ini, elemen-elemen tambahan masuk dan memengaruhi pembacaan kisah al-Qur’an, bahkan tidak jarang berasal dari konstruksi naratif *Ahl al-Kitāb* yang tidak otentik.

Lebih lanjut, Syaḥrūr mengaitkan fenomena ini dengan karakter sastra bangsa Arab yang sangat kuat dalam berimajinasi, sehingga dorongan untuk menyempurnakan narasi kisah menjadi semakin besar. Ketika dihadapkan

²¹ Syaḥrūr, 17–18.

²² Syaḥrūr, 13–16.

dengan al-Qur'an, obsesi untuk menyajikan kisah yang lengkap dan utuh membuat riwayat-riwayat ini dimanfaatkan secara luas. Dengan nada kritis, Syaḥrūr mempertanyakan kaidah yang menyatakan bahwa riwayat *Ahl al-Kitāb* tidak boleh dibenarkan, tetapi juga tidak perlu disangkal, karena ketidakjelasan ukuran ini justru memberi ruang bagi para mufasir untuk tetap memasukkan riwayat-riwayat tersebut. Bagi Syaḥrūr, kesadaran akan ambiguitas epistemologis ini penting agar riwayat semacam itu tidak lagi dijadikan sumber pengetahuan yang membebani narasi al-Qur'an.²³

Selain dorongan untuk melengkapi narasi, pembacaan terhadap kisah-kisah al-Qur'an juga kerap didorong oleh obsesi untuk menarik kesimpulan hukum. Padahal, sebagaimana ditegaskan oleh Syaḥrūr, kisah-kisah dalam al-Qur'an bersifat partikular, yaitu merekam jejak sejarah tokoh dan peristiwa yang telah terjadi, bukan sebagai dasar pembentukan hukum universal. Ini sejalan dengan pandangannya tentang *'ibrah*, bahwa pelajaran dari kisah bersifat anjuran, bukan preskriptif. Akan tetapi, kecenderungan para mufasir untuk menyambungkan narasi kisah nabi-nabi terdahulu dengan kelangsungan syariat Islam pada masa Nabi Muhammad Saw. telah menyebabkan interpretasi hukum yang terkesan dipaksakan.²⁴

Syaḥrūr menekankan agar kisah para nabi sebelumnya dibaca sebagai entitas naratif yang utuh dan tidak selalu dikaitkan dengan perangkat hukum Islam. Bahkan dalam kasus kisah Nabi Muhammad sendiri, seperti peristiwa Uhud atau Badar, ia menilai bahwa peristiwa-peristiwa tersebut merupakan catatan sejarah, bukan sumber normatif bagi syariat. Ia juga mengkritik para mufasir yang memansukh ayat-ayat toleransi beragama seperti *lā ikrāha fī al-dīn* (QS. al-Baqarah [2]: 256) dan *lakum dīnukum wa-liya dīn* (QS. al-Kāfirūn [109]: 6) dengan ayat-ayat perang seperti QS. al-Tawbah [9], karena menurutnya masing-masing ayat berdiri dalam konteks sejarah yang berbeda dan tidak dapat disubordinasikan secara mutlak. Dalam kerangka ini pula, Syaḥrūr menolak penggunaan *asbāb al-nuzūl* sebagai penentu makna tunggal bagi ayat-ayat kisah, karena riwayat-riwayat tersebut tidak selalu memiliki otoritas historis yang dapat diverifikasi. Contohnya adalah penggunaan kisah Nabi Yūsuf dalam menentukan hukum muamalah, yang menurutnya seharusnya dipahami sebagai *'ibrah* yang bersifat anjuran dan reflektif, bukan sebagai norma hukum.²⁵

Sebagai suatu entitas naratif yang utuh, setiap generasi para nabi, menurut Syaḥrūr, mengalami proses evolusi pewahyuan. Artinya, kesempurnaan wahyu yang diterima oleh Nabi Muhammad Saw. tidak hadir secara tiba-tiba, melainkan merupakan hasil dari proses evolutif yang berlangsung dari nabi ke nabi sebelumnya. Setiap nabi membawa fokus pewahyuan yang lebih berkembang, sesuai dengan konteks sosial dan kebutuhan zamannya. Syaḥrūr mengaitkan

²³ Syaḥrūr, 19–42.

²⁴ Syaḥrūr, 83–92.

²⁵ Syaḥrūr, 93–110.

asumsi ini dengan ayat “*Mā nansakh min āyatin au nunsihā na’ti bikhairin minhā au miṣlihā*” (QS. al-Baqarah [2]: 106). Bagi Syaḥrūr, ayat ini dapat dibaca dalam konteks kisah, bukan konsep nasakh dalam ayat-ayat hukum al-Qur’an. Menurutnya, ajaran yang dibawa oleh nabi-nabi terdahulu bisa saja “dinaskh” atau digantikan oleh nabi setelahnya (*naskh bayna al-risālah*) dengan wahyu yang lebih kuat dan lebih baik (*khairin minhā*), atau setidaknya diteruskan dalam bentuk yang serupa (*bi miṣlihā*). Pemaknaan ini menjadi fondasi bagi asumsi pembacaan kontemporer terhadap kisah-kisah kenabian dalam al-Qur’an.²⁶

Selain asumsi evolusi risalah kenabian ini, yang paling penting adalah analisis linguistik dan penyesuaian dengan ilmu pengetahuan modern. Upaya melepaskan diri dari beban penafsiran yang sarat elemen tambahan, menurut Syaḥrūr, dapat ditempuh dengan kembali pada teks al-Qur’an itu sendiri. Pembacaan teks ini harus senantiasa dikaitkan dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Ketika muncul ketegangan antara hasil-hasil ilmiah dengan pemahaman terhadap ayat, maka bukan teks al-Qur’an yang perlu diragukan, melainkan tafsir kita yang harus dievaluasi ulang. Dalam konteks inilah Syaḥrūr menekankan pentingnya pendekatan linguistik yang memadukan cara kerja sintagmatik, paradigmatis, dan semantik. Ketiganya berperan penting dalam menyusun makna secara sistematis dan kontekstual, sehingga teks al-Qur’an dapat ditafsirkan secara dinamis, terbuka, dan tetap berpijak pada struktur bahasanya yang otentik. Evolusi risalah kenabian, analisis linguistik, dan penyesuaian dengan ilmu pengetahuan modern merupakan asumsi dasar Syaḥrūr membangun kerangka pembacaan kontemporer atas kisah al-Qur’an.

Dari asumsi inilah Syaḥrūr merumuskan tujuh perangkat metodologis dalam menerapkan pembacaan kontemporer terhadap kisah-kisah al-Qur’an. Pertama, ia menegaskan bahwa kisah-kisah al-Qur’an, baik yang bersifat mukjizat maupun tidak, dimaksudkan sebagai pelajaran (*‘ibrah*), bukan sekadar narasi kemenangan atas musuh. Kedua, kisah-kisah tersebut berfungsi sebagai medium integratif antara pengetahuan dan nilai, dengan wahyu sebagai penuntun spiritual dan sumber syariat. Ketiga, mukjizat harus dipahami dalam konteks budaya zamannya, seperti mukjizat Nabi Mūsā dalam latar budaya sihir Mesir kuno. Keempat, Syaḥrūr berusaha membongkar struktur kesadaran manusia dan mengoreksi konsep-konsep dasar yang membentuknya. Kelima, kisah Qur’ani diposisikan sebagai instrumen untuk memahami hubungan manusia dengan diri, sesama, dan realitas ilahiah. Keenam, evolusi wahyu mencerminkan jenjang kedewasaan spiritual sekaligus pergeseran relasi eksistensial manusia dalam evolusi kesadaran. Ketujuh, mukjizat ditafsirkan sebagai lompatan kognitif manusia yang mencerminkan potensi adaptif terhadap hukum alam dan

²⁶ Muḥammad Syaḥrūr, “Fī Al-Qur’ān: Mafhūm Al-Nāsikh Wa Al-Mansūkh... Ru’yah Muḥammad Shaḥrūr,” Youtube, 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=CNjYI7j2Gc4&t=352s>; Syaḥrūr, *Al-Qaṣaṣ Al-Qur’ānī: Qirā’ah Mu’āṣirah (Min Al-Nūḥ Ilā Yūsuf)*, 7.

perkembangan teknologi.²⁷ Contoh bentuk aplikasi dari tujuh perangkat ini dapat diamati pada bagian selanjutnya, tentang pembacaan kontemporer terhadap kisah Nabi Nūḥ.

Aplikasi Pembacaan Kontemporer Kisah al-Qur'an: Kisah Nuh as.

Pada bagian ini akan diuraikan bagaimana kaidah yang digariskan Syaḥrūr diselaraskan dengan praktik pembacaan kontemporernya atas kisah Nabi Nūḥ. Sorotan uraian ditujukan pada tiga aspek, yaitu aspek gambaran kondisi sosial Nabi Nūḥ, aspek fase kewahyuan, dan aspek mukjizat.

Dalam pembacaan kontemporernya atas kisah Nabi Nūḥ, Syaḥrūr menggambarkan kondisi sosial masyarakat pada masa tersebut sebagai masyarakat yang telah mengalami stratifikasi sosial dan kemerosotan spiritual, meskipun di satu sisi pada masa ini kehidupan manusia masih dapat dianggap sangat primitif. Dia menduga bahwa Nabi Nūḥ hidup pada zaman peradaban 'Ubaidiyah, merujuk pada temuan arkeolog Leonard Woolley. Salah satu indikasi sosial penting zaman peradaban ini adalah munculnya kelompok elit yang disebut *al-mala'*, sebagaimana menurutnya dimuat dan disinggung oleh QS. Hūd [11]: 38: "*Wa kullamā marra 'alaihi mala'un min qaumihi sakhirū minh...*". Syaḥrūr mengklasifikasikan elit ini ke dalam tiga bentuk, yaitu elit politik, elit ekonomi, dan elit agama atau kepercayaan masyarakat. Namun, penggambaran elit ini tidak begitu jelas sebagaimana dalam kisah al-Qur'an tentang Nabi Musa yang penggambaran elit politik mengacu pada Fir'aun, elit ekonomi yaitu Qārūn, dan elit agama adalah Hāmān. Ketiga simbol ini berfungsi sebagai model penindasan struktural yang melatarbelakangi perlawanan kenabian.²⁸

Meskipun terdapat indikasi munculnya elitisme, Syaḥrūr berpandangan bahwa manusia pada masa Nabi Nūḥ masih berada dalam tahap peradaban yang sangat awal dan primitif, khususnya dalam aspek teknologi. Ia menyebut bahwa teknologi pelayaran belum dikenal, bahkan kemampuan berenang pun belum umum dimiliki. Jika pun ada rakit, penggunaannya lebih bergantung pada arus air daripada pengendalian melalui dayung atau layar. Peralatan insinyur atau teknologi produksi belum berkembang. Perkembangan bahasa juga masih berada pada tahap dasar; meskipun kosakata mulai bertambah, pola komunikasi tetap sederhana dan terbatas. Dalam aspek domestikasi, ternak belum dijinakkan secara sistematis, sementara praktik pertanian masih sangat dasar dan belum menunjukkan bentuk yang kompleks atau berkelanjutan. Menurut Syaḥrūr, kisah Nabi Nūḥ menandai salah satu fase awal evolusi manusia setelah Nabi Adam, yang dia pandang sebagai manusia pertama yang mengalami transformasi dari makhluk tanpa kesadaran akal menjadi manusia sadar. Evolusi kesadaran ini

²⁷ Syaḥrūr, *Al-Qaṣaṣ Al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah (Madkhal Ilā Al-Qaṣaṣ Wa Qiṣṣah Ādam)*, 183–84.

²⁸ Syaḥrūr, *Al-Qaṣaṣ Al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah (Min Al-Nūḥ Ilā Yūsuf)*, 53–54.

terus berkembang hingga mencapai bentuk kehidupan sosial dan spiritual yang digambarkan pada era Nabi Nūḥ.²⁹

Gambaran kondisi sosial manusia pada masa Nabi Nūḥ yang masih sangat awal dan primitif dihubungkan oleh Syaḥrūr dengan fase perkembangan kewahyuan. Dia memosisikan Nabi Nūḥ sebagai rasul pertama dalam sejarah kenabian, sebagaimana termaktub dalam QS. al-Nisā' [4]: 163: "*Innā awhaynā ilayka kamā awhaynā ilā Nūḥin wan-nabiyyīna min ba'dih*". Menurutnnya, wahyu pada masa ini belum mengatur bentuk-bentuk ibadah ritual seperti salat, puasa, atau haji, melainkan menekankan nilai-nilai spiritual dasar yang berkaitan dengan kesadaran tauhid dan hubungan moral antara manusia dan Tuhan. Ekspresi nilai tersebut adalah pentingnya bakti kepada orang tua, sebagaimana tercermin dalam QS. Nūḥ [71]: 28: "*Rabbi ighfir lī wa liwālidayya wa liman dakhala baytiya mu'minan wa lil-mu'minīna wal-mu'mināt*". Periode Nabi Nūḥ dipandang sebagai tahap awal dari pewahyuan yang bersifat evolutif, yang menanamkan nilai-nilai ilahi secara perlahan kepada umat manusia sekaligus menolak bentuk penyimpangan berupa kebertuhanan kepada selain Allah.³⁰

Syaḥrūr menyoroti bahwa masyarakat pada masa Nabi Nūḥ sebagai masyarakat primitif awal yang telah terjerumus ke dalam bentuk paganisme kuno, yaitu mengultuskan benda-benda langit seperti matahari dan bulan sebagai kekuatan sakral. Dia merujuk pada QS. Nūḥ [71]: 15-16: "*A-lam taraw kayfa khalaqa Llāhu sab'a samāwātin ṭibāqā. Wa ja'ala al-qamara fihinna nūran wa ja'ala as-syamsa sirājā*" sebagai bukti dari bentuk penyembahan terhadap unsur-unsur alam tersebut. Berkaitan dengan kondisi sosial sebagaimana disebut sebelumnya, masyarakat saat itu belum mengenal teknologi pembuatan patung, sehingga praktik penyembahan belum berbentuk penyembahan terhadap berhala fisik.³¹ Kaitannya dengan ini, Syaḥrūr mengutip QS. Nūḥ [71]: 23 yang menyebut nama-nama seperti Wadd, Suwā', Yagūs, Ya'ūq, dan Nasr sebagai representasi tokoh-tokoh pemimpin kesesatan yang dipuja oleh masyarakat saat itu. Dia tidak memahami mereka sebagai berhala dalam arti fisik sebagaimana para mufasir yang menurutnya telah keliru dalam hal ini, tetapi sebagai figur yang memiliki pengaruh ideologis dan spiritual yang menyesatkan, mirip dengan para penyihir pada zaman Nabi Mūsā.³²

Gambaran kondisi sosial yang ditampilkan sebagai tahap awal evolusi manusia, yang selaras dengan evolusi wahyu, oleh Syaḥrūr diarahkan untuk meragukan sejumlah asumsi tafsir klasik, khususnya pandangan yang menganggap peristiwa banjir sebagai mukjizat besar yang bersifat global. Dalam memahami mukjizat, Syaḥrūr menekankan perlunya mempertimbangkan konteks budaya dan kapasitas teknologi masyarakat pada masa nabi terkait. Dia

²⁹ Syaḥrūr, 16-18.

³⁰ Syaḥrūr, 15.

³¹ Syaḥrūr, 16-17.

³² Syaḥrūr, 17.

mencontohkan bahwa pembangunan kapal oleh Nabi Nūḥ harus dibaca sebagai bentuk mukjizat yang relevan dengan keterbatasan kemampuan manusia saat itu, di mana teknologi pelayaran belum dikenal dan sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, bahkan berenang pun belum menjadi kemampuan umum. Oleh karena itu, pembangunan *safinah* yang dipandu langsung oleh wahyu, sebagaimana disebut dalam QS. Hūd [11]: 37: *"Waṣna'i al-fulka bi-a'yūninā wa waḥyīnā wa lā tukhāṭibnī fī alladzīna ḡalamū innahum muḡhraḡūn"* dipahami sebagai sebuah lompatan kognitif dan spiritual. Syaḥrūr lebih pas menyatakan bahwa banjir itu sebagai bencana lokal yang secara geografis juga sangat mungkin terjadi karena menurutnya Nabi Nūḥ dan umatnya hidup di wilayah pegunungan yang rawan hujan dan genangan air.

Di samping itu, pada dasarnya dia menganggap tidak logis jika perbuatan jahat yang dilakukan oleh suatu kaum di satu wilayah harus ditanggung oleh seluruh umat manusia di wilayah lain, sebab hal ini bertentangan dengan prinsip keadilan ilahi sebagaimana termuat dalam QS. al-An'ām [6]: 164: *"wa lā taksibu kullu nafsin illā 'alayhā, wa lā taziru wāziratun wizra ukhrā"*. Indikasi lokalitas banjir juga didukung oleh narasi dalam QS. Hūd [11]: 43: *"Qāla sa-āwī ilā jabalin ya'ṣimunī minā al-mā'"* yang menggambarkan seorang anak Nabi Nūḥ berupaya menyelamatkan diri ke atas gunung. Dalam pandangan Syaḥrūr, peristiwa ini mencerminkan pergeseran manusia dari ketergantungan mutlak pada alam menuju pemanfaatan wahyu sebagai petunjuk dalam menghadapi bencana.³³ Berkaitan dengan ini pula, dia juga meragukan pemahaman harfiah terhadap usia Nabi Nūḥ selama 950 tahun sebagaimana disebut dalam QS. al-'Ankabūt [29]: 14: *"Wa laqad arsalnā Nūḡan ilā qaumihi fa labitsa fihim alfa sanatin illā khamṣīna 'āmā..."* karena dianggap bertentangan dengan realitas yang digambarkan oleh sains modern tentang keterbatasan usia manusia. Bagi Syaḥrūr, ayat tersebut lebih tepat dipahami secara simbolik dalam menggambarkan panjangnya usia atau perjuangan dakwah, bukan dalam pengertian waktu biologis yang literal.

Beberapa Jebakan Pembacaan Kontemporer: Evolusi Risalah dan Rasionalisasi Mukjizat

Titik tekan pertama Syaḥrūr dalam membaca kisah Nabi Nūḥ adalah pada tahapan awal evolusi risalah kenabian. Berdasarkan QS. Nūḥ [71]: 28, dia menegaskan bahwa wahyu pada masa tersebut belum memuat formalisasi syariat seperti salat, puasa, atau haji. Sebaliknya, risalah Nūḥ menekankan nilai-nilai dasar spiritual, seperti kesadaran tauḥid dan kewajiban berbakti kepada orang tua. Menurut Syaḥrūr, hal ini merupakan tahap lanjutan dari masa Ādam, yang dipahaminya bukan semata manusia pertama, tetapi manusia pertama yang telah mencapai kesadaran akal melalui proses evolusi. Dalam kerangka ini, Syaḥrūr mendukung teori Darwin tentang evolusi biologis dengan sedikit tambahan

³³ Syaḥrūr, 55.

tentang krusialnya dimensi 'ruh' yang luput dipersoalkan teori ini. Ketika manusia mulai berkembang secara sosial, risalah normatif mulai diturunkan, dan itulah sebabnya al-Qur'an menggunakan redaksi "*awḥaynā*".³⁴ Dengan demikian, Nūḥ dipandang sebagai rasul pertama yang membawa risalah institusional. Pandangan ini, pada titik ini, sejalan dengan sebagian pendapat klasik yang juga menempatkan Nūḥ sebagai rasul pertama dalam sejarah kenabian.³⁵

Namun, persoalan yang muncul dalam pembacaan ini terletak pada bagaimana Syaḥrūr tidak sekadar menjustifikasi asumsi evolusi syariat dengan ayat-ayat al-Qur'an, tetapi juga membingkainya dalam sebuah narasi historis tertentu. Dia menyatakan bahwa karena belum ada formalisasi syariat dan hanya terdapat perintah moral seperti kewajiban berbakti kepada orang tua, maka dapat disimpulkan bahwa pada masa itu kehidupan sosial manusia masih bersifat sangat primitif. Syaḥrūr bahkan menegaskan bahwa institusi sosial seperti jual beli belum eksis, dan larangan membunuh pun belum disyariatkan, termasuk dalam kisah dua anak Adam. Menurutnya, hukum eksplisit mengenai pembunuhan baru muncul pada masa *Banī Isrā'īl*. Bahkan istilah *syarī'ah* sendiri, lanjutnya, belum dikenal pada fase-fase awal sejarah kenabian.³⁶ Pandangan ini dia hubungkan dengan penafsirannya atas QS. asy-Syūrā [42]: 13 (*syara'a lakum mina al-dīni mā waṣṣā bihi Nūḥan...*), yang sebelumnya telah dia jelaskan sebagai bentuk permulaan institusionalisasi ajaran agama. Namun demikian, tafsir Syaḥrūr atas ayat tersebut tampak tidak cukup konkret dalam menjelaskan apakah benar-benar tidak ada pengenalan konsep syariat sama sekali, bahkan dalam bentuk *waṣṣaynā* (wasiat ilahi) sekalipun.³⁷

Narasi Syaḥrūr yang menekankan pada keprimitifan kehidupan sosial di masa Nabi Nūḥ cukup fantastis, namun tampak sedikit beririsan dengan kontradiksi internal. Di satu sisi, dia menyebut bahwa belum ada formalisasi syariat, belum dikenal praktik jual beli, bahkan larangan membunuh pun belum disyariatkan – semuanya masih dalam tahap nilai moral dasar. Namun di sisi lain, dia juga menyebut mulai muncul elitisme sosial dan simbol tirani, yang justru mengandaikan adanya struktur sosial yang lebih kompleks. Dia juga menyatakan bahwa manusia saat itu belum menyembah berhala, melainkan kekuatan alam seperti matahari dan bintang. Pandangan ini seolah membentur tafsir umum atas QS. Nūḥ [71]: 23 yang secara eksplisit menyebut nama-nama berhala seperti Wadd, Suwā', Yagūs, Ya'ūq, dan Nasr.³⁸ Meski Syaḥrūr mengakui bahwa istilah

³⁴ Syaḥrūr, *Al-Qaṣaṣ Al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah (Madkhal Ilā Al-Qaṣaṣ Wa Qiṣṣah Ādam)*, 271–85.

³⁵ Wahbah Al-Zuhailī, *Tafsīr Al-Munīr*, Vol. 15 (Dar al-Fikr, 2009), 143.

³⁶ Syaḥrūr, *Al-Qaṣaṣ Al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah (Min Al-Nūḥ Ilā Yūsuf)*, 16–17.

³⁷ Syaḥrūr, *Al-Qaṣaṣ Al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah (Madkhal Ilā Al-Qaṣaṣ Wa Qiṣṣah Ādam)*, 81.

³⁸ Qonita Nurshabrina, "Dakwah Nabi Nuh 'Alaihiṣṣalam: Studi Tafsir Tematik Dakwah Nabi Nuh Dalam Surat Nuh," *Ulumul Qur'an: Jurnal Kajian Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 1, no. 1 (2021): 23–24, <https://doi.org/10.58404/uq.v1i1.9>.

āliha di ayat itu berarti “sesembahan”³⁹, dia justru menggeser makna tersebut dengan lebih menekankan pada kata *adallū* (mereka telah menyesatkan), yang menurutnya merupakan kerja aktif dan tidak mungkin dilakukan oleh benda mati seperti berhala, melainkan oleh tokoh-tokoh penghasut, seperti tukang sihir di masa Mūsā.⁴⁰ Tafsir ini menunjukkan kecenderungan Syaḥrūr untuk menyesuaikan analisis linguistik dan narasi evolusi risalah dengan kerangka ilmu modern yang dia bangun secara spekulatif.

Aksentuasi Syaḥrūr dalam merasionalisasi mukjizat Nabi Nūḥ terletak pada kisah pembuatan perahu (*safīnah*). Berbeda dari narasi umum yang menggambarkan *safīnah* sebagai kapal besar untuk menghadapi banjir global, Syaḥrūr menegaskan bahwa perahu tersebut hanyalah kapal kecil yang digunakan menghadapi banjir lokal. Dia merujuk pada informasi geografis dalam al-Qur’an yang menunjukkan bahwa Nabi Nūḥ hidup di wilayah pegunungan; suatu kawasan yang secara logis memungkinkan terjadinya banjir lokal secara periodik. Dengan demikian, menurutnya, pembuatan kapal berukuran besar menjadi tidak relevan. Lebih jauh, Syaḥrūr menyatakan bahwa mukjizat bersifat temporal: sebuah peristiwa disebut luar biasa dalam konteks zamannya, namun dapat dipahami secara rasional pada masa berikutnya. Meski begitu, argumen Syaḥrūr cenderung berlebihan ketika dia menyatakan bahwa pada masa itu belum dikenal teknologi pembuatan kapal, bahkan berenang pun hampir tidak diketahui.⁴¹ Klaim ini tidak didukung baik oleh teks al-Qur’an maupun bukti ilmiah, sehingga upaya rasionalisasi yang dia ajukan justru tampak sarat unsur dramatisasi yang pada akhirnya rawan akan melahirkan mitos baru.⁴²

Kesetiaan Syaḥrūr terhadap redaksi literal al-Qur’an diuji ketika ia menafsirkan usia Nabi Nūḥ dalam QS. al-‘Ankabūt [29]: 14: “*Wa laqad arsalnā Nūḥan ilā qaumihī fa labitsa fihim alfa sanatin illā khamsīna ‘āmā...*” Syaḥrūr menolak makna harfiah ayat tersebut yang menyebut masa dakwah Nabi Nūḥ selama 950 tahun karena, menurutnya, tidak mungkin secara ilmiah ada manusia yang hidup selama itu. Di titik ini, Syaḥrūr justru melepaskan dirinya dari pendekatan tekstual-linguistik yang biasa dia gunakan dan memilih penakwilan non-redaksional: bahwa angka tersebut hanyalah simbol untuk menunjukkan usia atau masa yang sangat panjang.⁴³ Hal ini menunjukkan bahwa dalam kerangka pembacaan Syaḥrūr, sains modern menjadi penuntun utama, bahkan ketika itu berarti menanggalkan kesetiaan pada literalitas teks al-Qur’an yang dia sendiri klaim sebagai pijakan metodologisnya. Pembacaan kontemporer Syaḥrūr, dengan

³⁹ Syaḥrūr, *Al-Qaṣaṣ Al-Qur’ānī: Qirā’ah Mu’āṣirah (Min Al-Nūḥ Ilā Yūsuf)*, 17.

⁴⁰ Syaḥrūr, 164.

⁴¹ Syaḥrūr, 17–18.

⁴² Chris Lorenz, “Drawing the Line: ‘Scientific’ History between Myth-Making and Myth-Breaking,” in *Narrating the Nation: Representations in History, Media, and the Arts*, ed. Stefan Berger, Linas Eriksonas, and Andrew Mycock (Oxford: Berghahn Books, 2008), 44.

⁴³ Syaḥrūr, *Al-Qaṣaṣ Al-Qur’ānī: Qirā’ah Mu’āṣirah (Min Al-Nūḥ Ilā Yūsuf)*, 49–51.

demikian, tidak semata 'mengutak-atik' teks, tetapi juga dikendalikan oleh asumsi spekulatif tentang evolusi risalah dan rasionalisasi ilmiah terhadap elemen-elemen al-Qur'an.

Kesimpulan

Pembacaan kontemporer terhadap kisah-kisah dalam al-Qur'an oleh Muḥammad Syaḥrūr bertumpu pada tiga asumsi: pendekatan linguistik dengan ketergantungan pada teks al-Qur'an, panduan sains modern, dan evolusi wahyu. Dalam kisah Nabi Nūḥ, pendekatan ini tampak progresif namun juga terdapat sisi problematis. Upaya rasionalisasi mukjizat sepenuhnya berdasar pada teks atau sains, melainkan terbawa ke dalam dramatisasi yang rawan membentuk mitos baru. Hal ini menimbulkan ketegangan metodologis antar ketiga asumsi tersebut. Sebagai saran, temuan tentang kecenderungan dramatisasi dalam pembacaan Syaḥrūr ini dapat menjadi pijakan bagi penelitian lanjutan yang secara lebih sistematis mengidentifikasi bagian-bagian dalam tafsir Syaḥrūr yang tidak memiliki dasar ilmiah kuat. Hal ini kiranya menarik sehingga narasi spekulatif yang justru melemahkan klaim rasionalitas yang diusung dalam pembacaan kontemporer terhadap al-Qur'an dapat memantik diskusi akademik selanjutnya.

Daftar Rujukan

- Al-Tawbah, Gāzī. "Syahrūr Yulawwī A'nāq An-Nuṣūṣ Li-Aghrāḍ Ghayr 'ilmiyyah Wa Taftaqīru Ilā Al-Barā'ah." *Majallat Al-Mujtama'*, May 1998.
- Al-Zuhailī, Wahbah. *Tafsīr Al-Munīr*, Vol. 15. Dar al-Fikr, 2009.
- Aravik, Havis, Choiriyah Choiriyah, and Saprida Saprida. "Critical Study on Legal Thinking of Mmuhammad Shahrur." *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah* 18, no. 1 (January 12, 2018): 43–64. <https://doi.org/10.15408/ajis.v18i1.9019>.
- Billah, M. Mu'tashim. "Kisah Dalam Al-Qur'an Perspektif Filsafat Sejarah: Studi Terhadap Pemikiran Muhammad Shahrur Dalam Al-Qasas Al-Qur'ani: Qira'ah Mu'asirah." UIN Sunan Ampel, 2021.
- Clark, Peter. "The Shahrur Phenomenon: A Liberal Islamic Voice from Syria." *Islam and Christian-Muslim Relations* 7, no. 3 (October 18, 1996): 337–41. <https://doi.org/10.1080/09596419608721095>.
- Hidayah, Falakul, Desi Erawati, and Nor Faridatunnisa. "The Meaning of Qawwam: (Analysis of Q.S An-Nisa [4]: 34 with Hudud Theory Muhammad Shahrur." *Al-Insyiroh: Jurnal Studi Keislaman* 10, no. 1 (March 30, 2024): 1–26. <https://doi.org/10.35309/alinsyiroh.v10i1.245>.
- Huda, M. Nurul. "Kisah Al-Qur'an Dalam Perspektif Sastra Dan Filsafat Sejarah: Studi Perbandingan Pemikiran Muhammad Ahmad Khalafallah Dan Muhammad Shahrur." UIN Sunan Kalijaga, 2025.
- Ilmi, Robby Hidayatul. "Kisah Nabi Yusuf Dalam Perspektif Filsafat Sejarah: Telaah Pemikiran Muhammad Syahrur Dalam Kitab Al-Qasas Al-Qur'ani." UIN Sunan Kalijaga, 2021.

- Lorenz, Chris. "Drawing the Line: 'Scientific' History between Myth-Making and Myth-Breaking." In *Narrating the Nation: Representations in History, Media, and the Arts*, edited by Stefan Berger, Linas Eriksonas, and Andrew Mycock, 35–55. Oxford: Berghahn Books, 2008.
- Muhammad, Muhammad. "The Mystery of the Drowning of Kan'an, the Son of Nūḥ: Criticism of Shahrur's Thought." *Ilmu Ushuluddin* 8, no. 1 (2021): 81–100. <https://doi.org/10.15408/iu.v8i1.18457>.
- Mustaqim, Abdul. "Mempertimbangkan Metodologi Tafsir Muḥammad Syaḥrūr." In *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*, 121–39. Yogyakarta: Islamika, 2003.
- — —. "Teori Hudūd Muhammad Syaḥrūr Dan Kontribusinya Dalam Penafsiran Al-Qur'an." *AL QUDS : Jurnal Studi Alquran Dan Hadis* 1, no. 1 (June 27, 2017): 1–26. <https://doi.org/10.29240/alquds.v1i1.163>.
- Nur Arafah, Nawal. "The Hermeunetic Concept of The Qur'ān Muhammad Shaḥrūr." *Eduvest - Journal of Universal Studies* 3, no. 2 (February 20, 2023): 404–15. <https://doi.org/10.36418/eduvest.v3i2.747>.
- Nurshabrina, Qonita. "Dakwah Nabi Nuh 'Alaihissalam: Studi Tafsir Tematik Dakwah Nabi Nuh Dalam Surat Nuh." *Ulumul Qur'an: Jurnal Kajian Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 1, no. 1 (2021): 19–26. <https://doi.org/10.58404/uq.v1i1.9>.
- Saprudin, Udin, J Junaedi, K Kerwanto, and Dito Anurogo. "Limiting the Number of Polygamies to Realize Economic Justice: A Hermeneutic Analysis of Muhammad Syaḥrūr." *QiST: Journal of Quran and Tafseer Studies* 2, no. 3 (September 28, 2023): 347–68. <https://doi.org/10.23917/qist.v2i3.2769>.
- Syaḥrūr, Muḥammad. *Al-Kitāb Wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*. Damaskus: al-Hallī li al-Ṭibā'ah wa al-Naṣr wa al-Tawzī', 1991.
- — —. *Al-Qaṣaṣ Al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah (Madkhal Ilā Al-Qaṣaṣ Wa Qiṣṣah Ādam)*. 1. Beirut: Dār al-Sāqī, 2010.
- — —. *Al-Qaṣaṣ Al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah (Min Al-Nūḥ Ilā Yūsuf)*. Beirut: Dār al-Sāqī, 2012.
- — —. "Fi Al-Qur'ān: Mafhūm Al-Nāsikh Wa Al-Mansūkh... Ru'yah Muḥammad Shaḥrūr." Youtube, 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=CNjYI7j2Gc4&t=352s>.
- — —. "Teks Ketuhanan Dan Pluralisme Dalam Masyarakat Muslim." In *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*, 255–67. Yogyakarta: Islamika, 2003.