

HERMENEUTIKA AL-QUR'AN: STUDI PEMBACAAN KONTEMPORER MUHAMMAD SHAHROUR

M. Ilham

STAIN Watampone

Abstrak

Secara normatif, al-Qur'an sebagai kitab suci Islam diyakini memiliki kebenaran mutlak, namun pembacaan al-Qur'an sebagai proses penafsiran mengandung kebenaran relatif dan tentatif. Proses penafsiran merupakan respon penafsir ketika memahami sebuah teks, situasi, dan problem sosial yang dihadapi. Karena itu, terdapat jarak antara al-Qur'an dan penafsir. Bagaimana jarak tersebut dapat didekatkan? Artikel ini mencoba untuk menguraikan dengan metode analisis hermeneutik yang dikembangkan oleh Muhammad Shahrour. Berdasarkan analisis tersebut ditemukan bahwa dialektika antara wahyu (teks al-Qur'an), interpreter, dan realitas konteks harus senantiasa difungsikan secara berimbang, mengingat al-Qur'an bukanlah teks "mati". Kesadaran akan kenyataan bahwa problem manusia terus berkembang dan konteks senantiasa berubah, sementara ayat-ayat al-Qur'an bersifat statis dan jumlahnya pun terbatas, mestinya mampu menggerakkan manusia untuk senantiasa menjadikan al-Qur'an sebagai mitra dialog dalam menjawab problem sosial keagamaan yang muncul dewasa ini.

Kata Kunci: Hermeneutika, al-Qur'an, Muhammad Shahrour

Abstract

Normatively, al-Qur'an as Islamic Holy book is trusted to have the absolute truth, but the reading of al-Qur'an as the process of interpretation contains the relative and tentative truth. The process is a response of the interpreter when understanding a text, situation, and social problem. Consequently, there is a gap between al-Qur'an and the interpreter. How could both be close? This article attempts to reveal it through hermeneutic analysis that is developed by Muhammad Shahrour. Based on the analysis, it found that dialectic between revelation (al-Qur'an text), interpreter, and the reality context should be equally functioned. It remembers that al-Qur'an is not a "dead text". The consciousness about the reality that human problem is ongoing and the context is fluctuatif, but the verses of al-Qur'an is static and its quantity is finite. Hence, it is able to encourage people to make al-Qur'an be a dialogue partner to answer the social problem regarding religion in the present day.

Keywords: Hermeneutic, al-Qur'an, Muhammad Shahrour

PENDAHULUAN

Al-Qur'an sebagai kitab suci merupakan pusat dan spirit tumbuh-kembangnya peradaban Islam. kandungannya merupakan inspirasi bagi perkembangan ilmu dan kebudayaan. (Nashr Hamid Abu Zayd, 1983: 16) Ia meyakinkan setiap pembaca dari setiap generasi bahwa ajaran Islam bersifat universal dengan lingkungan kultural manapun. Ia juga dapat beradaptasi dengan berbagai keharusan yang terdapat pada lingkungan kultural. Hal ini terbukti dengan munculnya karya-karya tafsir, mulai dari yang klasik hingga kontemporer dengan berbagai corak, metode, dan pendekatan yang digunakan (Abdul Mustaqim, 2012: 1).

Menilik sejarah dan proses pewahyuannya, al-Qur'an tidak diturunkan sekaligus, tetapi melalui tahapan-tahapan tertentu secara periodik dan gradual. Hikmah dari proses pewahyuan tersebut menyiratkan bahwa al-Qur'an tidak turun diruang hampa sosial. Pewahyuannya sangat terkait dengan lingkup dan persoalan kemasyarakatan. Sebagaimana ayat al-Qur'an merupakan respon dan jawaban terhadap fenomena sosial yang melanda kehidupan manusia (Atang Abd. Hakim dan Jaih Mubarak, 2002: 73).

Teks agama dalam peradaban Islam memiliki posisi sentral. Karena itu, tesis Nashr Hamid Abu Zayd menyatakan bahwa peradaban Islam adalah peradaban teks (Nashr Hamid Abu Zayd, 2005: 9). Statement tersebut tentu tidak serta merta dipahami bahwa hanya teks yang membangun peradaban Islam. Sebab teks apapun, tak terkecuali teks al-Qur'an tidak dapat membangun peradaban. Peradaban manusia merupakan hasil dari proses dialektika manusia dengan realitas di satu sisi, dan dengan teks al-Qur'an di sisi lain (Nashr Hamid Abu Zayd, 2005: 9).

Islam dalam hal ini, hadir di tengah peradaban manusia. Karena itu, nilai-nilai moralitas dan legalitas yang dihadirkan sesuai dengan perkembangannya. Hanya saja nilai-nilai moralitas dan legalitasnya terus berkembang sesuai dengan masa umat Islam, bahkan pasca kenabian. Tujuannya untuk menyesuaikan "isi" dengan bentuk legalnya, atau menyesuaikan antara perubahan dan substansi (Muhammad Shahrour, 2003: vi).

Secara normatif, al-Qur'an sebagai kitab suci Islam diyakini memiliki kebenaran mutlak, namun kebenaran produk pembacaan al-Qur'an (tafsir)

bersifat relatif dan tentatif. Sebab interpretasi adalah respon interpreter ketika memahami sebuah teks, situasi, dan problem sosial yang dihadapi. Dengan kata lain, terdapat jarak antara al-Qur'an dan interpreter. Oleh karena itu, tidak ada interpretasi yang benar-benar objektif tanpa bias, karena seorang interpreter sudah memiliki *prior text* yakni latar belakang keilmuan, konteks sosial, dan tujuan yang menyebabkan kandungan teks menjadi "tereduksi" dan "terdistorsi". Hans George Gadamer mengungkapkan "*That is why understanding is not merely a reproductive, but always a productive attitude as well*" (Hans George Gadamer, 1998: 264). Sebuah teks akan senantiasa hidup dan kaya makna. Pemaknaan teks menjadi dinamis dan senantiasa aktual seiring dengan akselerasi perkembangan budaya dan peradaban manusia.

Berkembangnya wacana pbumihian kitab suci yang merupakan gejala pada hampir semua kitab suci agama-agama dunia ketika memasuki periode modern dengan corak dan gayanya masing-masing pada gilirannya juga dialami oleh al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam (Fakhrudin Faiz, 2002: 3). Dari sinilah kemudian perlunya sebuah penafsiran. Menafsirkan al-Qur'an berarti upaya untuk menjelaskan dan menangkap maksud dan kandungan al-Qur'an. Karena objek interpretasi adalah al-Qur'an yang merupakan sumber utama ajaran Islam sekaligus petunjuk bagi manusia, maka aktivitas interpretasi bukan hanya merupakan hal yang diperbolehkan, bahkan lebih dari itu, interpretasi terhadap al-Qur'an merupakan suatu keharusan dan keniscayaan.

PEMBAHASAN

Potret Dinamika Intelektual Muhammad Shahrour

Muhammad Shahrour merupakan pendatang baru dalam belantika pemikiran Islam. Kendati demikian, keberaniannya terlihat dalam menelorkan terobosan-terobosan yang relatif baru bagi khazanah studi Islam. Keberanian tersebut menempatkannya sebagai tokoh fenomenal dan paling kontroversial di penghujung abad XX. Melalui karya fenomenal yang bertajuk *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah* yang menuai pro-kontra di kalangan pemikir Islam, ia tampil sebagai tokoh yang menginspirasi pemerhati studi Islam pada dekade terakhir ini. Shahrour adalah seorang pemikir muslim kontemporer

yang sangat intensif mengkaji al-Qur'an untuk dapat memahami Islam yang lebih *aplicable* melalui pendekatan yang kontroversial (Muhammad Romadhon, 2005: 1). Shahrour lahir pada 11 April 1938 di Damaskus, Syria. Ayahnya bernama Dayb Ibnu Dayb dan ibunya bernama Shiddiqah Binti Shalih Filyun (Muhammad Shahrour, t...:5).

Figur Shahrour sebagai seorang pemikir Islam memang cukup mengejutkan. Sebab, jika dilacak dalam sejarah pendidikannya, ia tidak pernah belajar ilmu-ilmu keislaman secara intensif seperti halnya pemikir lainnya (Abdul Mustaqim, 2012: 93). Jika kebanyakan pemikir muslim berlatar belakang keilmuan agama, konsentrasi keilmuan Shahrour justru teknik sipil. Sehingga tidak mengherankan banyak yang mengecam kajian-kajian Shahrour yang kontroversial. Hal inilah yang menempatkan Shahrour pada posisi yang sangat spesial.

Shahrour mengawali karir pendidikannya di sekolah dasar dan menengah di lembaga pendidikan Abdurrahman al-Kawakibi, di tanah kelahirannya, Damaskus. Ia kemudian berangkat ke Moskow, Uni Soviet untuk menempuh program diploma di bidang tekhnik sipil (*handasah madaniyyah*) atas beasiswa pemerintah setempat. Pada 1964, ia berhasil meraih gelar diploma. Di Moskow itulah, Shahrour mulai belajar dan berkenalan dengan pemikiran Marxisme dan filsafat dialektika Hegel yang banyak mempengaruhi dirinya ketika menafsirkan al-Qur'an (Muhammad Romadhon, 2005: 3).

Setelah dari Moskow, pada tahun yang sama (1964), Shahrour kembali ke Syria dan bekerja sebagai dosen di Universitas Damaskus (Abdul Mustaqim, 2012: 94). Pada tahun 1967, ia memperoleh kesempatan untuk melakukan penelitian di Imperial College di London Inggris. Akan tetapi, Shahrour terpaksa harus kembali lagi ke Syria karena pada waktu itu, tepatnya pada Juni 1967 terjadi perang antara Syria dengan Israel yang mengakibatkan hubungan diplomatik antara Syria dengan Israel menjadi terputus.

Pada 1968, Shahrour memutuskan untuk pergi ke Dublin, Irlandia sebagai utusan dari Universitas Damaskus dalam rangka menempuh program magister dan doktoral di Ireland National University. Bidang keilmuan yang digeluti adalah Mekanika Pertanahan dan Teknik Bangunan. Berkat ketekunannya, pada 1969 ia berhasil meraih gelar Master of Science, sedangkan gelar doktor diraih pada 1972.

Pada 1995, Shahrour diundang untuk menjadi peserta kehormatan dan ikut terlibat dalam debat publik mengenai pemikiran Islam di Lebanon dan Maroko. Pada perkembangannya, ia mulai mengkaji al-Qur'an secara lebih serius dengan pendekatan teori linguistik, filsafat, dan sains modern (Abdul Mustaqim, 2012: 94-96). Tidak hanya itu, Shahrour juga menulis beberapa buku dan artikel tentang pemikiran Islam.

Kesungguhannya dalam mengkaji al-Qur'an dan filsafat bahasa, membuahkan karya ilmiah yang tidak saja monumental, tetapi juga kontroversial yakni *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*. Karya tersebut merupakan hasil evolusi dan pengendapan pemikiran Shahrour yang cukup lama, yakni kurang lebih 20 tahun (1970-1990) (Muhammad Shahrour, 1990: 46-48). Meskipun demikian, pemikiran kontroversial Shahrour ini tentu saja tidak dapat dilepaskan dari pengaruh pemikiran tokoh-tokoh linguistik sebelumnya melalui Ja'far Dakk al-Bab, seperti al-Farra, Yahya Ibnu Sa'lab, Ibnu Faris, Abu 'Ali al-Farisi, Ibnu Jinni, dan Abdul Qahir al-Jurjani (Muhammad Shahrour, 1990: 24, 47).

Melihat setting perjalanan karir intelektual dan evolusi pemikiran Muhammad Shahrour yang tidak pernah menganyam ilmu keislaman secara formal, sangat wajar jika ia mendapat kritikan pedas dari para penyangganya. Akan tetapi, terlepas dari kritikan yang diterimanya, pemikiran Shahrour yang tertuang dalam lembaran-lembaran karyanya dengan nuansa pertentangan atas kehadirannya mampu membuktikan bahwa background keilmuannya sebagai sarjana teknik sipil tidak menghalanginya untuk menelorkan ide yang terbilang hangat dan baru serta menjadi salah-satu referensi yang merangsang nalar kritis generasi Islam.

Berbekal filsafat linguistik Abu 'Ali al-Farisi yang mengakar dalam khazanah pemikiran Ibn Jinni dan Abdul Qahir al-Jurjani yang diramu dengan linguistik strukturalis, dialektika Hegel, dan juga logika Marxian yang dibingkai dengan kultur keilmuannya sebagai seorang arsitek. Seorang arsitek yang memandang sesuatu laksana struktur sebuah bangunan. Setiap sudut dari bangunan memiliki dimensi yang saling menyatu membentuk sebuah bangunan. Cara pandang demikian menginspirasinya dalam mengkaji teks al-Qur'an.

Hal inilah yang mendasari Shahrour menyuarakan bahwa al-Qur'an

senantiasa terbuka untuk diinterpretasikan dan produk interpretasi bersifat relatif dan tentatif. Sehingga tidak berlebihan jika dikatakan bahwa makna dalam pandangan Shahrour berada pada konteks. Dengan ungkapan lain, al-Qur'an akan menemukan makna pada konteks.

Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Shahrour

Al-Qur'an sangat memperhatikan dan mempertimbangkan budaya komunitas masyarakat tempat diturunkannya. Ia merupakan hasil komunikasi antara Tuhan dengan penerima pertama (Muhammad), dan sasaran pembicaraan (bangsa Arab) pada waktu itu. Proses pewahyuan al-Qur'an yang sifatnya bertahap mengisyaratkan bahwa ajaran al-Qur'an merupakan *model of reality* yang mengadopsi budaya masyarakat dan *model for reality* yang berperan melakukan reformasi budaya yang diidealkan dengan mengubah situasi sosial dan budaya yang telah ada (Nashr Hamid Abu Zayd, t...: 16). Reformasi budaya tersebut tidak dilakukan secara langsung oleh Tuhan melalui al-Qur'an, akan tetapi melalui nalar manusia yang menafsirkannya.

Wacana pbumian kitab suci merupakan gejala pada hampir semua kitab suci agama-agama dunia ketika memasuki periode modern dengan corak dan gayanya masing-masing pada gilirannya juga dialami oleh al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam (Fakhruddin Faiz, 2002: 3). Dari sinilah kemudian perlunya sebuah pembacaan. Pembacaan al-Qur'an berarti upaya untuk menjelaskan dan menangkap maksud dan kandungan al-Qur'an. karena objek interpretasi adalah al-Qur'an yang merupakan sumber utama ajaran Islam sekaligus petunjuk bagi manusia, maka aktivitas interpretasi bukan hanya merupakan hal yang diperbolehkan, bahkan lebih dari itu, interpretasi terhadap al-Qur'an merupakan suatu keharusan dan keniscayaan.

Terkait dengan pembacaan terhadap teks, persoalan yang paling mendasar adalah metodologi. Persoalan metodologi sangat terkait dengan persoalan filsafat pengetahuan dan epistemologi. Suatu ilmu pengetahuan ditentukan oleh objeknya, sementara objek tersebut meniscayakan penggunaan metode. Oleh karena itu, kajian-kajian terhadap aspek metodologis pada dasarnya adalah suatu sumbangan yang berharga bagi perkembangan dan kemajuan objek yang dikaji itu sendiri, termasuk al-Qur'an dalam aspek pemahaman dan interpretasinya.

Sejalan dengan kebutuhan dan tantangan akan suatu metode pembacaan yang bercorak kontekstual (pembumian al-Qur'an), dalam dunia filsafat berkembang suatu "metode pembacaan" yang dipandang cukup representatif dan komprehensif untuk mengolah teks serta sangat intensif dalam menggarap kontekstualisasi. Karena dikembangkan dalam tataran filsafat lengkap dengan refleksi radikal dan analisa sistematisnya, tidak mengherankan apabila kemudian metode pembacaan ini dianggap memiliki nilai akurasi dan validitas yang tinggi ketika mengolah teks. Metode ini biasa dikenal sebagai hermeneutika (Fakhruddin Faiz, 2002: 3).

Hermeneutika adalah sebuah disiplin filsafat yang memusatkan pada persoalan "interperetasi" terhadap teks, terutama teks suci yang datang dari kurun waktu, lokal serta situasi sosial yang asing bagi pembacanya. (Komaruddin Hidayat, 1998: 118) Hermeneutika merupakan tradisi berfikir atau refleksi filosofis yang berupaya untuk mengungkap konsep *verstehen* atau memahami (Munzir Hitami, 2012: 7). Hermeneutika bertujuan melintasi keterbatasan bahasa guna mencapai proses batin, yaitu makna yang ter-cover melalui bahasa tersebut (Kaelan, 2009: 267). Peranan semacam itulah yang kurang lebih ingin dilakukan oleh para interpreter.

Dengan kata lain, sebagai sebuah metode penafsiran hermeneutik tidak hanya memandang teks dan berusaha menyelami kandungan makna literanya. Lebih dari itu, hermeneutika berusaha menggali makna dengan mempertimbangkan horison-horison yang melingkupi teks tersebut. Horison yang dimaksud adalah horison teks, horison pengarang, dan horison pembaca (Fakhruddin Faiz, 2002: 11).

Pembacaan hermeneutik terhadap al-Qur'an menjadi signifikan dan mempunyai bobot urgensi yang cukup tinggi untuk mendukung upaya-upaya tersebut. tidak dapat dipungkiri, metodologi semacam ini hadir dengan kemasan yang beragam. Hal tersebut muncul efek dari berbagai disiplin keilmuan yang memberikan corak dan warna tersendiri terhadap metodologi interpretasi al-Qur'an, sehingga hal tersebut tidak jarang melahirkan sesuatu yang berbeda dan bahkan bertentangan dengan produk interpretasi sarjana Islam klasik.

Gerakan ini bertujuan untuk menggerakkan pemahaman dari arah tekstual ke arah yang rasional dan kontekstual. Sehingga, makna teks akan

bergerak dinamis dan historis sesuai dengan perubahan dan tuntutan zaman. Kesadaran akan kontekstualisasi al-Qur'an tersebut sangat sentral dalam hermeneutika al-Qur'an kontemporer (Moch. Nur Ichwan, 2003: 36).

Ide pembaruan tersebut melahirkan upaya kritis dan konkrit berupa karya-karya kontroversial-monumental dan revolusioner di kalangan sarjana Islam modern yang berusaha melakukan pembebasan umat dari kungkungan dogmatis, sakralitas dan kejumudan yang menghalangi kreativitas berfikir.

Sebagaimana para pemikir pendahulunya, Shahrour menuntut perlunya melakukan pembacaan ulang terhadap produk dan bangunan pemikiran yang pernah dikonstruksi oleh sarjana Islam klasik yang relatif tidak relevan dengan konteks kekinian dan tidak bisa lagi mengakomodir semangat zaman.

Berawal dari kegelisahan terhadap pemikiran Arab kontemporer, termasuk di dalamnya pemikiran Islam, Shahrour menilai bahwa dunia Islam mengalami krisis metodologis, karena; (1) tidak adanya metode penelitian ilmiah yang objektif dalam kajian teks yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad, (2) kajian-kajian keislaman yang ada sering bertolak dari sakralitas terhadap perspektif-perspektif lama yang dianggap sudah mapan, (3) tidak adanya apresiasi terhadap filsafat humaniora karena kecurigaan terhadap pemikiran filsafat Yunani sebagai filsafat yang keliru dan sesat, (4) tidak adanya epistemologi Islam yang valid sehingga melahirkan fanatisme dan indoktrinasi mazhab-mazhab yang merupakan akumulasi pemikiran abad pertengahan, (5) kecenderungan umat Islam mengulotuskan ijtihad ulama pendahulu (Muhammad Shahrour, 1990: 30-32).

Menurutnya, Al-Qur'an bukan hanya ditujukan kepada masyarakat Mekah dan Madinah, bukan milik orang Arab semata, melainkan untuk mereka yang hidup di belahan dunia lainnya. Al-Qur'an juga tidak hanya diperuntukkan bagi mereka yang hidup di abad VII, melainkan juga kepada mereka yang hidup di abad modern (Muhammad Shahrour, 1990: 34). Oleh karena itu, makna al-Qur'an akan mengalami dinamisasi sesuai dengan nalar keilmuan kontemporer. Al-Qur'an sejatinya, harus dipandang seolah-olah baru saja turun dan Nabi Muhammad baru saja menyampaikannya kepada manusia.

Shahrour menegaskan bahwa wahyu Islam senantiasa membuka diri untuk dikaji secara ilmiah. Al-Qur'an memang telah berakhir, tetapi zaman

terus bergerak dan persoalan umat semakin kompleks (*al-wahyu qad intaha wa al-waqai' la yantahi*) (Atang Abd. Hakim dan Jaih Mubarak, 2002: 95). Oleh karena itu, setiap produk interpretasi al-Qur'an harus senantiasa dibaca secara objektif dan terbuka untuk senantiasa dikritisi. Hal ini dimaksudkan agar tidak terjadi apa yang disebut oleh Muhammad Arkoun sebagai *taqdis al-fikr al-dini* (sakralisasi pemikiran keagamaan) (Abdul Mustaqim, 2012: 56), yang berarti kemenangan *scripturalisme* Islam dan keterkungkungan logosentris yang menutup kemungkinan adanya interpretasi alternatif terhadap al-Qur'an (Suardi Putro, 1998: 38).

Apa yang dihasilkan oleh penemuan ilmiah saat ini dibantah di masa depan, dan apa yang diakui sebagai kebudayaan suatu kaum yang biasa dilakukan selama bertahun-tahun bahkan berabad-abad, saat ini bisa saja telah ditinggalkan karena gesekan budaya dan perubahan struktur sosial-masyarakat. Lain halnya dengan nilai dan prinsip al-Qur'an, esensinya tetap, benar, dan abadi, yang berubah adalah pemahaman atau interpretasi manusia terhadap al-Qur'an (Abd. Rahman Assegaf, 2011:224). Pembacaan model ini tentu akan memberikan wajah baru bagi kajian al-Qur'an sebagai proyek yang besar yang diusung secara dinamis dan progresif.

Al-Qur'an adalah kitab yang senantiasa relevan untuk setiap ruang dan waktu. Hal tersebut meniscayakan sebuah pembacaan yang kreatif dan produktif sehingga ia benar-benar tampil sebagai solusi alternatif bagi problem sosial-keagamaan masyarakat kontemporer. Hal senada juga sebelumnya telah dilontarkan oleh Ibnu Khaldun – sebagaimana dikutip Tholhah Hasan – sebagai kesimpulan dari *Muqaddimah*-nya bahwa “tiada masyarakat manusia yang tidak berubah” (Muhammad Tholhah Hasan, 2005: 18). Dengan demikian, al-Qur'an akan senantiasa menemukan maknanya di setiap zaman sebagai sebuah teks suci yang *shalihun li kulli zaman wa makan* (senantiasa aktual dalam setiap konteks waktu dan ruang).

Hal inilah yang mendasari para sarjana muslim untuk merealisasikan klaim al-Qur'an sebagai petunjuk universal. Demikian halnya, Shahrour berangkat dari semangat yang sama, yakni ingin menjadikan al-Qur'an sebagai landasan moral-teologis bagi umat manusia dalam mengemban amanah Tuhan, dan membuktikan bahwa al-Qur'an senantiasa relevan untuk setiap zaman dan tempat (Abdul Mustaqim, 2012: 4-5).

Shahrour berusaha mendialogkan teks al-Qur'an yang statis dan terbatas dengan konteks perkembangan zaman yang dinamis dan tidak terbatas. Selain itu, ia menganggap bahwa memperhatikan perkembangan sejarah untuk memaknai teks suci sangat penting, karena sebuah teks memiliki konteks sosio-historis yang melingkupinya, sehingga teks al-Qur'an perlu ditafsirkan seiring dengan tantangan dan problem kontemporer, agar tetap relevan untuk setiap zaman dan tempat.

Al-Qur'an memang tidaklah dinamis. Al-Qur'an bersifat absolut, tetap dan tidak mungkin berubah. Namun yang perlu diperhatikan adalah perbedaan antara *al-Qur'an* dan *pemahaman terhadap al-Qur'an*. al-Qur'an memang tidaklah berubah dan tidak bisa diubah oleh siapapun, yang berhak atas terjadinya perubahan itu hanyalah Tuhan karena al-Qur'an merupakan produk-Nya. Sementara, pemahaman terhadap al-Qur'an itu dinamis, tidak absolut, berubah-ubah, tergantung bagaimana kita memahaminya selaras dengan konteks zaman, perkembangan ilmu pengetahuan, laju pemikiran dan peradaban manusia.

Pembacaan kembali teks al-Qur'an harus disertai dengan pembacaan konteks sosial sekarang. Bahkan, pembacaan teks tersebut harus diawali dengan pembacaan konteks sosialnya. Oleh karena itu, perubahan tentang apa saja yang menyangkut pemahaman terhadap al-Qur'an, masalahnya tidaklah pada teksnya berlaku perubahan, tetapi pengetahuan manusialah yang berkembang dan berdampak terhadap terjadinya perubahan dalam memahaminya (Moeslim Abdurrahman,...: 193).

Dalam menyikapi masalah *turats* (produk tradisi-keilmuan klasik), original meaning (makna otentik teks), dan metodologi penafsiran, Shahrour berbeda dengan sarjana kontemporer lainnya. Jika sarjana Islam kontemporer lainnya cukup apresiatif terhadap *turats* meskipun tidak ingin terjebak dalam tradisionalisme, maka Shahrour terkesan lebih defensif. Menurutnya, *turats* seringkali mengungkung seseorang hingga menjebaknya pada sikap pengultusan yang menggiring pada stagnasi dan taklid buta, seperti sikap orang-orang yang disinggung di dalam QS al-Mukminun/23: 24 dan al-Zukhruf/43: 22.(Muhammad Shahrour, 2001: 33)

فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلَكُمْ يُرِيدُ أَنْ يُفَضِّلَ

عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأُولِينَ (٢٤)

Terjemahnya:

Maka pemuka-pemuka orang yang kafir dari kaumnya berkata: “orang ini tidak lain hanyalah manusia seperti kamu, yang ingin menjadi orang yang lebih mulia dari kamu. Dan seandainya Allah menghendaki, tentu Dia mengutus malaikat. Kami belum pernah mendengar (seruan yang seperti) ini pada masa nenek moyang kami dahulu (Kementerian Agama RI., 2011: 344).

بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عُلَمَاءً وَإِنَّا عَلْنَا تَارِهِمْ مُهْتَدُونَ (٢٢)

Terjemahnya:

Bahkan mereka berkata: “sesungguhnya kami mendapati nenek moyang kami menganut suatu agama, dan kami mendapat petunjuk untuk mengikuti jejak mereka” (Kementerian Agama RI., 2011: 491).

Bagi Shahrour, menempatkan produk sarjana Islam klasik pada wilayah absolut dan sakral akan menghalangi dan menimbun gagasan original Islam sehingga melahirkan kejumudan dan tidak mampu memberikan solusi terhadap problem dunia modern (Muhammad Shahrour, 2001: 46). Setiap produk dan gagasan merupakan respon terhadap realitas yang dihadapi. *Turats* adalah jawaban generasi tertentu pada masanya. Pertanyaan klasik sudah selesai dan saat ini kita dihadapkan pada pertanyaan baru.

Al-Qur'an adalah petunjuk bagi manusia di setiap konteks, oleh karena itu, produk interpretasi (*turats*) akan bersifat relatif dan tentatif karena ia merupakan anak masa dan produk generasi tertentu yang merupakan respon terhadap realitas yang dihadapinya (*tsabat al-nash wa harakah al-muhtawa*). Hal tersebut meniscayakan pembacaan yang dinamis. Al-Qur'an bukanlah *turats* (produk budaya) sebagaimana halnya produk interperetasi (pemahaman) manusia yang bersifat relatif dan tentatif terhadap al-Qur'an. Dengan demikian, al-Qur'an mengandung unsur absolut ilahiah, sedangkan pemahaman terhadap teks bersifat relatif.

Relativitas dalam pandangan Shahrour ialah kerangka hubungan antara pembaca dengan teks al-Qur'an yang berbahasa Arab, dan bukan terletak pada teks al-Qur'an secara hakiki (Muhammad Shahrour, 2001: 36). Karena dalam kerangka hermeneutik, termasuk di dalamnya penafsiran konvensional terdapat tiga asumsi yang perlu diperhatikan.

Pertama, para interpreter adalah manusia yang lengkap dengan segala

kelebihan dan kekurangannya. Manusia tidak dapat melepaskan diri dari ikatan historis dan pengalamannya yang juga turut mewarnai dan berpengaruh terhadap corak penafsirannya. Sehingga tidak mengherankan jika akhirnya terdapat beragam interpretasi dari setiap generasi.

Kedua, setiap penafsiran pada dasarnya suatu partisipasi dalam proses historis-linguistik dan tradisi yang berlaku dalam setiap konteks ruang dan waktu tertentu. Sehingga cukup logis jika dikatakan bahwa setiap interpretasi tidak dapat mandiri seutuhnya berdasarkan pada teks, tetapi mengandung muatan historis.

Ketiga, al-Qur'an dalam perspektif hermeneutik tidak hanya dipahami sebagai suatu fenomena keagamaan yang absolut. Akan tetapi juga perlu dipahami dalam dimensi relasional. Inilah yang kemudian diamini oleh sarjana modern Islam. Farid Esack – dalam kutipan Fakhruddin Faiz – menuturkan bahwasanya pemahaman yang lebih tepat terhadap kitab suci adalah pemahaman yang disertai kesadaran bahwa ia tidak hanya sekedar teks, tetapi senantiasa merupakan teks yang berhubungan dengan suatu tradisi yang sedang berjalan dan berhubungan dengan pribadi-pribadi masyarakat (Fakhruddin Faiz, 2002: 48-49).

Gadamer – sebagaimana dikutip Edi Mulyono – juga mengungkapkan bahwa setiap produk pemahaman (interpretasi) tidak dapat terlepas dari kenyataan bahwa antara pengarang dan interpreter terjalin jurang tradisi yang tidak mungkin dipisahkan dari arus kultural serta problem yang dihadapinya yang memberikan watak dan warna tersendiri bagi produk-produk pemahaman yang dilahirkan, sehingga yang kemudian bisa dilakukan adalah memproduksi makna yang dikandung teks sehingga teks menjadi kaya makna (Edi Mulyono, 2012: 146).

Shahrour menilai bahwa faktor yang menyebabkan sebuah pembacaan berada di bawah bayang-bayang pemikiran tradisional adalah karena berangkat dari pandangan yang melihat Islam sebagai akidan yang diformat melalui pemikiran keislaman klasik, baik melalui mazhab-mazhab teologi maupun mazhab-mazhab fikih (Muhammad Shahrour, 2001: 46-48). Oleh karena itu, sebagaimana Amin al-Khuli yang menolak Islam berbingkai mazhab dan memandang bahwa Islam sebagai agama senantiasa pro terhadap perbaikan sosial meskipun tanpa bingkai dan aliran tertentu (Ahmad Muhammad Salim,

2009: 85), Shahrour juga menegaskan perlunya sebuah keberanian intelektual untuk “membakar” pemikiran lama. Dalam pandangannya, pemikiran terlembaga justru akan melahirkan kejumudan. Al-Qur’an, jauh sebelumnya telah menegaskan bahwa kebenaran mutlak merupakan milik Tuhan yang menembus tirai mazhab dan ideologi (Kementerian Agama RI., 2011: 58).

Boleh jadi, apa yang diklaim selama ini benar ternyata justru sama sekali keliru. Shahrour mengibaratkan dengan seorang pelukis yang menggambarkan wajah melalui pantulan cermin. Ia tidak menyadari bahwa gambarnya terbalik (Muhammad Shahrour, 2001: 29, 47). Demikian halnya dengan fakta sejarah yang menunjukkan bahwa selama berabad-abad, orang meyakini kebenaran teori *geosentris Ptolomesus* yang menyatakan bahwa bumi merupakan pusat tata surya dan matahari mengelilingi bumi. Akan tetapi, dengan berkembangnya ilmu pengetahuan, terutama setelah Galileo dan Copernicus menemukan teori *heliosentris* yang mengungkap bahwa matahari merupakan pusat tata surya dan sebaliknya bumilah yang mengelilingi matahari sehingga teori *geosentris* terbantahkan (Muhammad Shahrour, 2001: 29, 47).

Usaha Shahrour untuk membangun paradigma baru dan menemukan Islam holistik dan universal dengan membongkar teori-teori lama tersebut sejalan dengan apa yang pernah dikatakan oleh Amin al-Khuli – sebagaimana dikutip Abdul Mustaqim – bahwa awal dari suatu pembaruan pemikiran adalah dengan “membunuh” pemahaman lama. Pergeseran paradigma (*paradigmshift*) tersebut yang oleh Thomas S. Khun disebut sebagai sebuah keniscayaan bahwa setelah suatu teori atau ilmu pengetahuan mengalami kemapanan maka ia akan menjadi *normal science* dan setelah itu ia akan menjadi anomali-anomali. Hal tersebut kemudian akan melahirkan *scientific revolution* (revolusi ilmu pengetahuan). Setelah itu, lahirlah paradigma baru yang akan menggantikan paradigma lama. Akan tetapi, paradigma baru tersebut pun akan menjadi *normal science* lagi yang penuh anomali dan demikian seterusnya (Muhammad Shahrour, 2001: 103-104).

Shahrour berpandangan bahwa al-Qur’an sebagai kitab universal dan holistik tentu memiliki karakteristik, yaitu: (1) kandungan al-Qur’an bersifat absolut karena pengetahuan Tuhan bersifat absolut; (2) al-Qur’an merupakan respon Tuhan terhadap problem yang dihadapi umat manusia

dan juga petunjuk yang universal. Oleh karena itu, pemahaman manusia terhadap petunjuk tersebut bersifat relatif dan tentatif; (3) adanya keterkaitan bahasa dan manusia. Sehingga proses penyampaian al-Qur'an melalui bahasa manusia (bahasa Arab), akan tetapi mengandung nilai absolut-ilahi dalam hal isi kandungannya dan relativitas pemahaman manusia (*tasabat al-shigah al-lughawiyah (nash) wa harakah al-muhtawa*). Dengan demikian, al-Qur'an tetap terbuka untuk diinterpretasikan sepanjang masa. Berangkat dari ketiga point tersebut, Shahrour menegaskan bahwa al-Qur'an bukanlah *turats*, melainkan interpretasi manusialah yang bersifat relatif yang merupakan bagian dari *turats*. Sebagai sebuah respon terhadap teks ketuhanan, maka bagi Shahrour, interpretasi bersifat nisbi, relatif, dan temporer (Muhammad Shahrour, 2001: 36, 112).

Pembacaan hermeneutik yang ditawarkan Shahrour berangkat dari sebuah landasan filosofis. Ada tiga kata kunci dasar yang menjadi landasan filosofis hermeneutikanya, yang disebut dengan trilogi hermeneutika. *Pertama, kainunah* yang merupakan derivasi dari kata *kana* berarti kondisi berada (*being*). *Kedua, sairurah* yang merupakan derivasi dari kata *sara* yang berarti berjalan atau perjalanan sejarah atau kondisi berproses (*process*) yang berada di luar kendali dan kuasa manusia. *Ketiga, shairurah* yang merupakan derivasi dari kata *shara* yang berarti kondisi menjadi (*becoming*).

Ketiga term tersebut saling terkait dan merupakan landasan dasar yang merupakan *startingpoint* dalam studi filsafat termasuk tentang ketuhanan (teologi), alam (naturalistik) (Muhammad Shahrour, 2001: 43), dan manusia (antropologi) (Muhammad Shahrour, 2000: 27). Tidak adanya kesadaran terhadap ketiga hal tersebut akan berimbas terhadap pendistorsian, kebekuan, dan stagnasi yang mengancam toleransi dalam realitas yang plural karena relasi ontologis secara terus menerus akan berdialektika yang disebut Shahrour dengan *qanun al-nafy wa nafy al-nafy* (hukum negasi dan penegasian negasi) (Muhammad Shahrour, 2000: 28-30). Shahrour menolak anggapan yang meletakkan hukum logika sebagai pengganti hukum dialektika.

Menurut Shahrour, hukum logika berangkat dari prinsip esensialisme dan penafian kontradiksi, karena hukum logika hanya berada pada titik *sairurah* (kondisi berproses) dan *shairurah* (kondisi menjadi), sementara hukum dialektika adalah hukum eksistensi objektif yang terfokus pada

argumentasi atas adanya perkembangan dan perubahan pada segala sesuatu (Imroatul mufidah, 2010: 293). Karena itu, Shahrour mengkritik pandangan Marxisme yang mengatakan bahwa masyarakat komunis sebagai ganti dari konsep hari akhir. Shahrour menilai bahwa konsep tersebut sangat keliru karena hal tersebut meniscayakan pengingkaran terhadap wujud materialis yang ada sebelum peristiwa *big bang*, sementara dialektika terus berjalan hingga manusia dibangkitkan. Menurutnya, bagaimana mungkin sebuah masyarakat diciptakan sebagai eksistensi sosial terakhir sementara fenomena kematian selalu ada?(Muhammad Shahrour, 2000: 33)

Demikian halnya dalam interpretasi, tidak mungkin produk interpretasi menafikan atau menyalahkan interpretasi sebelumnya karena hal tersebut merupakan eksistensi dengan ontologi dan aksiologi yang berbeda meskipun terkadang serupa tapi belum tentu sama. karena penafsiran senantiasa berdialektika dengan ruang lingkup yang bernuansa historis (Imroatul mufidah, 2010: 293).

Dengan demikian, term ketuhanan, alam, dan manusia sebagai eksistensi (*being/kainunah*) akan senantiasa mengalami kondisi berada (*kainunah*) yang tidak terlepas dari rel perjalanan sejarah (*sairurah*) sebagai kondisi berproses yang terus mengalami perkembangan dan perubahan dalam tiap tahapannya dan karenanya ia selalu mengalami kondisi menjadi (*shairurah*). Sebagai tujuan. Keterkaitan dengan waktu tersebut merupakan “kondisi berproses” yang meniscayakan adanya per-kembangan dan perubahan sebagai sesuatu yang berada (*being/kainunah*), yang merupakan tahap pertama, kemudian bergerak ke tahap berikutnya sebagai sesuatu menjadi (*shara*) (Imroatul mufidah, 2010: 294). Kejumudan akan lahir jika hanya mengalami “kondisi berada” (*being/kainunah*) dan kondisi berproses (*sairurah*) tanpa mengalami perkembangan dan “kondisi menjadi” (*sairurah*) (Muhammad Shahrour, 2000: 28).

Bangunan hermeneutika Shahrour tersebut mengindikasikan akan pentingnya kesadaran sejarah dalam memahami al-Qur’an, terutama pada konsep *sairurah* (proses) dan inilah yang dalam bahasa Wilhelm Dilthey disebut sebagai *historical understanding* atau *historical consciousness* dalam bahasa Palmer, karena produk interpretasi beserta perangkat metodologinya, juga merupakan bagian dari eksistensi (*kainunah/being*) yang sangat akrab

dengan perjalanan sejarah (*sairurah*) yang tentu mengalami perkembangan dan perubahan sesuai dengan tuntutan zaman sehingga proyek metodologi dan perangkat prosedural dalam pembacaan al-Qur'an menjadi sebuah keniscayaan yang merupakan bagian dari "kondisi berproses" (*sairurah*) dari perjalanan hermeneutis sebagai proyek pembumian al-Qur'an. Oleh karena itu, salah-satu standar validitas produk penafsiran adalah kesesuaiannya dengan kondisi dan situasi dimana dan kapan produk tersebut dimunculkan (Imroatul mufidah, 2010: 294).

Dalam studi filsafat, terdapat tiga teori kebenaran yang populer untuk menguji validitas sebuah ilmu pengetahuan, yakni teori koherensi, teori korespondensi, dan teori pragmatisme.

Pertama, teori koherensi menyatakan bahwa standar kebenaran tidak dibentuk oleh relasi antara pendapat dan fakta atau realitas, tetapi dibentuk oleh hubungan internal antara pendapat dan keyakinan sendiri. Sebuah pembacaan dianggap benar jika terdapat konsistensi logis-filosofis dengan proposisi-proposisi yang dibangun sebelumnya (Abdul Mustaqim, 2012: 291-292). *Kedua*, teori pragmatisme menyatakan bahwa proposisi dianggap benar sepanjang ia berlaku atau memuaskan. Jika teori tersebut ditarik ke dalam wilayah interpretasi maka tolok ukur kebenaran interpretasi adalah ketika produk interpretasi tersebut secara empiris solutif terhadap problem sosial kemanusiaan (Imroatul mufidah, 2010: 297-298). Produk pembacaan tidak hanya diuji di atas lembaran kertas, tetapi juga mesti teruji di lapangan (Imroatul mufidah, 2010: 299).

Ketiga, teori korespondensi adalah kesesuaian antara suatu fakta dengan pernyataan yang diungkapkan (pikiran). Dalam studi filsafat, teori ini digunakan oleh aliran empirisme. Apabila teori tersebut ditarik ke ranah studi tafsir maka produk interpretasi dapat dikatakan benar apabila terdapat kesesuaian dengan realitas empiris (Imroatul mufidah, 2010: 293-294).

Terlepas dari hal tersebut, setiap produk pembacaan pasti tidak terlepas dari horizon kesejarahannya dan kapasitas intelektual yang melingkupi (*sairurah*). Setiap penafsiran merupakan anak zamannya yang memiliki muatan historisitas yang perlu dipertimbangkan kembali untuk didaur ulang atau bahkan ditanggalkan sama sekali. Sehingga, dapat dibedakan antara esensi Islam dengan muatan historisitas yang turut andil mewarnai dan

membentuk produk penafsiran dengan nuansa sosio kultural tertentu yang sektarian (Abdullahi Ahmed al-Na'im, 2011: 45).

Dalam hal ini, pemikiran Shahrour dapat disebut sebagai sebuah kritik terhadap kebijakan agama konvensional maupun kepastian radikal keagamaan yang dinilai tidak toleran (baca: otoriter). Olehnya itu, Shahrour menganggap perlunya "pembacaan" ulang terhadap ayat-ayat al-Qur'an sesuai perkembangan dan interaksi antara generasi, serta mendobrak kejumudan pemaknaan al-Qur'an. Melalui hermeneutika, Shahrour berusaha menghampiri pesan-pesan Tuhan.

PENUTUP

Bagi Shahrour, teks al-Qur'an dipersepsikan sebagai sebuah bangunan. Setiap sisinya saling membentuk sehingga melahirkan makna. Makna yang bergerak seiring dengan ritme realitas. Setiap kata yang sama diungkapkan oleh dua orang yang berbeda bisa dipahami dengan makna yang berbeda. Demikian halnya, kata yang diucapkan seseorang pada waktu yang berbeda juga memiliki makna yang berbeda.

Terdapat relais yang erat antara proses pewahyuan, bahasa, isi, dan audiens sehingga tidak berlebihan jika dikatakan bahwa teks al-Qur'an lahir dari dialog dan pergumulan dengan problem komunitas tertentu.

Hal inilah yang mendasari Shahrour menyuarakan bahwa al-Qur'an senantiasa terbuka untuk diinterpretasikan dan produk interpretasi bersifat relatif dan tentatif. Sehingga tidak berlebihan jika dikatakan bahwa makna dalam pandangan Shahrour berada pada konteks.

Dialektika antara wahyu (teks al-Qur'an), interpreter, dan realitas konteks harus senantiasa difungsikan secara berimbang, mengingat al-Qur'an bukanlah teks "mati". Kesadaran akan kenyataan bahwa problem manusia terus berkembang dan konteks senantiasa berubah, sementara ayat-ayat al-Qur'an bersifat statis dan jumlahnya pun terbatas, mestinya mampu menjadikan al-Qur'an sebagai mitra dialog dalam menjawab problem sosial keagamaan yang muncul.

Reproduksi makna melalui pemahaman yang baru dilakukan oleh hermeneutika terhadap teks atau sesuatu yang diperlakukan sebagai teks, tidak dapat dikatakan mereduksi atau bahkan menghilangkan sakralitas

teks al-Qur'an. Dalam hal ini, hermeneutika hanyalah melakukan sebetulnya "kontekstualisasi", dalam arti menyelaraskan pemahaman atau makna teks dengan konteks ketika pemahaman tersebut lahir dan berlangsung agar teks yang dimaksud dapat fungsional dan operasional. Dengan demikian, hermeneutika tidak dapat dikatakan mengandung muatan "relativisme teks wahyu", karena ada hal yang sebenarnya tidak berubah, yaitu teks dan makna esensial dari teks tersebut, yang berubah dan mengalamipenyesuaian adalah interpretasi (*tsabat al-shigah wa harakah al-muhtawa*).

DAFTAR PUSTAKA

- Abd. Hakim, Atang dan Mubarak, Jaih. *Metodologi Studi Islam*. Cet. V; Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002.
- Abdullahi Ahmed al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right, and International Law*, diterjemahkan oleh Ahmad Suaedy dan Amiruddin ar-Rany dengan judul *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional dalam Islam*. Cet. I; Yogyakarta: LKiS Group, 2011.
- Abdurrahman, Moeslim. *Islam Sebagai Kritik Sosial*. Erlangga: Jakarta.
- Abu Zayd, Nashr Hamid. *Falsafah al-Ta'wil: Dirasah fi Ta'wil al-Qur'an 'inda Muhyiddin Ibn 'Arabi*. Cet. I; Beirut: Dar al-Tanwir li al-Thiba'ah wa al-Nasyr, 1983.
- _____. *Mafhum al-Nash*. Cet. VI; Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 2005.
- Assegaf, Abd. Rahman. *Filsafat Pendidikan Islam*. Cet. II; Jakarta: RajaGrafindo, 2011.
- Faiz, Fakhruddin. *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*. Cet. I; Yogyakarta: Qalam, 2002.
- Gadamer, Hans Georg. *Truth and Method*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Hidayat, Komaruddin. *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*. Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1998.
- Hitami, Munzir. *Pengantar Studi Al-Qur'an: Teori dan Pendekatan*. Cet. I; Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Kaelan, *Filsafat Bahasa, Semiotika, dan Hermeneutika*. Cet. I; Yogyakarta: Paradigma, 2009.
- Kementerian Agama RI. *Al-'Alim: Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Cet. VIII; Bandung: Al-Mizan, 2011.

- Mufidah, Imroatul. *Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Shahrour* dalam Kurdi, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*. Cet. I; eLSAQ Press: Yogyakarta, 2010.
- Muhammad Salim, Ahmad. *al-Islam al-'Aqlani: Tajdid al-Fikr al-Dini 'inda Amin al-Khuli*. Kairo: al-Hai'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 2009.
- Mulyono, Edi. *Hermeneutika Linguistik-Dialektis Hans-George Gadamer* dalam Edi Mulyono, dkk. *Belajar Hermeneutika dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies*. Cet. I; Yogyakarta: IRCiSoD, 2012.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Cet. II; Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Nur Ichwan, Moch. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an Teori Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zayd*. Jakarta: Teraju, 2003.
- Putro, Suardi. *Muhammad Arkoun tentang Islam Modernitas*. Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1998.
- Romadhon, Muhammad. *Menjelajahi Pemikiran Hukum Muhammad Shahrour* dikutip dari Jurnal Studi Islam Vol. 5. Cet. I; Semarang: Program Pascasarjana IAIN Walisongo, 2005.
- Shahrour, Muhammad. *Dirasat Islamiyyah Mu'ashirah fi al-Daulah wa al-Mujtama'*, diterjemhkan oleh Saifuddin Zuhri Qudsy dan badrus Syamsul fata dengn judul *Tirani Islam Genealogi Masyarakat dan Negara*. Cet. I; Yogyakarta: LKiS, 2003.
- _____. *al-Daulah wa al-Mujtama'*. Damaskus: al-Ahali, t.th.
- _____. *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*. Damaskus: Dar al-Ahali, 1990.
- Nahwa Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islami: Fiqh al-Mar'ah, al-Washiah, al-Irs, al-Qawwamah, al-Ta'addudiyah, al-Libas*. Cet. I; Damaskus: al-Ahali li al-Thiba'ah wa al-Nasyr, 2000.
- Tholhah Hasan, Muhammad. *Prospek Islam Dalam Menghadapi Tantangan Zaman*. Cet. VI; Jakarta: Lantabora Press, 2005.
- Tim Penulis Alumni Timur Tengah. *Konstruksi Islam Moderat: Menguak Prinsip Rasionalitas, Humanitas, dan Universalitas Islam*. Cet. I; Yogyakarta: Aura Pustaka, 2012.