

**Metodologi Pembaharuan Pemikiran Islam Kontemporer
Studi Komparatif Metodologi
Muhammad Syahrur dan Nashr Hamid Abu Zaid**

Bq. Hadia Martanti, M. S.I.
(Fakultas Tarbiyah IAI Qamarul Huda Bagu)
e-mail: hadia.martanti@gmail.com

ABSTRAK

Islam seharusnya bukan sebagai hal yang menakutkan dan sebagai penghambat segala bentuk pengembangan ilmu pengetahuan. Islam tidak diminta menjadi sesuatu yang mendatangkan bencana atau terorisme. Sesungguhnya Islam datang untuk memberikan solusi dan jawaban bagi persoalan-persoalan yang dihadapi manusia dalam menjalani kehidupan di dunia. Islam di harapkan mampu memenuhi kebutuhan dan tuntutan yang ada maka dari sinilah para pemikir-pemikir Islam mengharapakan dengan berbagai macam teori dan pemikiran yang ada mampu menjadi tolok ukur segala permasalahan dalam kehidupan bermasyarakat. Islam diharapkan tidak monoton dengan berbagai konsep hukum keagamaan yang berdasarkan teks tanpa harus memberikan penafsiran dan kritik.

Kehadiran para pemikir intelektual inilah yang memberikan wajah baru dan suasana baru bagi wajah Islam sendiri. Sebab dengan munculnya para pemikir-pemikir Islam maka Islam tidak lagi dikatakan hal yang menakutkan dan meresahkan. Islam harus bisa menjadi penengah, menjadi penyejuk manusia dengan berbagai bentuk ajaran sebagai rahmatan lil alamin. Tulisan ini memberikan contoh dua pemikir intelektual kalangan Islam yang mampu menghadirkan perdamaian antara para pemikir intelektual tersebut sehingga Islam

Kata kunci : *Pemikir, Intelektual, Teori, Islam*

Pendahuluan

Opini umum yang berkembang di kalangan umat Islam yang hampir merupakan aksioma yang tidak terbantahkan yaitu bahwa Islam merupakan ajaran yang bersifat universal yang melampaui batas ruang, waktu atau bahkan melintasi sekat-sekat primordial kemanusiaan. Klaim universalitas ini begitu melekat dan menghunjam ke dalam keyakinan teologis umat Islam sehingga mereka selalu mempunyai anggapan bahwa Islam adalah agama yang akan selalu sesuai untuk semua konteks zaman, waktu dan tempat. Karena klaim universal ini, umat Islam sangat percaya kalau mereka akan selalu menjadi yang pertama dan utama dan tidak ada yang bisa melampaui mereka dan agamanya. Pandangan terhadap universalitas Islam ini diambil secara normatif dari teks-teks keagamaan, yaitu “*Al-Islam Shalihun Li Kuli Zaman wa Makan*” atau “*Al-Islam Ya’lu Wa la Yu’la ‘Alaihi*”. Jargon ini menyiratkan sebuah misi yang dibawa oleh ajaran Islam yang bukan hanya untuk komunitas pada tempat dan waktu tertentu melainkan harus selalu sesuai dengan konteks, situasi dan waktu apapun, kapanpun dan dimanapun. Universalisme ini juga menyiratkan sebuah ajaran yang menyeluruh dalam semua bidang dan lini kehidupan.

Namun demikian, klaim universalitas ini jika dibenturkan dengan realitas, dalam konteks kultural dan sosiologis ternyata sangat jauh dari idealisme tersebut. Umat Islam selalu menjadi umat yang terbelakang dalam berbagai bidang dibandingkan dengan umat-umat lainnya. Secara politis, pada masa sekarang umat Islam selalu menjadi pihak yang termarginalkan dan tidak pernah memegang peran yang vital dalam konteks politik global ataupun lokal. Bahkan umat Islam sering dianggap sebagai teroris dan pengacau dunia yang selalu dikambinghitamkan dan dipandang sebagai ancaman bagi keamanan dan stabilitas dunia. Oleh sebagian orang, terutama sekali orang-orang Barat, umat Islam ternyata sama menakutkannya dengan ancaman nuklir dunia yang menjadi momok kemanusiaan. Umat Islam dengan ajaran-ajarannya selalu berada pada wacana yang terpingirkan, tanpa pernah bisa membalik wacana dan menempatkan diri pada posisi yang dominan.

Dalam bidang ekonomi, ternyata yang menguasai ekonomi dunia bukanlah orang-orang Islam, akan tetapi justru mereka yang nota benenya adalah umat yang tidak pernah melekatkan diri dengan Islam. Umat Islam hanya menjadi “budak-

budak” kapitalisme dan harus puas hanya sebagai konsumen tanpa pernah punya akses sebagai produsen yang produktif untuk umat manusia. Demikian juga dalam bidang sains dan ilmu pengetahuan, umat Islam belum bisa mengimbangi Barat yang telah demikian maju dalam hal teknologi dan sains. Ilmuan Islam yang mempunyai akses terhadap Ilmu pengetahuan sangat terbatas dan bahkan bisa dihitung dengan jari. Mereka hanya bisa menerima hasil-hasil dari kreatifitas umat lain tanpa pernah bisa menjadi pioner dalam bidang-bidang tersebut.

Jika bukan merupakan penyederhanaan masalah, maka inilah yang sesungguhnya menjadi konteks kemunculan para pembaharu dan pemikiran Islam yang membawa ide-ide segar dan progresif yaitu mengajak untuk merenungkan dan memikirkan kembali Islam, karena Islam yang sekarang telah muncul dalam bentuk dan format yang demikian kaku, eksterim, eksklusif dan terbelakang. Ia menawarkan konsep, paradigma dan juga pendekatan baru untuk menafsirkan dan memahami Islam. Ia adalah salah seorang di antara mereka yang mempunyai keprihatinan ketika melihat bagaimana ketertinggalan umat Islam dari segi peradaban, ekonomi, politik dan intelektual. Umat Islam sedang dalam krisis yang demikian mengkhawatirkan dalam berbagai bidang. Oleh sebab itulah sebagai seorang muslim maka ia berupaya untuk memberikan penawaran baru dalam konteks keilmuan bagi umat Islam.

Secara sederhana bisa dikatakan bahwa para tokoh pemikir Islam kontemporer mempunyai kesamaan dalam *grand* ide yang ingin mengadakan pembaharuan terhadap pemikiran Islam secara umum. Sekalipun demikian, masing-masing mereka mempunyai karakteristik dan corak yang unik yang membedakan satu dengan yang lainnya. Perbedaan tersebut lebih disebabkan karena titik tolak dan juga metodologi yang digunakan. Disini akan coba untuk membandingkan dua orang tokoh pemikir Islam kontemporer yaitu Muhammad Syahrur dan Nashr Hamid Abu Zaid. Analisis akan difokuskan pada aspek metodologi dan epistemologi yang digunakan oleh masing-masing dari mereka untuk melihat sejauh mana keunikan satu dengan yang lainnya.

Latar Belakang Intelektual

Membandingkan dua orang tokoh ini sangat menarik karena antara keduanya terdapat keunikan tersendiri dalam memformulasikan pemikiran dan ide-idenya baik pada titik tolak pemikiran, pendekatan dan metodologi yang digunakannya ataupun

hasil-hasilnya. Perbedaan dan keunikan tersebut sangat mungkin disebabkan karena perbedaan latar belakang intelektual dan sosio-kultural mereka. Nashr Hamid Abu Zaid adalah orang berkebangsaan Mesir dan lahir pada tanggal 10 Juli 1943 di Thantha. Pendidikan sarjana dan magisternya dalam bidang Bahasa dan Sastra Arab di Universitas Kairo. Sedangkan untuk meraih Ph.D, ia menulis disertasi *Falsafah At-Ta'wil: Dirasat fi Ta'wil Al-Qur'an 'inda Muhyiddin Ibn 'Arabi* di universitas yang sama.

Adapun karir akademiknya dimulai di almamaternya sebagai asisten dosen bahasa Arab mulai tahun 1972. Kemudian pada tahun 1982 ia menjadi asisten dosen untuk mata kuliah pokok “Studi Islam” dan mendapat kehormatan “Profesor Penuh” pada tahun 1995. Ia adalah salah seorang di antara tokoh pemikir yang menerima hadiah pengusiran dari tanah kelahirannya karena pemikiran-pemikiran kritisnya dianggap telah menyimpang dari Islam. Tulisan-tulisannya yang banyak disorot adalah *Al-Imam Asy-Syafi'i wa Ta'sis Al-Aidilujiah Al-Wasathiyah* dan *Naqd Al-Khitab Ad-Dini*. Buku pertama adalah karya yang difokuskan untuk melakukan analisis-kritis terhadap tokoh Imam Asy-Syafi'i sebagai peletak dasar ilmu *ushulfiqh*. Hasil dari kajiannya yang menunjukkan bahwa dalam merumuskan *ushulfiqh*, Asy-Syafi'i sebenarnya tidak terlepas dari ideologi subjektifnya sebagai orang Arab-Qiraisy yang kemudian ideologi tersebut dibungkus oleh moderatisme dan eklektisismenya.¹

Latar belakang pendidikannya yang mengambil studi bahasa dan sastra sedikit banyak telah mendukung kemunculannya sebagai tokoh yang fokus pada kajian-kajian kritis dengan terhadap wacana agama. Persentuhannya dengan teori-teori bahasa terkini seperti hermeneutik, semiotic dan teori bahasa struktural telah memberikannya dasar untuk mengembangkan metodologi dalam konteks wacana agama sehingga ia dikenal sebagai tokoh dalam bidang tersebut. Ia telah berhasil mengembangkan dan menerapkan teori hermeneutika, kritik wacana dan kritik ideologi dalam studi Islam. Jadi secara sederhana bisa dikatakan bahwa dengan latar belakang pendidikan dan intelektualnya sejak awal, terkecuali sekolah menengahnya

¹ Nashr Hamid Abu Zaid, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisme, dan Arabisme*, terj. Yogyakarta: LKIS, cet II, 2001, hlm. 22-23.

yang diselesaikan pada bidang teknik, ia secara konsisten mengembangkan pemikiran kritis-metodologis dalam studi-studi keislaman.

Berbeda dengan itu, Muhammad Syahrur sebagai salah satu varian dari tokoh yang akan dikomparasikan di sini adalah seorang sarjana teknik dari Syiria yang secara akademis sejak awal tidak bergelut secara formal dengan kajian-kajian atau studi keislaman. Latar belakang pendidikannya adalah teknik sipil demikian juga karirnya adalah dalam bidang tersebut. Nanti akan kita lihat bagaimana latar belakang pendidikannya yang teknik akan mempengaruhi bagaimana ia mengkonstruksikan pemikiran-pemikiran keislamannya.

Jika Abu Zaid lebih banyak dibentuk oleh latar belakang pendidikan dalam mengonstruksikan pemikiran-pemikiran keislamannya, maka Syahrur lebih dipengaruhi oleh konteks sosio-kulturalnya yang memunculkan ketertarikannya dalam masalah-masalah keislaman. Sebagaimana telah disebutkan, Syahrur adalah seorang berkebangsaan Syiria yang menyelesaikan pendidikan terakhirnya di Moskow dan di sana ia bersentuhan dengan pemikiran-pemikiran kiri seperti markisme dan mempelajari teori-teori kebahasaan dari Ja'far Dik Al-Bab yang dikemudian hari sangat mempengaruhi cara pandang ilmiahnya. Secara singkat perkembangan intelektual Muhammad Syahrur sebagaimana dinyatakan sendiri ada tiga tahapan yaitu:

Pertama, periode antara tahun 1970-1980 yaitu ketika belajar di Universitas Nasional Irlandia dan mendapat tugas belajar di sana dari Universitas Damaskus untuk menyelesaikan pendidikan magisternya dalam bidang teknik sipil. Di sanalah pergolakan intelektualnya mulai tumbuh dan ia tersentuh oleh realitas umat Islam yang masih jauh tertinggal dan ia mulai merenungkan dan mencari jawaban terhadap problem-problem yang dihadapi oleh umat Islam. Akan tetapi sebagaimana diakui sendiri olehnya bahwa pada periode tersebut ia tidak menghasilkan apa-apa meskipun ia mulai memikirkan konsep-konsep az-zikr yang menjadi salah satu konstruksi pemikirannya di kemudian hari. Ini semua karena ia masih terkungkung oleh sistem pendidikan tradisional yang mengekang dan bahkan hanya meneruskan pemikiran melestarikan masa lalu.²

² Muhammad Syahrur, *Al-Kitab Wa Al-Qur'an, Qira'ah Mu'ashirah*, Damaskus: Al-Ahali Li Ath-Thiba'ah wa An-Nasr wa At-Tauzi', cet. II, 1990, hlm. 46.

Kedua, periode antara tahun 1980-1986, yaitu ketika ia bertemu dengan Dr. Ja'far Dik Al-Bab dan berkenalan dengannya ketika mendapat tugas belajar di Moskow Uni Soviet untuk menyelesaikan program doktornya dalam bidang teknik sipil sedangkan Dik Al-Bab dalam bidang bahasa. Dari pertemuannya dengan Dik Al-Bab ini ia banyak belajar teori-teori bahasa yang kemudian ia gunakan untuk memperkuat kajian dan renungannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang coba ia eksplorasi secara teoritik. Ia berkenalan dengan teori-teori bahasa Abd Al-Qahir Al-Jurjani, Al-Farra', Abu Ali Al-Farisi dan muridnya Ibnu Jinni.³

Ketiga, periode antara tahun 1986-1990, dimana ia mulai menuangkan pikiran-pikiran dan konsep-konsep yang selama ini ia persiapkan dan kaji dalam tulisan yang utuh dan sistematis. Pada periode inilah ia mulai menulis buku yang menjadi magnum opusnya, *Al-Kitab Wa Al-Qur'an, Qira'ah Mu'ashirah*⁴ yang setelah dipublikasikan pertama kali pada tahun 1990 menjadi buku yang sangat kontroversial karena mengandung pandangan-pandangan yang tidak lazim di dengar dalam wacana intelektual Islam tradisional.

Titik Tolak Pemikiran Abu Zaid dan Muhammad Syahrur

Sesuai dengan latar belakang pendidikannya yaitu bahasa dan sastra Arab yang sudah bersentuhan dengan teori-teori kritis, seperti hermeneutik, semiotika dan kritik wacana, yang kesemuanya bersentuhan dengan masalah teks, maka titik tolak pemikiran Abu Zaid adalah kajian terhadap "teks-teks" keagamaan dalam hubungannya dengan wacana-wacana keagamaan yang diturunkan darinya. Dalam kajian-kajiannya, secara umum Abu Zaid membedakan antara teks-teks primer (*nushush awaliyah*) dengan teks-teks sekunder (*nushush tsanawiyah*). Yang pertama adalah teks-teks wahyu atau teks kitab suci sedangkan yang kedua adalah teks-teks hadis⁵ dan termasuk juga teks-teks derivatif yang diturunkan dari teks primer dan sekunder melalui proses ijtihad, penafsiran atau interpretasi dan olehnya dimasukkan juga sebagai teks sekunder.⁶ Pembedaan ini bersifat kategoris dan deskriptif semata dan tidak menghalangi Abu Zaid untuk melakukan analisis-kritis terhadap kedua-

³ Ibid, hlm. 47.

⁴ Ibid, hlm. 48.

⁵ Nashr Hamid Abu Zaid, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisme, dan Arabisme*, terjem. Yogyakarta: LKIS, cet II, 2001, hlm. 22-23.

⁶ Ibid, hlm. 113-114.

duanya. Kedua-duanya dikaji oleh Abu Zaid sebagai teks-teks yang di dalamnya terdapat titik tolak, mekanisme, dan cara-cara dalam memproduksi wacana.

Abu Zaid dalam kajian-kajiannya yang menjadikan teks sebagai titik tolak. Abu Zaid berusaha untuk mengungkap dan menunjukkan titik tolak, mekanisme dan prinsip-prinsip dari teks-teks keagamaan dalam memproduksi wacana. Masing-masing dari teks dalam keberadaannya sebagai teks mempunyai historisitas yang bisa dikaji secara kritis dan ilmiah. Abu Zaid mengkhususkan bukunya, “*Mafhum An-Nash*” untuk secara spesifik mengkaji teks-teks Al-Qur’an dalam hubungannya sebagai sumber wacana keagamaan secara keseluruhan. Di sana ia juga berusaha menunjukkan bagaimana upaya-upaya yang dilakukan oleh para ulama terdahulu untuk menundukkan, memasang dan memaksa teks primer tersebut dalam membentuk wacana dalam masyarakat yang ditujunya. Ia membahas secara panjang lebar kajian-kajian ulum al-Qur’an yang ada yang tidak lebih terlepas dari ambisi para agen-agen perumus untuk menundukkan teks dalam keterbatasan nalar dan ideologi mereka. Sedangkan bukunya *Naqd Al-Khithab Ad-Dini* difokuskan untuk membahas bagaimana mekanisme-mekanisme yang digunakan dalam teks-teks derivatif dalam memasukkan ideologi mereka kepada pembaca. Di sana ia mengkaji secara lebih sistematis bagaimana mekanisme, titik tolak dan cara-cara wacana dikendalikan dan produksi untuk mempengaruhi masyarakat.

Namun demikian, sebagai orang dalam, Abu Zaid tidak melepaskan nilai Ilahiyah dari teks wahyu dan dengan tegas ia menyatakan bahwa dirinya tetap menempatkannya sebagai teks Ilahi yang menjadi sumber nilai dan ajaran Islam.⁷ Yang hendak dilaksanakan oleh Abu Zaid adalah melakukan kritik-kritik terhadap kecenderungan penafsiran oleh para ulama dalam berinteraksi dengan teks-teks tersebut yang tidak pernah terlepas dari tendensi ideologis dan preferensi historisnya sehingga teks tersebut kemudian dibelenggu dan ditundukkan nalar dan cara pandang dari mereka yang melakukan penafsiran.

Hal lain yang oleh Abu Zaid dianggap sebagai masalah sebagai penyebab kebekuan dan stagnasi umat adalah karena dalam warisan tradisi Islam sering terjadi pergeseran atau loncatan dari teks sekunder atau teks derivatif dan ditempatkan

⁷ Abu Zaid, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme dan Arabisme*, trjm. Yogyakarta: LKIS, cet. II, 2002, hlm. 114.

menjadi teks primer. Dimulai dari upaya Asy-Syafi'i menempatkan sunnah yang sebenarnya adalah teks sekunder menjadi teks primer, kemudian merembet kepada teks-teks derivatif atau teks-teks hasil penafsiran dan ijtihad.⁸ Pergeseran dari teks sekunder kepada teks primer yaitu ketika karena beberapa faktor dan pengaruh sosio-historis, teks-teks hasil penafsiran berubah menjadi teks yang merefresentasikan kerangka otoritatif pada dirinya sendiri.⁹ Hasil-hasil ijtihad dan penafsiran menjadi teks-teks dasar yang disekitarnya beredar uraian dan penafsiran. Wilayah ijtihad kemudian terbatas pada pemahaman teks-teks sekunder dan tarjih mana yang lebih kuat diantara pendapat-pendapat dan hasil-hasil ijtihad yang ada. Inilah alasan mengapa Abu Zaid menyatakan bahwa nalar Arab-Islam senantiasa berdasar pada hegemoni teks yang sering dilepaskan dari interaksi yang kritis terhadapnya.¹⁰ Sebagai akibatnya umat semakin menjauh dari teks primer yang sesungguhnya dan justru terjebak dengan menempatkan teks sekunder sebagai pusat. Disinilah kreatifitas umat kemudian terpasung dan terbelenggu.

Abu Zaid lebih memfokuskan diri kepada kajian terhadap teks-teks sekunder atau teks-teks derivatif keagamaan yang sering menyusupkan ideologi pengarang dan membuat umat demikian terhegemoni dan tidak bisa melapaskan diri darinya. Teks-teks keagamaan baik yang kliasik, modern, moderat ataupun ekstrim semuanya mempunyai mekanisme-mekanisme tersendiri dalam menanamkan hegemoninya kepada umat. Inilah yang ingin dibongkar oleh Abu Zaid dengan proyek-proyeknya yang terpusat kepada kritik wacana keagamaan.

Adapun Muhammad Syahrur, justru lebih fokus kepada teks primer yaitu teks wahyu itu sendiri dan berusaha menafsirkan teks-teks tersebut agar sesuai dengan konteks dan kebutuhan zaman sekarang. Dalam melaksanakan proyeknya tersebut Syahrur memanfaatkan metode-metode dan penemuan-penemuan dalam bidang saint dan ilmu pengetahuan untuk mengeluarkan kandungan makna dari teks wahyu tersebut. Syahrur percaya bahwa wahyu wahyu secara substansial bersifat dinamis sehingga akan tetap berlaku sepanjang masa dan bisa ditafsirkan sesuai dengan tingkat epistemik dan tingkat pengetahuan manusia. Teksnya memang baku dan statis, akan tetapi maknaya selalu dinamis dan inilah inti dari kemukjizatan Al-

⁸ Ibid, hlm. 113.

⁹ Ibid, hlm. 114.

¹⁰ Ibid, hlm. 114.

Qur'an. Syahrur lebih jauh merumuskan metodologi penafsiran Al-Kitab yang bisa sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan peradaban.¹¹

Ada beberapa hal yang mendorong Syahrur untuk mengadakan pembacaan kontemporer terhadap teks-teks Al-Kitab. Yang paling mendasar dari itu semua adalah karena Syahrur melihat bahwa telah terjadi krisis dalam pemikiran Arab-Islam kontemporer. Pemikiran Arab-Islam—menurut Syahrur—dihadapkan pada problem-problem dasar, antara lain bahwa pemikiran Arab-Islam kebanyakan tidak menggunakan perangkat metodologi ilmiah yang objektif. Ini terutama sekali terlihat ketika mengkaji teks-teks agama yang dianggap sebagai teks transenden yang diwahyukan kepada Muhammad saw. Kajian ilmiah yang mengedepankan objektivitas dan menghindari subjektivitas seorang peneliti, akan tetapi dalam kenyataannya mereka tidak bisa mengesampingkan sentimen primordial dan emosi keagamaan yang justru menyebabkan mereka terjebak pada kesimpulan-kesimpulan ilusif dan subjektif.¹²

Di sisi lain, pemikiran keagamaan dalam tradisi Islam terlalu cepat mengambil kesimpulan terhadap suatu permasalahan tanpa terlebih dahulu melakukan riset secara ilmiah pada problem tersebut. Yang sering terjadi adalah para pemikir atau tokoh Islam hanya mencari justifikasi terhadap pandangan mereka dengan mengutip teks-teks al-Kitab ataupun teks-teks yang disandarkan kepada pemegang otoritas tertinggi dalam Islam yaitu sabda Rasulullah.¹³

Fenomena lain yang disorot oleh Syahrur adalah bahwa umat Islam tidak memanfaatkan atau bahkan menjaga jarak dengan filsafat ataupun hasil-hasil kreasi pemikiran manusia yang oleh sebagian umat Islam dianggap sebagai cara untuk melakukan proteksi diri dari pengaruh-pengaruh luar, sehingga identitas dan nilai Islam yang agung tetap bisa dipertahankan. Ini tidak bisa diterima oleh Syahrur dan bahkan menurutnya, gejala ini disebabkan oleh adanya ketakutan dan ketidakpercayaan diri umat Islam berhadapan dengan budaya dan hasil pemikiran luar yang bukan bersumber dari komunitasnya sehingga tidak ada interaksi positif

¹¹ Untuk prinsip-prinsip penafsiran tersebut lihat Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wa Al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*, Damaskus: Al-Ahali li Ath-Thiba'ah wa An-Nasyr wa At-Tauzi', cet. II, 1990, hlm. 191-205.

¹² Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wa Al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*, Damaskus: Al-Ahali li Ath-Thiba'ah wa An-Nasyr wa At-Tauzi', cet. II, 1990, hlm. 30.

¹³ Ibid, hlm. 30.

dan inovatif dengannya.¹⁴ Berbeda jika kita mengatakan bahwa apa yang dihasilkan oleh pemikiran manusia, di dalamnya masih ada kemungkinan salah dan kemungkinan benar, maka kita umat Islam akan bisa berinteraksi secara positif dengan semua pemikiran manusia tanpa ada ketakutan, kekhawatiran, dan ketidakpercayaan diri. Akan tetapi kita sebagai umat Islam tentunya harus mempunyai standar dan barometer sehingga kita bisa berinteraksi tanpa ada rasa takut dan khawatir dengan orang lain. Standar dan metodologi ini belum ada di kalangan kita sekarang ini yaitu tidak adanya epistemologi Islami dalam pengetahuan manusia.¹⁵

Hal lain yang menjadi kegelisahan Syahrur adalah karena ia melihat bahwa umat Islam sekarang ini hidup dalam apa yang ia istilahkan dengan “kritis fiqh”. Pada dasarnya telah banyak bergaung pemikiran yang mengarah kepada gugatan terhadap dominasi fiqh Islam klasik oleh para pemikir-pemikir kontemporer. Akan tetapi menurut Syahrur kelemahan dari itu semua adalah karena tidak adanya usaha yang nyata untuk memberikan tawaran solusi bagi krisis tersebut. Yang dilakukan selama ini hanyalah sebatas identifikasi masalah-masalah yang ada dan belum beranjak kepada untuk memberikan solusi. Inilah salah satu yang menjadi proyek Syahrur, akan tetapi menurut Syahrur yang demikian itu tidak akan bisa terlaksana kecuali dengan merumuskan terlebih dahulu dasar-dasar epistemologi yang bisa digunakan untuk itu.¹⁶

Dengan alasan itulah Syahrur mengkhususkan bagian ke dua dari bukunya “*Al-Kitab wa Al-Qur’an, Qira’tun Mu’ashirah*” untuk membahas dan merumuskan dasar-dasar epistemologi Islami yang dieksplorasi dari teks-teks al-Kitab. Ia kemudian menawarkan konsep “epistemologi dialektik” sebagai paradigma dasarnya. Bab dua buku Syahrur tersebut yang berjudul “*Jadal al-Kaun wa al-Insan*” (Dialektika Kosmos dan Manusia). Epistemologi dialektika inilah yang kemudian oleh Syahrur dikembangkan dalam banyak hal dari pemikirannya termasuk juga dalam merumuskan teori *hududnya*¹⁷ yang terkenal terkait dengan paradigma ideal

¹⁴ Ibid, hlm. 31.

¹⁵ Ibid, hlm. 31.

¹⁶ Ibid, hlm. 32.

¹⁷ Teori *hudud* ini ia bahas secara teoritis pada bagian ke tiga dari *Al-Kitab Wa Al-Qur’an: Qira’ah Mu’ashirah*, pada bagian yang secara khusus membicarakan mengenai masalah fiqh Islam.

fiqh Islam dan juga dalam karya-karyanya yang lain seperti *Nahwa Ushulin Jadidin Li Al-Fiqh Al-Islami*.

Metode dan Pendekatan

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya bahwa latar belakang pendidikannya yaitu bahasa dan sastra Arab, Abu Zaid berkenalan dengan teori-teori kritis seperti hermeneutika, semiotika, dan analisis wacana. Semua ini telah membentuk orientasi intelektualnya yang kemudian ia terapkan dalam studi keislaman. Sebagaimana diakui sendiri olehnya bahwa yang menjadi wilayah garapan dan proyeknya adalah “analisis wacana” keislaman dengan menggunakan pendekatan dan teori-teori semiotik, hermeneutik dan teori teks secara umum.¹⁸

Jika dilacak lebih jauh “analisis wacana” secara teoritis diturunkan dari kajian-kajian bahasa struktural kontemporer yang digagas oleh Ferdinand De Saussure dan begitu kuat pengaruhnya pada tahun 70-an sampai era sekarang ini. Apa yang telah digagas oleh Ferdinand De Saussure telah dikembangkan bukan hanya pada teori atau kajian bahasa akan tetapi juga dikembangkan dalam bidang-bidang lain dengan mengambil model atau inspirasi dari teori bahasa Ferdinand. Roland Barthens misalnya telah mengembangkannya menjadi dalam bidang sastra dan melihat apa yang diistilahkan dengan semiotik. Levi Straus mengembangkannya dalam bidang antropologi budaya dan juga tokoh-tokoh yang lainnya.

Kembali kepada “analisis wacana” yang diterapkan oleh Abu Zaid, prinsip dasarnya secara umum dan kritik wacana Abu Zaid adalah dengan menempatkan teks sebagai sistem tanda yang dalam keberadaannya sebagai sistem tanda selalu mempunyai dua sisi yaitu bentuk material (*signifiant*) dan makna atau konsep yang menjadi rujukannya (*signifie*). Dalam hal ini tidak ada perbedaan antara teks primer ataupun teks skunder kecuali dalam keberadaannya sebagai sumber dan sebagai yang diderivasikan. Teks atau sistem tanda bahasa hanya berkuat pada dua hal ini dan tidak pernah menyentuh secara langsung realitas.

¹⁸ Nashr Hamid Abu Zaid, *Kesakralan dan Kemanusiaan, Problematika Pembacaan terhadap Syafi'i, dalam Imam Syafi'i*, trj. Yogyakarta: LKIS, cet. II 2001, hlm. 113.

Adapun Muhammad Syahrur ada beberapa preposisi epistemologis yang menjadi dasar metodologisnya. Preposisi-preposisi tersebut sebagaimana yang disebutkan sendiri oleh Syahrur antara lain: *Pertama*, mengakui adanya pola hubungan antara kesadaran dengan realitas-eksternal objektif yang bersifat material di luar diri manusia. Hubungan atau relasi antara kesadaran dengan realitas eksternal adalah dengan pola korespondensif, yang mana sumber pengetahuan adalah dunia eksternal yang berada di luar diri manusia, yang kemudian ditransformasikan kepada kesadaran. Sebagai implikasinya adalah pengakuan bahwa pengetahuan manusia bersifat riil, bukan semata-mata ilusi. Sebab segala sesuatu yang berada di luar jiwa manusia, yang menjadi objek pengetahuan manusia, mempunyai realitas yang objektif.¹⁹

Syahrur menolak pandangan kaum idealis yang banyak digunakan oleh tokoh-tokoh Islam dengan anggapan bahwa pemikiran terlepas dari dunia eksternal di luar jiwa (kesadaran) manusia. Mereka berpandangan bahwa berpikir adalah mengingat kembali apa yang sudah ada di dalam pikiran.²⁰ Dengan pandangan seperti itu, pemikiran keagamaan tidak pernah menyentuh kepada realitas objektif, akan tetapi tetap melangit (idealis) dan tidak pernah membumi (realistis). Syahrur mengajak kepada paradigma ilmiah yang mengakui pengetahuan rasional yang bertitik tolak dari pengamatan inderawi untuk kemudian sampai pada pengetahuan abstrak-teoritis. Syahrur menerima paradigma ilmiah ini, karena Islam sendiri pada dasarnya adalah pioner dalam perumusan paradigma ini, jauh sebelum manusia modern menemukannya dan menggunakannya pada abad ke-17 M. Kitab suci sejak abad ke-6 M (masa pewahyuan) telah memberikan isyarat terhadap yang demikian itu.²¹

Kedua, kosmos atau alam semesta bersifat material (riil) dan akal mampu untuk mempersepsi dan mengetahuinya. Akal tidak bisa dibatasi dalam mengetahui

¹⁹ Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wa Al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*, Damaskus: Al-Ahali li Ath-Thiba'ah wa An-Nasyr wa At-Tauzi', cet. II, 1990, hlm.42.

²⁰ Lihat misalnya Al-Gazali dalam kitab "*Majmu'urrasa'il*" yang mempunyai pandangan bahwa berpikir hakikatnya adalah mengingat kembali apa yang sudah ada dalam pikiran kita, karena akal kita telah mendapatkan persepsi sebelumnya dalam alam transenden.

²¹ Lihat Q.S. An-Nahl ayat 78: *Wallaahu akhrajakum min buthuuni ummahaatikum laa ta'lamuuna syai'an wa ja'ala lakumumssam'a wal abshaara walaf'idah la'alakum tasykurun.*

realitas material tersebut. Pengetahuan manusia bisa dicirikan dengan sifat kontinuitas dan terkait dengan tingkat perkembangan yang bisa dicapai oleh ilmu pengetahuan dari waktu ke waktu. Segala sesuatu di alam ini bersifat material termasuk juga apa yang diasumsikan oleh sebagian orang sebagai ruang hampa ternyata juga adalah bagian dari dunia material. Segala sesuatu yang bersifat material bisa diketahui oleh pengetahuan manusia.²²

Ketiga, pengetahuan manusia dimulai dengan persepsi kongkrit lalu dilanjutkan dengan abstraksi-rasional yang bersifat universal. Oleh sebab itulah maka dunia yang nampak dalam permulaan dunia materi yang diketahui oleh manusia melalui alat-alat inderanya berkembang untuk mendapatkan apa yang dicapai dengan abstraksi rasional. Dengan demikian maka alam gaib dan alam yang nampak adalah dua bentuk dunia yang bersifat material dan riil. Sejarah kemajuan pengetahuan manusia adalah perkembangan yang terus menerus terhadap apa yang masuk dalam dunia nyata, dan kontraksi serta penyingkapan yang terus menerus terhadap apa yang masuk ke dalam dunia gaib (yang tidak nampak). Dengan dasar ini maka alam gaib sebenarnya adalah dunia nyata dan riil, hanya saja belum masuk pada persepsi dan pengetahuan kita hingga sekarang. Hal tersebut disebabkan perkembangan ilmu pengetahuan manusia belum sampai kepada tingkatan yang memungkinkan untuk mengetahuinya.²³

Keempat, tidak ada pertentangan antara apa yang terdapat dalam al-Qur'an dengan apa yang terdapat di dalam filsafat yang merupakan induk dari semua ilmu pengetahuan. Otoritas penakwilan al-Qur'an terbatas hanya untuk golongan orang-orang yang mendalam keilmuannya, sesuai dengan yang dituntut oleh bukti ilmiah. Penakwilan terhadap ayat-ayat kitab suci harus sesuai dengan aturan-aturan takwil bahasa Arab. Kitab suci adalah teks yang sesuai untuk semua waktu dan zaman. Oleh sebab itulah kandungan kitab suci bersifat dinamis dan bisa sesuai dengan kemajuan ilmu pengetahuan. Dengan alasan ini maka paradigma ta'wil adalah sesuatu yang harus selalu dilakukan terhadap kitab suci.²⁴

Kelima, merumuskan kembali teori ilmiah yang mengatakan bahwa alam adalah hasil dari ledakan besar (*big bang*) yang membawa kepada perubahan watak

²² Syahrur, 1990, hlm. 42.

²³ Syahrur, 1990. hlm. 43.

²⁴ Syahrur, 1990. hlm. 43.

alamiah dunia material. Dengan dasar ini kita juga bisa merumuskan akan adanya ledakan besar yang serupa dengan ledakan pertama yang akan membawa kepada perubahan maupun kehancuran semesta dan merubah watak dasar materi, untuk kemudian akan ditempati oleh materi dalam bentuk lain. Dengan dasar itu maka bisa disimpulkan bahwa dunia bukan berasal dari ketiadaan akan tetapi berasal dari materi yang mempunyai watak alamiah yang lain. Sebagaimana alam semesta kita ini akan hancur dan hilang, kemudian akan digantikan tempatnya oleh kosmos yang lain yang bersumber dari materi dengan watak dasar yang berbeda. Inilah yang dimaksudkan dengan kehidupan akhirat.²⁵

Jika Abu Zaid banyak terilhami oleh kajian-kajian bahasa yang muncul dari tradisi luar, maka Sahrur sebagaimana yang diklaim olehnya justru kembali kepada penemuan-penemuan dan konsep-konsep bahasa yang dihasilkan oleh tradisi Islam yang telah terpinggirkan dan berusaha ia angkat dan rumuskan menjadi metodologi dalam mengkaji teks-teks wahyu. Ia mengambil teori bahasa Abu Ali al-Farisi, Ibnu Jinniy dan Abdul Qahir al-Jurjani dengan bersandar pada *sya'ir-sya'ir jahili*.²⁶

Syahrur mempunyai ambisi yang bukan hanya untuk menyesuaikan teori-teori ilmiah dengan pandangan Al-Kitab yaitu “merefroduksi” teori-teori ilmiah dalam konteks Al-Kitab, akan tetapi juga berusaha mengeluarkan teori-teori ilmiah lainnya dari Al-Kitab baik dalam konteks hukum, sains, dan bahkan juga politik.²⁷

Sekalipun secara eksplisit Syahrur tidak menyebutkan sumber-sumber luar yang mempengaruhi pemikirannya, akan tetapi dari konstruksi pemikiran dan istilah-istilah yang digunakannya, dapat diketahui bahwa ia sangat dipengaruhi oleh teori “dialektika” yang diambil dari pemikiran Hegel yang kemudian dikembangkan oleh Krl Mark. Ini bisa dipahami karena lingkungan intelektual dimana ia belajar adalah Rusia yang saat itu sangat diwarnai pemikiran-pemikiran Markisme dengan filsafat

²⁵ Syahrur, 1990, hlm. 43.

²⁶ Syahrur, 1990, hlm. 44.

²⁷ Ini telah dilakukan oleh Syahrur dalam karya-karyanya yang hampir kesemuanya berisi rumusan-rumusan teori baik dalam bidang hukum seperti pada bagian keempat dari *Al-Kitab Wa Al-Qur'an, Qira'ah Mu'ashirah* yang memperkenalkan teori hudud dalam memahami syariat Islam dan juga secara lebih mendalam dalam bidang fiqh ia bahas dalam bukunya *Nahwa Ushulin Jadidin li Al-Fiqh Al-Islami*. Dalam bidang politik dan sosial ia menuangkan teori-teori yang diturunkan dari teks-teks Al-Kitab dalam bukunya *Dirasah Islamiyah fi Ad-daulah wa Al-Mujatama'*. Dalam bidang teologi dan keyakinan ia menuangkannya dalam buku *Al-Iman Wa Al-Islam: Manzumah Al-Qiyam*.

dialektika sejarahnya. Dalam masalah epistemologi, Syahrur mengembangkan teori dialektika. Ini sebagaimana yang tunjukan oleh bab dua dari magnum opusnnya *Al-Kitab wa Al-Qur'an Qira'ah Mu'ashirah* yang khusus membahas problem-problem epistemologis dan ia beri judul *Jadal Al-Kaun wa Al-Insan* (Dialektika Kosmos dan Manusia) dimana disana ia mengkaji persolan-persoalan epistemologi al-Qur'an dalam perspektif filsafat dialektik.

Adapun metodologi dalam melakukan panafsiran terhadap Al-Kitab adalah dengan pertama kali membagi struktur kandungan ke dalam tema-tema umum yang kemudian diidentikkan dengan istilah-istilah kunci yang diambil dari istilah Al-Kitab sendiri. Dengan analisa kebahasaan yang khas ia melakukan penafsiran terhadap istilah-istilah yang sudah akrab dikenal dan diketahui dengan pemaknaan yang sama sekali baru. Itulah sebabnya bagian pertama dari bukunya *Al-Kitab Wa Al-Qur'an* secara spesifik adalah membahas dasar-dasar teoritis dari keseluruhan hermeneutika atau penafsiran Al-Qur'an yang di bungunnya.

Secara umum menurut Syahrur wahyu yang diberikan kepada Muhammad saw. diistilahkan dengan Al-Kitab. Al-Kitab ini adalah adalah akumulasi dari sekian banyak unsur-unsur yang terkandung di dalamnya. Ini karena kata “*kataba*” yang menjadi akar kata dari Al-Kitab artinya adalah mengumpulkan sesuatu dengan sesuatu yang lainnya untuk kemudian menyusun sebuah struktur yang utuh dan menyeluruh. Ketika dalam bahasa Arab dikatakan misalnya “*kitab ash-Shalat*” maksudnya adalah akumulasi dari gerak, bacaan dan cara-cara yang menyusun shalat tersebut sebagai sebuah sistem atau struktur yang utuh. Demikian juga dengan “*Kitab al-Wudu*” yang mengandung segala sesuatu yang memberntuk dan menyusun wudu’ itu sendiri seperti air, sebagai media, tangan, kaki, muka dan lain sebagainya sebagai organ yang merangkai wudu’ tersebut. Dengan dasar ini maka istilah kitab secara umum bisa diterapkan seperti *kitabulmaut*, *kitabunnash*, *katabulhazimah*, dan lain sebagainya yang mengandaikan adanya sekian banyak unsur yang masing-masing dari unsur tersebut yang kemudian menyatu dan membentuk sebuah kesatuan.

Jadi menurut Syahrur keseluruhan wahyu yang diberikan kepada Nabi Muhammad adalah *al-Kitab*. Al-Kitab secara umum mengandung dua bagian pokok yaitu apa yang mencerminkan sisi *nubuawah* dan sisi *risalah*. Yang pertama adalah ayat-ayat *Kitab an-Nubuawah* adalah apa yang berisi penjelasan mengenai realitas-

realitas wujud yang bersifat objektif. Ini menurut Syahrur dengan mengembalikan makna nubuwah yang berasal dari akar kata *naba'a* yang artinya menginformasikan. Ayat-ayat yang berdimensi *nubuwah* ini berfungsi untuk membedakan antara al-Haq dan al-Bathil. Dua istilah inipun oleh Syahrur bukan dipahami sebagaimana pemahaman konvensional yang mengatakan bahwa al-Haq adalah kebenaran sedangkan al-Bathil adalah kesesatan atau kesalahan. Akan tetapi dalam pandangan Syahrur al-Haq diartikan sebagai “yang riil (nyata)” sedangkan al-Bathil yang menjadi lawannya diartikan sebagai “yang ilusi” dalam pengertian epistemik.

Sedangkan yang kedua adalah *kitab ar-Risalah* yaitu ayat-ayat yang mengandung prinsip-prinsip perilaku manusia yang mempunyai kesadaran sehingga ia bisa dikatakan sebagai ayat-ayat yang bersifat subjektif. Ayat-ayat risalah ini berfungsi untuk membedakan antara yang halal dan yang haram dan tidak ada hubungannya al-Haq dan al-Bathil dalam realitas objektif. Dikatakan subjektif karena dia sangat terkait dengan kesadaran manusia.

Dua kategori yang secara umum merupakan kandungan dari al-Kitab ini oleh Syahrur dieksplorasi dari ayat al-Kitab pada surat Ali Imran ayat 7 yang menerangkan kandungan al-Kitab secara umum yang mencakup tiga hal yaitu: (1) Ayat-ayat mutasyabihat dan (2) ayat-ayat muhkamat dan (3) ayat-ayat tidak muhkamat dan tidak mutasyabihat. Ayat-ayat muhkamat oleh kitab suci diidentikkan dengan “*ummulkitab*”²⁸ ini tunduk kepada hukum perkembangan, gradualitas, nasikh dan mansukh pada masa pewahyuan. Oleh sebab itulah ayat-ayat ini tidak mengandung dimensi keabadian (Syahrur, 1990: 445). Dengan alasan tersebut maka ayat-ayat jenis ini untuk selanjutnya bisa dijadikan lahan eksplorasi ijtihad sesuai dengan konteks sosial, ekonomi, politik dengan tetap mempertahankan limitasi yang telah

²⁸ Syahrur membandingkan istilah-istilah yang digunakan oleh kitab suci ketika menyebutkan Taurat dan Injil dengan istilah “al-Kitab”, karena bersifat temporer dan lokal. Berbeda dengan istilah “Ummulkitab” yang oleh Syahrur diidentikkan dengan risalah Muhammad saw. terutama ayat-ayat muhkamat, karena berlaku secara universal dan sampai akhir zaman. Itulah misi kerasulan dari Muhammad SAW. Syahrur lebih jauh melihat bahwa istilah “ummulkitab” mengandaikan bahwa risalah Muhammad bisa berlaku untuk semua konteks zaman dan tempat, karena bisa melahirkan tasyri’ yang tidak terbatas dan akan berjalan secara dinamis mengikuti perkembangan dan tingkat nalar manusia.

digariskan oleh al-Kitab, terkecuali yang terkait dengan ibadah, etika, dan hudud²⁹ (Syahrur, 1990: 37).

Adapun ayat-ayat “*mutasyabihat*” dalam kitab suci diidentikkan dengan “*al-Qur'an*” dan “*as-Sab'u al-Matsani*” yang menurut Syahrur mencerminkan “*misi kenabian*” dari Muhammad SAW. Ayat-ayat mutasyabihat ini tidak mengandung perintah (*awamir*) ataupun larangan (*nawahy*), sebagaimana dalam ayat-ayat muhkamat. Ayat-ayat ini terkait dengan “*kenabian*” yaitu misi Muhammad SAW sebagai pembawa informasi mengenai hukum-hukum objektif yang mengatur realitas secara umum. Ayat mutasyabihat (yang mencerminkan sisi nubuwwah) adalah ayat-ayat informasional. Ini terambil dari akar kata *nubuwwah* yaitu “*naba'a*” yang dalam bahasa Arab artinya adalah informasi-informasi.³⁰ Atau dengan ungkapan lain ayat-ayat ini mengandung isyarat-isyarat kauniyah (hukum-hukum alam).

Berangkat dari perbedaan tersebut Syahrur membedakan cara memahami atau cara berinteraksi dengan ayat-ayat mutasyabihat ini yaitu dengan media “*ta'wil*”. Dalam artian bahwa ayat-ayat tersebut harus dipahami sesuai dengan tingkat pengetahuan yang didapatkan oleh manusia dalam mengeksplorasi realitas. Sebab “*tasyabuh*” diartikan sebagai tetap dan tidak berubahnya teks, akan tetapi kandungannya bersifat dinamis. Ayat-ayat ini tidak membutuhkan penafsiran sebagaimana ayat-ayat ummu al-Kitab, akan tetapi membutuhkan penakwilan, karena ayat-ayat ini tunduk kepada pengetahuan relatif manusia terkait dengan pengetahuan-pengetahuan mengenai hukum-hukum kauniyah (sains).

Kesimpulan

Dari uraian di muka dapat disimpulkan beberapa point antara lain: *Pertama*, titik tolak Syahrur dan Abu Zaid dalam proyek pembaharuannya berbeda satu dengan yang lainnya. Syahrur berangkat dari teks-teks kitab suci dan berusaha merumuskan metodologi dan cara pembacaan serta penafsiran baru karena menganggap bahwa penafsiran lama sudah tidak relevan dan representatif untuk menyelesaikan masalah-masalah umat. Sedangkan Abu Zaid justru berfokus pada

²⁹ Yang dimaksudkan dengan hudud yang tidak bisa dijadikan sebagai lahan ijtihad adalah disini adalah bahwa hudud dalam arti batas-batas maksimal dan minimal yang telah ditetapkan oleh Allah swt. dan ijtihad tidak boleh melewati itu.

³⁰ Syahrur, 1990: 56

hasil penafsiran yang telah ada dengan mengadakan pembongkaran untuk menemukan ideologi-ideologi yang disisipkan oleh para pengarang muslim menyebabkan umat demikian terhegemoni dan tidak bisa melepaskan diri dari dominasinya. Abu Zaid ingin menunjukkan bahwa pemikiran-pemikiran yang merupakan hasil-hasil penafsiran para ulama tidak terlepas dari bias-bias dan prepensi-prepensi historis yang melatarbelakanginya sehingga tidak selayaknya dipertahankan dan bahkan dinaikkan statusnya menjadi sama dengan teks wahyu sebagai teks ilahi.

Kedua, metodologi yang digunakan oleh Muhammad Syahrur bercorak positivistik-ilmiah. Dia memanfaatkan rumusan-rumusan teori ilmiah untuk mengeluarkan sebanyak mungkin kandungan-kandungan teks wahyu agar sesuai dengan penemuan-penemuan dalam bidang ilmu pengetahuan. Dan bahkan tidak hanya berhenti disana Syahrur juga berambisi untuk menderivasikan teori-teori ilmiah dari teks wahyu yang bisa digunakan dan diterapkan dalam bidang-bidang studi keislaman seperti fiqh, politik, dan teologi. Sedangkan Abu Zaid menggunakan “kritik wacana” dengan memanfaatkan penemuan-penemuan terbaru dalam bidang linguistik yang juga melahirkan ilmu yang diistilahkan dengan semiotic. Pendekatan dekonstruktif Abu Zaid dalam mengkaji teks-teks dan wacana-wacana keagamaan diorientasikan untuk membongkar ideologi-ideologi yang ada di balik setiap wacana keagamaan baik dalam konteks wacana kontemporer ataupun klasik.

Ketiga, corak pemikiran Syahrur bisa dianggap progresif karena langsung menawarkan alternatif metodologis terhadap segala sesuatu yang dia anggap tidak relevan dan refresentatif. Ini ditunjukkan dengan usahanya untuk merumuskan teori had dan juga metodologi fiqh baru untuk menggantikan yang lama yang dianggap telah usang. Sedangkan abu Zaid sebaliknya kurang memberikan penawaran yang kongkrit terhadap masalah-masalah yang dia dekonstruksi selain dari menunjukkan kelemahan dari wacana keagamaan yang berkembang. Syahrur tidak puas hanya dengan mengajukan kritik, akan tetapi melangkah lebih jauh dengan menawarkan solusi nyata. Jika Abu Zaid seakan merasa cukup dengan menunjukkan kelemahan-kelemahan dan kekurangan-kekurangan dalam wacana Islam dan menyerahkan kepada umat Islam atau pembaca untuk mencari solusi yang terbaik karena yang dianggap penting bagi Abu Zaid adalah melepaskan umat dari hegemoni wacana

keagamaan yang setelah mereka kemudian bisa kreatif untuk mencari jawaban bagi persoalan-persoalan yang dihadapinya sesuai dengan kebutuhan dan tuntunan yang ada.

Daftar Pustaka

- Abu Zaid, Nashr Hamid, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, dan Arabisme*, terjm. Yogyakarta: LKIS, cet II, 2001, hlm. 22-23.
- Abu Zaid, Nashr Hamid, *Naqd Al-Khitab Ad-Dini*, Kairo: Sina Li An-Nasyr, cet. II, 1994.
- Abu Zaid, Nashr Hamid, *Ma'fhum An-Nash, Dirasah Fi Ulum Al-Qur'an*, Berut: Marakz Ats-Tsaqafi Al-Arabi li Ath-Thiba'ah wa An-Nasyr wa At-Tauzi', cet. II, 1994.
- Syahrur, Muhammad, *Al-Kitab Wa Al-Qur'an, Qira'ah Mu'ashirah*, Damaskus: Al-Ahali Li Ath-Thiba'ah wa An-Nasr wa At-Tauzi', cet. II, 1990, hlm. 46.
- Al-Gazali, Abu Hamid, *Majmu'urrasa'il*", Beirut: Dar Al-Fikr, 1996.
- Syahrur, Muhammad, *Nahwa Ushulin Jadidin li Al-Fiqh Al-Islami*. Damaskus: Al-Ahali Li Ath-Thiba'ah wa An-Nasyr wa At-Tauzi', 2000.
- Syahrur, Muhammad, *Dirasah Islamiyah fi Ad-daulah wa Al-Mujatama'*, Damaskus: Al-Ahali Li Ath-Thiba'ah wa An-Nasyr wa At-Tauzi', 1997
- Syahrur, Muhammad, *Al-Iman Wa Al-Islam: Manzumah Al-Qiyam*, Damaskus: Al-Ahali Li Ath-Thiba'ah wa An-Nasyr wa At-Tauzi', 1996.