

Ta'wil Muḥammad Syaḥrūr terhadap Q.S Al-Qadr: 1-5

Reni Nur Aniroh, Ahsin Wijaya, Asyhar Kholil

Universitas Sains Al-Qur'an

asyhar.kholil@unsig.ac.id

Abstrack

This study aims to find out Muḥammad Syaḥrūr's thoughts, especially about his ta'wil in the Qur'an 97:1-5. Research on his thoughts, especially regarding his ta'wil on Q.S. al-Qadr: 1-5 becomes important and interesting, because of his unique thinking, and will open up our knowledge and we will get new things, which may not have been thought of in our minds. This research uses the historis-philosophical and hermeneutical approaches. For him, lailatu al-qadr is not only discusse in the metaphysical region, but also the region's empirical reality, which is not done by many interpreters generally.

Syaḥrūr's interpretation, especially of Q.S al-Qadr: 1-5, reflects the thoughts of a Muslim scientist who wants to see that revelation does not conflict with logic and empirical reality. According to him, the event of lailatu al-qadr is not only understood as the revelation of the Qur'an in its linguistic form, but also shown in the form of its content. Where this necessitates a serious human effort to unravel the unsolved mysteries of the Qur'an, nature, and humanity, which of course is very helpful in overcoming the existing problems

Keywords: Muḥammad Syaḥrūr, lailatu al-qadr, the revelation.

Pendahuluan

Lailatu al-qadr yang diabadikan dalam Q.S. al-Qadr: 1-5 hingga saat ini masih menjadi perbincangan hangat para ulama. Perbedaan pendapat bermunculan, baik mengenai kapan waktunya, hanya terjadi sekali-kah, atau masih berulang setiap tahunnya, hingga ciri-ciri datangnya malam qadr tersebut. Pada umumnya ayat-ayat lailatu al-qadr ini dipahami secara melangit dan terkesan metafisik. Sehingga kurang memberikan solusi pada permasalahan sosial yang ada, khususnya yang dihadapi umat Islam.

Adalah Muḥammad Syaḥrūr, seorang pemikir kontroversial dari Syiria, di mana pemahamannya terhadap ayat-ayat tersebut sangatlah berbeda dengan pemahaman para ulama terdahulu. Dalam aktivitas ta'wilnya, ia mencoba mendinamiskan pemahaman ayat tersebut dengan prestasi ilmiah modern mengenai teori Big Bang, premis-premis

matematis, fisafat, fisika, dan lain-lain. Syaḥrūr memahaminya dengan penemuan-penemuan ilmiah modern, sehingga menghasilkan pemahaman yang segar, rasional, empiris, namun tetap mengacu pada wahyu.

Menurut hemat penulis, penelitian terhadap pemikirannya, khususnya mengenai ta'wilnya terhadap Q.S. al-Qadr: 1-5 ini menjadi penting dan menarik, karena dari pemikirannya yang khas dan unik ini, akan membuka wawasan pengetahuan kita dan kita akan mendapatkan hal-hal baru, yang mungkin selama ini tidak terpikirkan dalam benak kita. Dan seiring dengan perkembangan zaman ternyata kemukjizatan Al-Qur'an akan semakin tampak jelas.

Metodologi

Dalam tulisan ini penulis akan menggunakan metode historis-filosofis, yaitu dengan melihat sejarah dan latar belakang Muḥammad Syaḥrūr ketika mencetuskan pemikirannya, kemudian merumuskan struktur dasar pemikirannya dan menganalisisnya secara kritis. Kemudian penulis akan mencoba menggunakan pendekatan hermeneutis yaitu dengan mengaitkan antara ide pencetus dengan latar belakang sosio-historisnya. Karena setiap ide yang muncul itu tidak akan terlepas dari keadaan sosio-historis pencetus ide tersebut.

Pembahasan

1. Biografi Muḥammad Syaḥrūr

Muḥammad Syaḥrūr yang bernama lengkap Muḥammad Syaḥrūr bin Daib Tahir dilahirkan di Šāliḥiyyah Damaskus, Syiria, pada 11 April 1938.¹ Karir intelektual bermula dari pendidikan sekolah dasar dan menengah di al-Midan, di pinggiran kota sebelah selatan Damaskus. Syaḥrūr lulus dari sekolah menengah tersebut pada 1957. Setahun kemudian, Syaḥrūr mendapat beasiswa pemerintah untuk belajar di Uni Soviet,

¹ Di mana ketika itu negerinya masih di bawah penjajahan Prancis, walaupun sudah mendapatkan status setengah merdeka. Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, Cet. I (Yogyakarta: LkiS, 2010), hlm. 31. Syaḥrūr merupakan anak kelima dari seorang Sunni tukang celup (a *Sunni dyer*) yang mengirimkan anaknya bukan ke sekolah agama, melaikan ke sekolah dasar dan menengah negeri. Syaḥrūr menghabiskan masa kecilnya dalam suasana liberal, di mana meskipun ayahnya mengajarkan ibadah ritual doa, puasa, dan pergi haji pada tahun 1946, namun ayahnya lebih menekankan ajaran etika moral Islam dibanding ketaatan ritual tersebut. Ia mengajari Syaḥrūr bahwa kebaikan agama hanya dapat diukur dengan implikasi praktis dan moralnya, bukan keberhasilan spiritual. Andreas Christmann, *The Qur'an, Morality, and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur* (Leiden: Brill, 2009), hlm. xix.

yaitu di *Faculty of Engineering, Moscow Engineering Institute*. Saat itu ia tinggal di Saratow dekat Moscow.² Pada tahun 1964, Syaḥrūr berhasil meraih gelar diploma di bidang teknik sipil dari fakultas tersebut. Kemudian pada tahun 1965, ia kembali ke Syria dan mengabdikan dirinya sebagai dosen di Universitas Damaskus.³

Setelah sekitar empat tahun ia mengajar, tepatnya pada 1969 pihak universitas mengirim Syaḥrūr belajar ke *National University of Irelandia, University College Dublin* di Republik Irlandia untuk mengambil program Magister dan Doktor dalam bidang yang telah digeluti sebelumnya, yaitu teknik sipil dengan spesialisasi mekanika tanah dan teknik bangunan. Gelar M.Sc. dalam bidang mekanika tanah dan teknik bangunan dia peroleh pada tahun 1969 dari universitas tersebut. Sementara gelar doktornya diperoleh pada 1972, juga dari universitas yang sama. Setelah menyelesaikan studinya di Irlandia, pada tahun itu juga Syaḥrūr kembali ke fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus.⁴ Kemudian ia diangkat sebagai Professor jurusan Teknik Sipil di Universitas Damaskus (1972-1999).⁵

Adapun mengenai karya-karyanya, karena latar belakang akademisnya sebagai seorang ilmuwan teknik, Syaḥrūr mempunyai beberapa karya di bidang teknik, seperti: *Handāsat al-Asāsat* (teknik bangunan yang terdiri dari tiga jilid) dan *Handāsat at-Turbah* (teknik pertanian terdiri dari 1 juz saja).⁶ Adapun beberapa karya Syaḥrūr dalam bidang keislaman antara lain: *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āṣirah* (1990), *Dirāsah Islāmiyyah Mu’āṣirah fi ad-Dawlah wa al-Mujtama’* (1994), *al-Islām wa al-Īmān: Manzūmat al-Qiyam* (1996), *Naḥwa Uṣul Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī* (2000), dan *Tajfīf Manābi’ al-Irhāb* (2008).⁷

2. Metodologi Ta’wil Muḥammad Syaḥrūr

²Andreas Christmann, “Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (Selalu) Berubah: Tekstualitas dan penafsirannya dalam Al-Kitāb wa Al-Qur’ān ”, dalam Muḥammad Syaḥrūr, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin, Cet. V (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008), hlm. 19.

³ Muhyar Fanani, *Fiqh...*, hlm. 32.

⁴ *Ibid.*

⁵ Muḥammad Syaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin, Cet. I (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007), hlm. 313.

⁶ Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āṣirah*, (Damaskus: al-Aḥālī li aṭ-ṭibā’ah li an-Nasyr wa at-Tawzī’, 1992). hlm. 823.

⁷Ia juga menulis beberapa artikel seperti; “The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies”, dalam *Muslim Politics Report*, 14 (1997), dan “Islam and the 1995 Beijing World Conference on Woman”, dalam *Kuwaiti Newspaper*, dan kemudian dipublikasikan juga dalam Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1998). Diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul “Islam dan Konferensi Dunia tentang Perempuan di Beijing, 1995” dalam Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, terj. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi, Cet. II (Jakarta: Paramadina, 2003), hlm. 210-216. Dan “Reading Religious Text: a New Approach” dan sebagainya.

Kata *ta'wil* menurut Syaḥrūr adalah bentuk derivasi dari kata *a-wa-la*, dalam bahasa Arab kata kerja ini termasuk golongan kata-kata yang mengandung dua arti yang saling berkebalikan. Pernyataan *awwalu al-amri* (permulaan sesuatu) memiliki arti berkebalikan dengan pernyataan *ākhiru al-amri* (akhir dari sesuatu). Hal ini sebagaimana dalam firman-Nya: “هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ” (al-Ḥadid: 3). Adapun kata *awwala* yang bermakna sebaliknya, yaitu ‘akhir dari sesuatu’ terdapat dalam ungkapan:

” ان السرقه تؤول بصاحبها الي السجن ” (kasus tindak pencurian tersebut berakhir dengan dimasukkannya sang pencuri ke dalam penjara). Dari sini, Syaḥrūr memahami bahwa *at-ta'wil* artinya adalah menjadikan ayat menemui akhir pemaknaannya, baik berupa hukum teoritis-logis maupun realitas objektif secara langsung yang dapat diterima indra.⁸

Kemudian Syaḥrūr memperkuat pemahamannya ini, dengan mengemukakan pengertian *at-ta'wil* dan pengertian *al-ḥaqq* pada firman-Nya “ وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ ” (Yusuf:100). Pengertian *at-ta'wil*, yaitu sebuah perubahan dari sebuah visi/mimpi Yusuf menjadi kenyataan objektif yang terjadi secara konkret di luar kesadarannya, di mana hal ini menjadi nyata setelah serangkaian peristiwa terjadi, yaitu dengan sampainya saudara-saudara Yusuf di negeri Mesir dan saat itu Yusuf sudah menjadi seorang menteri di Mesir. Kemudian kata *al-ḥaqq* pada redaksi “ قَدْ جَعَلَهَا ”, pengertiannya adalah bahwa Allah telah mentransformasikan (mengubah keadaan) sesuatu yang sebelumnya hanya berupa visi/mimpi menjadi realitas objektif yang dapat diindra yang terjadi di luar kesadaran Yusuf. Oleh karenanya, ayat ini menggunakan redaksi *al-ḥaqq* yang berarti riil/nyata. Sehingga ayatnya dapat dipahami, seolah-olah Yusuf berkata kepada bapaknya “Wahai ayahku, inilah akhir dari mimpiku yang sebelumnya hanya berupa pemikiran abstrak dalam kesadaranku, sekarang telah menjelma kenyataan yang dapat disaksikan di luar kesadaranku”. Syaḥrūr memperkuat pemahamannya lagi dengan mengutip firman-Nya “ قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَأُكُمَا ” (Yusuf: 37). Pengertiannya ialah bahwa mereka (penghuni penjara) tidak mengalami mimpi tentang makanan, kecuali di suatu hari nanti mereka akan diberitahu akhir dari mimpi tersebut berupa kenyataan objektif.⁹ Dari perspektif ini, Syaḥrūr berpendapat bahwa *al-Qur'ān* beserta *ta'wil*nya yang sempurna secara keseluruhan tidak akan terjadi kecuali di hari kiamat, karena pada hari itu seluruh ayatnya, seperti ayat-ayat *as-sā'ah*, *aṣ-ṣūr* (sangkakala), kebangkitan, perhitungan, pahala, dan siksa akan menjelma kenyataan yang dapat diindra. Hal ini sebagaimana firman-Nya dalam al-A'raf: ”... يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يُعْوَلُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ...”¹⁰

⁸ Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb...*, hlm. 194. Lihat pula Muḥammad Syaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an...*, hlm. 255.

⁹ *Ibid.*, hlm. 256-257.

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 257.

Mengenai konsep ta'wilnya ini, menurut hemat penulis mempunyai sedikit kemiripan dengan apa yang dikemukakan oleh Ibn Taimiyyah yang memaknai ta'wil sebagai realitas eksternal di luar kata-kata atau dengan kata lain ta'wil adalah perwujudan konkrit dari sebuah pernyataan (ayat Al-Qur'an). Ini sebagaimana yang dinyatakan oleh Ibn Taimiyyah bahwa ta'wil dari ungkapan "matahari terbit" ialah terbitnya matahari itu sendiri.¹¹ Namun tentu saja keduanya mempunyai banyak perbedaan yang sangat mendasar dari konstruksi pemikiran ta'wilnya masing-masing. Yang jelas, bahwa konsep ta'wil yang ditawarkan Syaḥrūr ini sebenarnya dimaksudkan untuk dapat membuktikan kebenaran informasi ayat-ayat *al-Qur'ān* yang masih bersifat teoretis agar harmonis dengan realitas empiris pengetahuan para pembacanya.

Mengenai objek ta'wilnya, Syaḥrūr berpendapat bahwa hanyalah ayat-ayat *mutasyābihāt* saja, yakni *al-Qur'ān* yang menjadi objek ta'wil.¹² Karena ia mengandung karakter *tasyabuh*, di mana *tasyabuh* yang dimaksud Syaḥrūr di sini ialah bahwa *al-Qur'ān* memuat hakekat wujud mutlak yang dapat dipahami secara relatif sesuai latar belakang pengetahuan masa yang di dalamnya pemahaman *al-Qur'ān* dilakukan. Sisi mutlaknya diungkapkan dalam bentuk linguistik yang baru (*aż-Ẓikr*), sementara yang relatif tertuang dalam kandungannya yang bergerak dalam proses pena'wilan.¹³ Nah,

¹¹ Taqiyuddīn Aḥmad bin Taimiyyah, *al-Iklīl fī al-Mutasyābih wa at-Ta'wīl* (Iskandariyyah: Dār al-Īmān, t.t.), hlm. 28.

¹² Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb...*, hlm. 74. Berikut redefinisi Al-Qur'an dan term terkait menurut Syaḥrūr (dipahami melalui interpretasinya terhadap Q.S Ali Imran: 7). Kata "*al-Kitāb*" dalam redaksi ayat ini, berbentuk ma'rifah (*definite*), maka kata tersebut merujuk pada pengertian seluruh kandungan mushaf. Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb...*, hlm. 54. Kemudian pada redaksi selanjutnya, yakni "*minhu āyātun muḥkamātun hunna ummu al-kitābi wa ukharu mutasyābihāt*". Syaḥrūr memahami bahwa *al-Kitāb* terbagi ke dalam dua tema pokok, yaitu kumpulan ayat-ayat *muḥkamāt* yang disebut juga *umm al-kitāb* dan bagian yang lain yaitu ayat-ayat *mutasyābihāt* dan ayat-ayat lainnya yang bukan *mutasyābihāt* sekaligus bukan *muḥkamāt*. Ini dipahami dari redaksi "*wa ukharu mutasyābihāt*" dengan bentuk nakirah/*indefinite* yang mengindikasikan bahwa dalam *al-Kitāb*, selain ayat *muḥkamāt*, terdapat ayat *mutasyābihāt*, tetapi tidak seluruhnya *mutasyābihāt*. Sehingga penggalan ayat tersebut tidak berbunyi "*wa al-ukharu mutasyābihāt*" dengan bentuk ma'rifat/*definite*. Jika redaksinya menggunakan bentuk ini (*definite*), otomatis akan dapat dipahami bahwa selain ayat-ayat *muḥkamāt* yang ada hanyalah ayat-ayat *mutasyābihāt*. Namun pada kenyataannya, dalam ayat tersebut redaksinya menggunakan bentuk kata 'tidak tertentu' (nakirah/*indefinite*), sehingga mengandung pengertian bahwa ayat-ayat yang tidak *muḥkam* terdiri dari ayat-ayat *mutasyābihāt* dan bagian lain yang tidak *muḥkam* sekaligus tidak *mutasyābihāt* (*lā muḥkam wa lā mutasyābihāt*). Ayat ini tidak *muḥkam* karena ia tidak mengandung tema-tema hukum, tetapi ia juga bukan ayat *mutasyābihāt* karena ia hanya memberikan informasi tentang kategori ayat, mana yang *muḥkam* dan mana yang *mutasyābihāt*. Ia berfungsi memberikan keterangan tentang kandungan-kandungan *al-Kitāb*. Ayat jenis ke-tiga ini disebut dengan istilah khusus dalam surat Yunus: 37, yaitu *tafṣīl al-kitāb*. "*watafṣīla al-kitābi lā raiba fīhi min rabbi al-ālamīn*". *Ibid.*, hlm. 55.

Ayat *mutasyābihāt* dalam *al-Kitāb* itu terdiri dari *al-Qur'ān* dan *as-sab'u al-maṣānī*. Menurutnnya, mekanisme ta'wil hanya diterapkan pada ayat *mutasyābihāt* saja, yakni *al-Qur'ān*. Namun pada praktiknya, Syaḥrūr tetap memberikan pena'wilan terhadap ayat-ayat *as-sab'u al-maṣānī*. Muḥammad Syaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an...*, hlm. 214.

¹³ Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb...*, hlm. 187.

proses inilah yang disebutnya sebagai *tasyabuh*, yang mana di dalamnya terkandung rahasia terbesar kemukjizatan *al-Qur'an*.¹⁴

Ini berbeda sama sekali dengan pemahaman umum yang mengatakan bahwa *mutasyābihāt* ialah ayat yang samar atau tidak jelas maknanya, sedangkan *muḥkamāt* ialah ayat yang jelas maknanya. Definisi mengenai *mutasyābihāt* ala Syaḥrūr ini menurut hemat penulis, dapat dikatakan sangat unik dan menawan. Karena ia dapat meruntuhkan asumsi umum bahwa *mutasyābihāt* ialah ayat yang samar atau tidak jelas maknanya. Pengertian yang telah menjadi asumsi umum ini, menurut penulis, merupakan sesuatu yang sangat ironis yang selama ini dipahami oleh mayoritas umat Islam. Memang ada kesan bahwa ayat-ayat *mutasyābihāt* ini sulit dipahami makna-maknanya, namun bukan berarti ayat ini dapat dituduh sebagai ayat yang maknanya tidak jelas. Justru sebaliknya, ayat-ayat seperti ini akan mempresentasikan kemukjizatan Al-Qur'an ketika ayat ini dapat dibuktikan kebenarannya oleh manusia baik secara konseptual-logis maupun realitas-empiris. Menganggap bahwa ayat *mutasyābihāt* adalah ayat yang tidak jelas maknanya, justru akan bertentangan dan melemahkan Al-Qur'an itu sendiri. Karena Allah tidak mungkin menurunkan ayat-ayat-Nya yang tidak jelas kepada manusia, sementara manusia dituntut untuk memikirkannya dan mengambil petunjuk darinya.

Mengenai siapa yang boleh mena'wilkan *al-Qur'an*, kita akan melihat melalui penggalan redaksi: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ. Menurut Syaḥrūr, pena'wilan secara sempurna terhadap *al-Qur'an* hanya dapat dilakukan oleh satu pihak saja, yaitu Allah Tuhan Yang Maha Mutlak. Sedangkan pengetahuan terhadap ta'wil secara bertahab dan temporer, dapat dimiliki oleh orang-orang yang mendalam ilmunya (*ar-rāsikhūna fī al-'ilmi*) secara kolektif, bukan personal. Mereka adalah para tokoh besar¹⁵ di bidang filsafat, ilmu pengetahuan alam, biogenesis, asal usul alam semesta, astronomi, dan para sejarawan dalam kapasitas mereka sebagai barisan kolektif ilmuwan ilmu-ilmu

¹⁴Lihat *ibid.*, hlm. 183-186. Lihat pula Muḥammad Syaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an*..., hlm. 237-242.

¹⁵ Syaḥrūr memahami bahwa *al-rāsikhūna fī al-'ilmi* ini adalah 'para tokoh besar' dirujuknya dari firmanNya "بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُورِ الَّذِينَ أَوْثَرُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ" (*al-Ankabut*: 49). Kata *ṣadr* dalam ayat ini tidak diartikan sebagai lubuk hati di dada atau otak di kepala sebagaimana yang dipahami oleh mayoritas ulama, namun Syaḥrūr memahaminya sebagai 'keutamaan/ketokohan'. Pengertian ini, ia ambil dari sebuah syair yang berbunyi: ونحن اناس لا توسط: بيننا # لنا الصدر دون العلمين العالمين او القبر (Kami adalah jalma manusia, tidak ada perantara di antara kami; kami menduduki keutamaan/*aṣ-ṣadru* di antara alam semesta ataupun alam kubur). Dalam hal ini dapat dikatakan bahwa Isac Newton adalah tokoh paling terkemuka di antara ilmuwan-ilmuan matematika, Albert Einstein adalah tokoh yang menduduki posisi paling terkemuka di antara ilmuwan-ilmuan fisika, dan sebagainya. Pengertian yang sama juga diindikasikan oleh firman-Nya Q.S. *al-Nās*: 1-6, yakni pada redaksi فِي صُورِ النَّاسِ (yang meniupkan keraguan pada diri manusia yang menduduki posisi terkemuka di mata masyarakat atau di mata dunia). *Ibid.*, hlm. 254.

objektif-empiris.¹⁶ Mereka yang tergolong dalam pengertian *ar-rāsikhūna fī al-‘ilm* ini, termasuk orang-orang yang beriman, karena mereka menyatakan: *يُقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا*.

Ini diperkuat oleh redaksi ayat sebelumnya, yaitu: *فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ*. Salah satu pengertian ‘*az-zaigu*’ dalam bahasa Arab adalah kekurangan (*an-nuqṣān*)¹⁷. Dari sini, Syaḥrūr memahami ayat ini dengan pengertian: sesungguhnya orang-orang yang menerima dan mengikuti *al-Qur’ān* dengan alasan ia mengandung hukum alam objektif, tetapi tidak bersedia menerima dan mengikuti *umm al-kitāb*, maka mereka adalah orang-orang yang kurang akal karena mereka menolak *umm al-kitāb*. Hal ini karena menurutnya, orang yang mampu mena’wilkan *al-Qur’ān* dan berhasil menggali berbagai teori dan hukum ilmiah serta hukum sejarah, lalu ia menerapkannya dengan memposisikannya sebagai dasar kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, maka ia akan menggerakkan manusia menuju kemajuan. Mereka adalah para ilmuwan atau seorang ahli profesional di bidangnya masing-masing, mereka juga menjadi pusat perhatian dan ketertarikan manusia (*fitnah an-nās*).¹⁸

Para ilmuwan tersebut dengan spesifikasi keilmuan masing-masing dapat bekerja sama mena’wilkan *al-Qur’ān* dalam beberapa model. *Pertama*, melalui *ta’wīl hissi* (ta’wīl indrawi), yaitu perubahan (penampakan, *pen.*) sebagian ayat-ayat *al-Qur’ān* menjadi fenomena empiris yang dapat dipahami oleh akal (*al-baṣāir*), atau dengan kata lain ‘kesesuaian antara hal-hal indrawi dengan teks’. *Kedua*, *ta’wīl nazari* yaitu penggalian dan penelitian terhadap teori-teori filsafat ilmiah melalui pena’wilan yang sesuai dengan landasan ilmu pengetahuan yang tersedia.¹⁹ Jadi Syaḥrūr membagi ta’wīl menjadi dua macam yaitu *ta’wīl hissi* yang bersifat induktif (dari realitas ke teks) dan *ta’wīl nazari* yang bersifat deduktif (dari teks ke realitas).

Dari keduanya, pengindraanlah yang menurut Syaḥrūr merupakan ta’wīl yang sebenarnya dan sempurna, karena di dalamnya, ayat yang tadinya hanya berupa pengetahuan informatif berubah menjadi pengetahuan teoritis-filosofis dan diperkuat dengan pengetahuan empiris, atau pengalihan ayat secara langsung ke dalam pengetahuan

¹⁶Adapun ilmuwan bidang fiqih, menurutnya mereka tidak termasuk pihak yang ditunjukkan oleh ayat ini. Kapasitas para ilmuwan bidang fiqih ini adalah sebagai ilmuwan *umm al-kitāb* (bukan ilmuwan *al-Qur’ān, pen.*). *Ibid.*, hlm. 252.

¹⁷ Untuk menjelaskan kata ini, Syaḥrūr memberikan contoh berikut; ketika kita memberikan seratus apel kepada seseorang bernama Zaid, kemudian dia menghitung jumlah apel tersebut ternyata hasil perhitungannya kurang dari seratus buah, maka penghitungannya disebut *zāga fī al-‘iddi* (hitungannya kurang). Jika Zaid menghitung apel tersebut lebih dari seratus buah, maka dikatakan bahwa ia *ṭaga fī al-‘iddi* (hitungannya lebih). *Ibid.*, hlm. 251. Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb...*, hlm. 192.

¹⁸*Ibid.*, hlm. 192. Lihat pula Muḥammad Syaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur’an...*, hlm. 251-252.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 253.

empiris. Aspek inilah yang menurutnya sering diabaikan oleh kaum muslimin ketika meletakkan prinsip-prinsip ta'wil. Hal ini telah menyebabkan masuknya filsafat sufisme dalam pena'wilan *al-Qur'ān*, sehingga darinya akidah Islam berubah menjadi pemikiran *khurafat* dan mistis/klenik. Untuk memecahkan problem serius ini maka mengkaji kembali dan merekonstruksi prinsip-prinsip teologis konvensional harus dilakukan terlebih dahulu.²⁰

3. Dasar Metodologi Ta'wil

Dalam membangun konsep ta'wilnya, Syaḥrūr memiliki dasar metodologi sebagai berikut: [1] Hendaknya kita menganggap, bahwa *al-Kitāb* baru saja turun pada kita dan Nabi baru saja wafat. [2] Menggali teori pengetahuan manusia (epistemologi) secara langsung dari *al-Qur'ān* dan menyusun struktur/fondasi keilmuannya. [3] Penyesuaian produk akhir penemuan-penemuan ilmiah yang dicapai oleh ilmu-ilmu objektif, masing-masing berdasarkan spesialisasi keilmuannya. [4] Terkait dengan ayat-ayat yang memuat berbagai tema yang belum dapat dibuktikan secara indrawi, maka pena'wilan terhadapnya dapat berupa peletakan teori yang dapat diterima rasio/akal secara temporer, dalam arti bahwa teori tersebut akan berkembang bersama zaman hingga dapat dibuktikan secara indrawi. [5] Ta'wil terhadap ayat kiamat, tiupan sangkakala, kebangkitan, hari akhir, surga, dan neraka dapat dilakukan sebatas dapat diterima akal. [6] Produk ta'wil zaman kita dapat diruntuhkan atau mengandung kekurangan, seiring perkembangan zaman.

Poin-poin di atas sangat menarik untuk kita cermati. Berkaitan dengan poin pertama mengenai *al-Kitāb*, Syaḥrūr mengatakan bahwa kita harus meyakini bahwa ia baru saja turun pada kita dan Nabi baru saja wafat. Hal ini menegaskan bahwa *at-Tanzīl/al-Kitāb*, ia memiliki "karakter kehidupan". Ia diwahyukan untuk orang-orang hidup dan berakal, bukan orang-orang yang telah mati. Seorang manusia yang tunduk pada perjalanan waktu dan keberakhiran, ketika ia hidup di masa tertentu, pasti ia akan memahami *at-Tanzīl* sesuai dengan situasi dan kondisi yang melingkupinya ketika itu. Ia akan memandang seakan-akan *at-Tanzīl* diwahyukan untuk generasi dan masanya.²¹ Jadi, walaupun *at-Tanzīl* (Al-Qur'an) memiliki teks yang tetap, namun ia akan selalu mampu mengatasi problem yang ada, jika ia selalu dipahami sesuai dengan situasi dan kondisi pada titik sejarah yang melingkupi mufassirnya.

Adapun pada poin-poin berikutnya, menunjukkan bahwa Syaḥrūr ingin memadukan antara wahyu, akal, dan indra. Pengetahuan yang benar menurutnya adalah pengetahuan yang diperoleh melalui perpaduan antara ketiganya (rasional, empiris, dan

²⁰ Lihat *Ibid.*, hlm. 109-110.

²¹ Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: al-Aḥālī li at-ṭibā'ah li an-Nasyr wa at-Tawzī', 2000), hlm. 53.

sesuai dengan wahyu). Menurutnya tak ada kontradiksi antara wahyu dan akal, dan tak ada kontradiksi antara wahyu dan realitas objektif.²² Perpaduan antara keduanya dengan wahyu sebagaimana yang diusulkan oleh Syaḥrūr ini akan menghasilkan pengetahuan yang modern dan segar, karena selalu melibatkan prestasi ilmiah sepanjang waktu.

Oleh karenanya pada poin terakhir Syaḥrūr memahami bahwa produk ta'wil zaman kita dapat diruntuhkan atau mengandung kekurangan, seiring perkembangan zaman. Menurutnya pemahaman kita terhadap kalam Allah merupakan pemahaman yang berkembang dan tidak tetap. Sejarah Arab, pemerintah Arab Islam, para fuqaha, para sahabat Nabi, dan tabi'in bukanlah satu-satunya yang dapat melahirkan kebenaran (kesesuaian) kalam Allah dan wahyu-Nya. Hal ini karena mereka semua hanyalah titik-titik dan stasiun-stasiun kecil dalam perjalanan sejarah manusia.²³ Jadi, kebenaran yang kita capai hanyalah kebenaran relatif, bukan kebenaran mutlak, karena kebenaran mutlak hanya milik Allah.

4. Prinsip-Prinsip/Kaidah Pena'wilan

Adapun metode ta'wil yang diusung oleh Syaḥrūr, berpegang pada prinsip-prinsip atau kaidah-kaidah sebagai berikut:²⁴

1. Berpegang teguh pada bahasa Arab dengan landasan bahwa tidak ada sinonim dalam bahasa Arab, bahkan sebaliknya (yaitu adanya polisemi), kata-kata merupakan sarana untuk memperoleh makna dan maknalah yang mengendalikan kata-kata, pijakan kebahasaan bangsa Arab adalah makna, teks kebahasaan hanya dapat dipahami melalui media yang dapat dipahami oleh akal dan kesesuaiannya dengan realitas objektif (jika teks tersebut masih berada pada wilayah gaib, maka hanya dapat dipahami oleh akal melalui mekanisme penelitian), otentisitas bahasa Arab harus benar-benar diperhatikan dan dipertimbangkan (khususnya kata kerja berkebalikan makna dan berkebalikan makna sekaligus fonemnya).
2. Pemahaman terhadap perbedaan antara konsep *al-inzāl* dan *at-tanzīl*. Di mana para pengkaji harus memahami hubungan antara wujud objektif dalam konsep *at-tanzīl* dan kesadaran manusia terhadap wujud tersebut yang berada dalam konsep *al-inzāl*, karena perbedaan ini dipandang sebagai dasar-dasar teori pengetahuan manusia (epistemologi).
3. Memahami ayat-ayat *al-Qur'ān* dengan *tartīl* (metode tematik/*mauḍū'i*) yaitu menghimpun ayat-ayat yang terkait dengan satu tema kemudian merangkainya satu sama lain secara berurutan. *At-tartīl* yang dipahami Syaḥrūr ini berbeda dengan

²² Lihat *Ibid.*, hlm. 57-58.

²³ *Ibid.*, hlm. 57.

²⁴ Lihat Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb...*, hlm. 196-205. Lihat pula Muḥammad Syaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an...*, hlm. 257-274.

- pemahaman ulama tajwid yang merujuk pada pengertian ‘pelantunan bacaan’. *At-tarīl* berasal dari kata dasar *ar-ritlu* yang berarti barisan pada rangkaian tertentu.
4. Tidak terjebak dalam pemilahan yang tidak semestinya (*ta’ḍiyah/atomization/parsialisasi*). Dalam Al-Qur’an, masing-masing ayatnya memuat sebuah pemikiran utuh, tiap ayat adalah satuan tema sempurna yang saling melengkapi.
 5. Pemahaman terhadap *mawāqi’ an-nujūm* (lokasi-lokasi pemisah antar ayat), bukan lokasi bintang-bintang di langit sebagaimana yang dipahami selama ini.
 6. Perujukan silang terhadap berbagai informasi yang didapatkan (*cross examination*).

Pada poin pertama, terlihat bahwa Syaḥrūr berpijak pada pendekatan semantik dengan analisis paradigmatis dan sintagmatis untuk melihat suatu objek dalam kajian ilmiahnya (dalam hal ini pena’wilan).²⁵ Kemudian pada poin ini juga kita melihat bahwa cara Syaḥrūr dalam menilai kualitas kebenaran hasil pena’wilan seseorang ialah didasarkan pada empirisitasnya yang kental. Ini merupakan hal yang dapat dimaklumi, karena selain sebagai seorang muslim yang taat, ia juga seorang sarjana teknik yang setiap harinya bergelut dengan dunia empiris. Penolakannya terhadap sinonimitas ini melahirkan konsep-konsep baru terhadap istilah-istilah kunci yang berhubungan dengan Al-Qur’an yang kemudian memunculkan gagasan baru dalam proyek “*qira’ah mu’aṣirah*”nya. Kemudian hal ini juga berhubungan dengan poin kedua, ketiga, dan kelima dalam kaidah ta’wilnya, yakni pemahaman terhadap perbedaan antara konsep *al-inzāl* dan *at-tanzīl*, pemahaman barunya terhadap istilah *tarīl* dan juga terhadap istilah *mawāqi’ an-nujūm*.

Mengenai konsep *al-inzāl* dan *at-tanzīl* terkait dengan ta’wil *al-Qur’ān*. Syaḥrūr mengemukakan bahwa *al-Qur’ān* terdapat dalam *lauḥ al-maḥfūz* dan *imām mubīn* merupakan bagian dari ilmu Allah. Ia merupakan ilmu abstrak pada tataran tertinggi. Ia berbentuk media yang tidak dapat dicerap pengetahuan kognitif manusia dan tidak dapat dita’wilkan karena ia disusun dalam bentuk mutlak. Ketika Allah hendak memberikan *al-Qur’ān* pada manusia, maka tahapan pertamanya ialah pengubahan wujud primordial *al-*

²⁵Hal ini sebagaimana yang dikatakan oleh Sahiron Syamsuddin dalam artikelnya “Metode Intratekstualitas Muhammad Syaḥrūr dalam Penafsiran Al-Qur’an”. Analisis paradigmatis yang dimaksud ialah suatu analisis pencarian dan pemahaman terhadap sebuah konsep (makna) suatu simbol (kata) dengan cara mengaitkannya dengan makna-makna dari kata-kata lain yang mendekati dan berlawanan. Dalam hal ini, Syaḥrūr sepakat dengan Ibnu Faris yang menolak adanya sinonimitas (*at-tarāduf*) dalam bahasa Arab. Bahkan menurutnya satu kata bisa jadi memiliki lebih dari satu potensi makna (*polivalen/beragam*). Maka kemudian Syaḥrūr menggunakan analisis sintagmatis untuk menentukan makna mana yang lebih tepat dari potensi-potensi makna yang ada yaitu dengan mempertimbangkan konteks logis di mana kata itu disebutkan. Analisis ini memandang bahwa makna setiap kata pasti dipengaruhi oleh hubungannya secara linear dengan kata-kata di sekelilingnya. Lihat Sahiron Syamsuddin, “Metode Intratekstualitas Muhammad Syaḥrūr dalam Penafsiran Al-Qur’an” dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, *Studi Al-Qur’an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Cet. I (Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 2002), hlm. 139.

Qur'ān pada bentuk yang dapat dicerap oleh pengetahuan manusia secara relatif, ia mengalami perubahan struktur/transformasi eksistensi (*al-ja'l*). Tahap *al-ja'l* ini berlangsung dalam proses *al-inzāl*, di mana transformasi wujud ini ialah menuju ke wilayah yang dapat diketahui oleh manusia ialah berupa redaksi linguistik Arab. Dalam proses ini, entitas tersebut telah mengalami proses *al-inzāl* sekaligus *al-ja'l* dan kedua proses inilah yang terjadi pada *al-Qur'ān* ketika malam qadar.

Adapun proses *at-tanzīl* ialah perpindahan objek secara material berlangsung di luar kesadaran manusia seperti transmisi gelombang. Menurut Syaḥrūr, proses *at-tanzīl*-nya *al-Qur'ān* ini (setelah mengalami proses *al-inzāl*) melalui Jibril yang disampaikan kepada Muhammad. Di mana ia berlansung hingga kurang lebih 23 tahun (masa kenabian Muhammad saw.). Sedangkan proses *at-tanzīl* dari kandungan *al-Qur'ān* sampai sekarang masih berlangsung dan akan selesai pada hari akhir ketika semua yang ada di dalam *al-Qur'ān* dapat terbukti secara empiris.

Adapun mengenai istilah *tartīl*, sebagaimana yang telah disebutkan di atas, *at-tartīl* ini dirujuk Syaḥrūr dari Q.S. Al Muzammil: 4. Kata tersebut menurutnya tidak diartikan dengan membaca (*tilawah*) sebagaimana yang dipahami oleh mayoritas mufassir. Kata tersebut diambil dari akar kata *ar-ratl* yang dalam bahasa Arab berarti “barisan pada urutan tertentu”. Atas dasar ini, kata *tartīl* diartikan dengan “mengambil ayat-ayat yang berkaitan dengan satu topik dan mengurutkan sebagiannya di belakang sebagian yang lain. Dengan kata lain, ayat وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً yaitu menyusun ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki kesamaan tema dalam sebuah rangkaian sehingga mudah memahami kandungannya. Namun dari sisi praktis antara (penafsir, *pen.*) satu dengan yang lainnya terkadang terdapat perbedaan baik dalam hal memilih ayat maupun dalam hal analisis.²⁶

Menurut Syaḥrūr, *tartīl* ini hanya digunakan dalam penerapan ta'wil terhadap *al-Qur'ān* saja. Sedangkan dalam aktifitas ijtihad terhadap *umm al-kitāb* tidak membutuhkan metode *tartīl* ini, tetapi cukup dengan metode *muqāranah* (perbandingan) saja.²⁷ Namun mengenai metode *muqāranah* ini, Syaḥrūr tidak menjelaskannya baik mengenai signifikansinya ataupun langkah-langkah konkrit aplikasinya. Dan dalam aplikasinya, ternyata Syaḥrūr juga menggunakan metode *tartīl* ini untuk memahami *umm al-Kitāb* (ayat-ayat *muḥkamat*).

Selanjutnya mengenai *mawāqi' an-nujūm* (lokasi-lokasi pemisah antar ayat). Ini dirujuk berdasarkan ayat 75-77 surat al-Waqi'ah ... فَلاَ أَقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ... Menurutnya yang dikehendaki ayat ini ialah perhatian terhadap lokasi-lokasi pemisahan atau batas pemisah dalam *al-Kitāb* secara keseluruhan. Di mana prinsip ini merupakan salah satu

²⁶ *Ibid.*, hlm. 138.

²⁷ Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb...*, hlm. 198.

prinsip utama dalam penawilan *al-Qur'ān* dan pemahaman ayat-ayat *al-Kitāb* secara keseluruhan. Karena ayat-ayat dalam *al-Kitāb* semuanya memuat sebuah konsep utuh yang saling melengkapi. Prinsip ini agaknya mirip dengan salah satu sub bahasan dalam ulumul Qur'an, yaitu teori *munāsabah* (*ilmu tanāsub*) pada bagian *munāsabah* antar ayat. Dari sini tampak bahwa apa yang dilakukan Syaḥrūr tidak asing seutuhnya dengan yang dilakukan oleh para ulama terdahulu, hanya saja istilah yang digunakannya berbeda. Namun harus juga diakui, bahwa dalam beberapa hal, Syaḥrūr telah menyumbangkan pemikirannya yang orisinal yang perlu dipertimbangkan.

Adapun prinsip yang terakhir ialah melakukan perujukan silang berbagai informasi yang didapatkan (*cross examination*). Ini dimaksudkan untuk menghindari adanya kesan kontradiktif antar seluruh ayat-ayat dalam *al-Kitāb* baik ayat-ayat mengenai pengajaran maupun ayat-ayat mengenai hukum. Sehingga pemahaman yang akan didapatkan lebih sesuai dengan rasionalitas dan fakta empiris.

Ta'wil terhadap Q.S al-Qadr: 1-5

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ. وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ. لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ. تَنزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِّنْ كُلِّ أَمْرٍ. سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ

Untuk menjelaskan kata “*anzalnāhu*”, Syaḥrūr merujuk kepada konsep *al-inzāl*, yaitu suatu proses transmisi atau masuknya sesuatu pada wilayah yang dapat diterima akal. Di mana sesuatu tersebut—sebelum mengalami proses transmisi—telah memiliki wujud pra-eksistensi yang tidak dapat diketahui, kemudian mengalami perubahan wujud (*transformasi eksistensi/al-ja'l*) hingga menjadi entitas yang dapat diterima akal. Dalam proses ini, entitas tersebut telah mengalami proses *al-inzāl* sekaligus *al-ja'l* dan kedua proses inilah yang terjadi pada *al-Qur'ān* ketika malam qadar. Sebelumnya, *al-Qur'ān* tersimpan di *lauḥ al-maḥfūz* dan di *imām mubīn*. Wujud eksistensi *al-Qur'ān* yang dapat diterima akal manusia ialah yang berupa redaksi linguistik Arab.²⁸

Kemudian Syaḥrūr mencermati konsep *lailat al-qadr*. Ia memulai dengan mencermati konsep *al-qadr* terlebih dahulu. Kata *al-qadr* berasal dari bahasa Arab *qadara* yang menunjukkan arti ukuran sesuatu, kondisinya/sifat-sifatnya, dan tujuan akhirnya. Ungkapan *qadaruhū kaẓā* maksudnya menentukan tujuan terakhirnya. *Al-Qur'ān* merupakan penutup kenabian, karena ia diturunkan kepada Muhammad sebagai penutup para nabi. Menurut Syaḥrūr, pada masa Nabi saw, linguistik Arab mencapai tahapan linguistik yang paling terang,²⁹ maka sampailah proses *al-inzāl* pada *al-Qur'ān*

²⁸ *Ibid.*, hlm. 205.

²⁹ Hal ini senada dengan pendapat Hasbi Ash-Shiddiqi bahwa penurunan Al-Qur'an pada pengutusan Muhammad yang merupakan titik kulminasi dari rangkaian diutusnya beberapa rasul

pada ukuran dan tujuan akhirnya. Adapun konsep *lailah* pada redaksi *lailat al-qadr* dipahami Syaḥrūr sebagai ‘kegelapan’ (*aḥ-ḥalām*) sebagaimana dalam firman-Nya Q.S al-An’am:1 yang berbunyi: وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ dan firman-Nya Q.S al-Fajr: 1-2: وَالْفَجْرِ (1) وَلَيَالٍ عَشْرٍ (2). Karena kita memahami bahwa *lauh al-mahfūz* dan *imām mubīn* tidak tunduk pada konsep waktu, sehingga jika kata *lailah* ini diartikan sebagai ‘waktu malam’ menjadi tidak relevan, karena semua tempat di bumi ini mengalami waktu siang dan malam secara terus-menerus sesuai gerak rotasinya.³⁰

Pernyataan Syaḥrūr ini, menurut hemat penulis sangat relevan jika kita sandingkan dengan firman-Nya: وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ (2) إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ (3) (“*Hā mīm, demi kitab (Al-Qur’an) yang menjelaskan, sesungguhnya Kami menurunkannya pada malam yang diberkati (lailah al-mubārahah), dan sesungguhnya Kamilah yang memberi peringatan.*”) (Q.S. al-Dukhān: 1-3) Ayat tersebut menyatakan bahwa Al-Qur’an diturunkan pada satu malam secara sekaligus sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas, bahwa ia berkata: “Al-Qur’an itu diturunkan sekaligus di langit pertama. Dari sinilah Allah menurunkannya kepada Rasulullah secara berangsur-angsur.”³¹

Terkait hal ini, Syaḥrūr memahami bahwa hadis Nabi saw bahwa *al-Qur’ān* diturunkan menuju langit dunia pada *lailah al-qadr*, dengan pengertian bahwa ia dipindahkan dan diperlihatkan menuju wilayah yang dapat dipahami (dengan terang ibarat cahaya, *pen.*) oleh manusia yang hidup di dunia,³² di mana sebelumnya ia tidak tampak atau tidak dapat dipahami oleh akal manusia (ibarat kegelapan sebelum adanya cahaya, *pen.*). Kemudian Syaḥrūr menjelaskan lagi bahwa proses *al-inzāl* pada *al-Qur’ān* terjadi dalam suatu periode waktu yang sesuai dengan waktu kehidupan kita di bumi pada bulan Ramadan, tetapi pertanyaannya adalah Ramadan tahun berapa, kita tidak tahu. Untuk menjawab pertanyaannya itu, Syaḥrūr merujuk kepada hadis Nabi, yang mengatakan bahwa pada sepuluh hari terakhir bulan Ramadan. Menurutnya, rentang waktu tersebut relevan dengan seluruh waktu di permukaan bumi.

Jadi ‘*lailah al-qadr*’ ini hanya sebuah istilah (waktu perayaan/peringatan, *pen.*) untuk menandai waktu penetapan perintah Tuhan semesta alam untuk menampakkan *al-*

sebelumnya, menandai kesiapan umat manusia untuk menerima risalah universal yang mampu mengakomodasi perubahan ruang dan waktu. Lihat Yudian Wayudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, Cet. VIII, (Yogyakarta: Nawesea, 2014), hlm. 38.

³⁰ Lihat Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb...*, hlm. 206.

³¹ Hadis ini merupakan salah satu dari ketiga hadis Ibnu Abbas, di mana ketiganya dikutip oleh as-Suyūfī, dalam *al-Itqān* dan beliau menjelaskan bahwa ketiga hadis tersebut adalah sahih. lihat Abī Faḍl Jalāl ad-Dīn ‘Abdi ar-Rahmān ibn Abi Bakr as-Suyūfī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Madinah: al-Amānah al-‘Ammah asy-Syawūn al-‘Ilmiyyah, t.t.), hlm. 268-275.

³² *Ibid.*, hlm. 200.

Qur'ān dalam redaksi linguistik Arab yang terang. Dengan kata lain (istilah *lailatu al-qadr* ini) untuk menandai bahwa proses *al-inzāl* dan *al-ja'l* pada *al-Qur'ān* hingga berbahasa Arab telah berlangsung secara sempurna, sehingga dapat diterima oleh akal manusia. Oleh karenanya, pada redaksi ayat selanjutnya Allah berfirman: لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ. Syaḥrūr memahami kata 'syahr' tidak sebagaimana yang kita pahami selama ini, yakni 'waktu sebulan', sehingga kita mengartikan seribu bulan sama dengan 38 tahun 3 bulan. Tetapi ia dipahami sebagai derivasi dari kata *asy-syuhrah wa al-isyhār* (penampakan-menjadikan sesuatu diketahui). Adapun kata 'alfu' dipahaminya berasal dari kata *alafa* yang berarti penyusunan sesuatu, seperti ungkapan 'perkumpulan' (*alif*), 'paduan' (*alafah*), dan 'karangan' (*al-ta'lif*). Maka kata 'alfu syahr' dipahami dengan pengertian bahwa, jika seluruh perintah dari Allah selain ditampakkannya *al-Qur'ān* tersebut dihimpun, sehingga masing-masing menyatu membentuk suatu kumpulan perintah, maka perkara ditampakkannya *al-Qur'ān* tetap lebih baik dari semua itu.³³

Pada firman-Nya: تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ terkait dengan ditampakkannya perintah selain *al-Qur'ān* (*umm al-kitāb* yang berisi hukum, *pen.*) Allah menggunakan redaksi *at-tanzīl* bukan *al-inzāl*. Proses *al-inzāl* pada *al-Qur'ān* hanya terjadi sekali saja. Adapun proses *at-tanzīl* berlangsung hingga kurang lebih 23 tahun (masa kenabian Muhammad saw.), sedangkan proses *at-tanzīl* dari kandungan *al-Qur'ān* sampai sekarang masih berlangsung.

Adapun waktu perayaan ditampakkannya (kandungan, *pen.*) *al-Qur'ān* ini (yaitu: *lailah al-qadr*) masih berlangsung dan terulang setiap tahun selama alam ini masih ada dan akan berakhir hingga peniupan sangkakala pertama pada hari akhir, yaitu ketika Big Bang kedua terjadi di alam semesta, sehingga di akhir episode semesta ini akan muncul ciptaan alam baru yang akan memunculkan peristiwa kebangkitan, perhitungan amal manusia, surga, dan neraka. Hal ini diindikasikan dalam firman-Nya: سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ.³⁴

Ditampakkannya kandungan *al-Qur'ān* dalam konteks yang dipahami Syaḥrūr ini adalah seluruh tata aturan universal yang mengatur segala eksistensi sejak Big Bang pertama (permulaan penciptaan alam semesta), serta peristiwa sejarah dan hukum alam partikular di dalamnya hingga datangnya hari kiamat (Big Bang kedua) dengan ditiupnya sangkakala, kebangkitan, surga, dan neraka. Itu semua adalah kandungan *al-Qur'ān*, sedang *al-Qur'ān* sendiri adalah ayat-ayat *bayyināt* dan menjadi pembenar atau bukti material empiris kepada manusia sebagai *hujjah* Allah bahwa Ia telah menyampaikan hukum-hukum-Nya pada manusia. Maka sebagaimana yang dipahami Syaḥrūr ini, bahwa ditampakkannya kandungan *al-Qur'ān* masih berlanjut hingga saat ini dan akan berhenti

³³ *Ibid.*, hlm. 200 dan 272.

³⁴ *Ibid.*, hlm. 273-274.

setelah apa yang tertulis di dalam *al-Qur'ān* dapat dibuktikan secara empiris oleh manusia.

Ta'wil mengenai ayat *lailatu al-qadr* di atas, agaknya Syaḥrūr berangkat dari pemahaman/teori ilmu pengetahuan modern, yang kemudian dikompromikan dengan analisa bahasa dan tampak begitu cantik. Pemahamannya mengenai firman-Nya: *سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ* ini sangat cocok dengan pernyataan para ilmuwan, bahwa jagat raya terus mengembang dan bertambah besar setiap waktu.³⁵ Di mana, dalam pengembangan ini, bintang-bintang yang mengisi jagat raya ini menjalani siklusnya mulai dari lahir, hidup, dan mati.³⁶ Peristiwa ini juga diikuti dengan munculnya makhluk hidup dan fenomena-fenomena lain yang terus berevolusi hingga sekarang dan masa yang akan datang. Pengembangan jagat raya ini menurut hemat penulis, adalah yang disebut Syaḥrūr sebagai “ditampakkannya” kandungan dari *al-Qur'ān al-majīd* yang terprogram di *lauh al-mahfūz* yang hingga sekarang masih terus berlangsung.

Pena'wilan Syaḥrūr khususnya terhadap Q.S. al-Qadr: 1-5 tidak berpijak pada *asbāb an-nuzūl*. Ia hanya berpijak pada wahyu dan menganggap bahwa wahyu (*al-Qur'ān*) itu merupakan korpus tertutup dan cukup dengan dirinya sendiri atau dengan kata lain otonom. Hal demikian, di satu sisi memberikan nilai plus pada pemikirannya. Memang istilah *asbāb an-nuzūl* ini jika dilihat dari sisi bahasanya, memberikan pengertian negatif bagi keabadian teks itu sendiri. Seolah-olah tanpa adanya suatu sebab, teks tidak akan turun. Ini membawa implikasi pemahaman bahwa teks sangat tergantung dengan situasi dan kondisi sejarah tertentu yang sifatnya nisbi. Apalagi penghapusan terhadapnya (*nāskh*), jelas akan melukai keyakinan umat Islam bahwa teks Al-Qur'an itu bersifat absolut. Terlebih lagi, menurut Fazlur Rahman, sebagaimana yang dikutip oleh Abdul Mustaqim, bahwa riwayat-riwayat *asbāb an-nuzūl* itu sendiri sangat kacau, di samping juga sangat sedikit dan tidak semua ayat mempunyai *asbāb an-nuzūl*.³⁷

Namun, di sisi lain ia cenderung hanya menggunakan pendekatan semantik *an sich* dengan mendasarkan pengertian yang terdapat pada kamus. Di samping itu, ia cenderung mengabaikan konteks di mana ayat itu diturunkan. Padahal dari *background* ini (jika riwayat *asbāb an-nuzūl* itu valid), sebuah ayat dapat diketahui latar belakang turunnya pada kerangka zamannya dan ruh dari kandungan ayatnya terdapat di dalamnya, yang setidaknya dapat kita tarik untuk bahan pertimbangan pada penafsiran sekarang, agar penafsiran yang dilakukan tidak nampak “kering” dan jauh dari yang terpahami pada masa turunnya.

³⁵ Lihat Mark A. Garlick, *Jagat Raya yang Mengembang*, terj. Tery Mart, Cet. I (Jakarta: Erlangga, 2003), hlm. 20.

³⁶ *Ibid.*, hlm. 18.

³⁷ Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminisme Membaca Al-Qur'an dengan Optik Perempuan: Studi Pemikiran Rifat Hassan tentang Isu Jender dalam Islam* (Yogyakarta: Logung Pustaka, t.t.), hlm. 232.

Namun yang menarik dari argumen Syaḥrūr ialah bahwa banyak ayat dari Al-Qur'an yang tidak bisa dipahami oleh orang-orang yang hidup di abad ke tujuh ketika Al-Qur'an diturunkan. Lalu bagaimana mungkin kita akan memahami bahasa pada abad ke tujuh untuk kemudian digunakan untuk memahami bahasa Al-Qur'an? sementara mereka yang hidup di abad itu pun, terhadap banyak ayatnya mereka belum dapat memahaminya (*pen.*). Ini sebagaimana yang dikatakan oleh Syaḥrūr sebagai berikut:

“... If someone wants to know how the people of the seventh century understand the Qur'ān, he must understand the language of the seventh century. If somebody wants to understand the text of the Qur'ān itself, he does not need to know the language of the seventh century. This means that the revelation came for the first time to the Arabs of the seventh century, but not only related to them. The text is revealed to them and to me. This means that I should relate it to me. It is as if the prophet would have passed away five years ago. This is my approach. If you want to understand how the people in the seventh century understood the Qur'ān, you should know the Arabic language of that time. I am telling you that most of the verses were not understood by them. They did not understand the „context“ (probably: content).”³⁸

“...Jika seseorang ingin mengetahui bagaimana orang-orang pada abad ketujuh memahami Al-Qur'an, dia harus memahami bahasa pada abad ketujuh. Jika seseorang ingin memahami teks Al-Qur'an untuk dirinya sendiri, dia tidak perlu mengetahui bahasa pada abad ketujuh. Ini berarti bahwa wahyu telah hadir untuk masa awal abad ketujuh di jazirah Arab, namun tidak hanya diungkapkan kepada masa itu saja. Teks diungkapkan kepada mereka dan kita. Ini mengandung pengertian bahwa saya harus mengungkapkan (memahami)nya untuk saya. Seolah-olah Nabi baru saja wafat lima tahun yang lalu. Ini adalah pendekatan yang saya gunakan. Jika anda ingin memahami bagaimana orang-orang pada abad ketujuh memahami Al-Qur'an, anda harus memahami bahasa Arab abad itu. Saya mengatakan kepada anda bahwa banyak di antara ayat-ayat-Nya tidak dapat dipahami oleh mereka. Mereka tidak dapat memahami isinya.”

Sebagai contohnya, kita dapat melihat misalnya ketika Syaḥrūr memahami bahwa kata '*syahr*' sebagai derivasi dari kata *asy-syuhrah wa al-isyhār* (penampakan-menjadikan sesuatu diketahui). Adapun kata '*alfu*' dipahaminya berasal dari kata *alafa* yang berarti penyusunan sesuatu, seperti ungkapan 'perkumpulan' (*alif*), 'paduan'

³⁸ Sahiron Syamsuddin, *Die Koranhermeneutik Muhammad Šaḥrūr's und ihre Beurteilung aus der Sicht muslimischer Autoren* (Ergon: Verlag, 2009), hlm. 260-261.

(*alafah*), dan ‘karangan’ (*at-ta’lif*). Maka kata ‘*alfu syahr*’ dipahami dengan pengertian bahwa, jika seluruh perintah dari Allah selain penampakan *al-Qur’ān* tersebut dihimpun, sehingga masing-masing menyatu membentuk suatu kumpulan perintah, maka perkara penampakan (diperlihatkannya) *al-Qur’ān* tetap lebih baik dari semua itu.³⁹ Pena’wilannya tersebut tidak bersandarkan pada riwayat yang dinilai sebagai sebab turunnya surat al-Qadr,⁴⁰ yang mengindikasikan bahwa seribu bulan itu adalah 38 tahun 3 bulan. Namun, pemahaman Syaḥrūr yang seperti ini, menurut penulis relevan dengan firman-Nya: {الدخان: 4} [فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ] “pada malam itu dijelaskan (ditampakkan) segala urusan yang penuh hikmah”. Yang mana, ditampakkannya hikmah dari segala urusan (*al-Qur’ān* dan kandungannya) tersebut lebih baik dari pada himpunan seluruh hikmah-hikmah yang lain.

Dalam hal ini, kita harus bisa memahami bahwa yang dimaksud *al-Qur’ān* oleh Syaḥrūr ialah ayat-ayat *mutasyābihāt* yang di dalamnya mengandung tema-tema alam semesta dan kisah-kisah. Ia akan tetap turun, baik ditanyakan ataupun tidak. Sementara mengenai ayat-ayat hukum (*umm al-Kitāb*) dan ayat-ayat yang menerangkan kandungan *al-Kitāb* (*tafṣīl al-Kitāb*), bagi keduanya masih berlaku *asbāb an-nuzūl*.⁴¹ Namun istilah *asbāb an-nuzūl* ini menurut Syaḥrūr kurang tepat atau tidak baik dan ia mencerminkan *sū’ al-adab* terhadap Allah dan terhadap tujuan diturunkannya risalah. Ia lebih setuju dengan istilah *munasabāt an-nuzūl* (hal-hal yang terkait dengan turunnya wahyu) sebagaimana yang dikemukakan oleh Imam Alī.⁴²

³⁹ Muḥammad Syaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur’an...*, hlm. 200 dan 272.

⁴⁰ Riwayat tersebut ialah:

حدثنا ابن حميد، قال: ثنا حَكَّام بن سلم، عن الْمُتَنَّى بن الصَّبَّاح، عن مجاهد قال: كان في بني إسرائيل رجل يقوم الليل حتى يصبح، ثم يجاهد العدو بالنهار حتى يُفسي، ففعل ذلك ألف شهر، فأنزل الله هذه الآية: (لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ) قيام تلك الليلة خير من عمل ذلك الرجل.

“*Ibn Ḥamīd telah menceritakan kepada kami, ia berkata: Ḥakām bin Salm bercerita dari al-Maṣnā bin al-Ṣabbāḥ dari Mujahid meriwayatkan bahwa: pada masa Bani Israil, ada seorang laki-laki yang beribadah di malam hari hingga subuh, kemudian di siang harinya ia berjuang meluhurkan agama Allah hingga keesokannya. Pekerjaan itu ia lakukan selama seribu bulan. Oleh karenanya, Allah menurunkan ayat ini (لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ) di mana beribadah pada malam itu lebih baik dari pada yang dilakukan oleh laki-laki tersebut.*” Lihat Ibn Ja’far Muḥammad bin Jarīr aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī: Jāmi’ al-Bayān’an Ta’wīl ayy al-Qur’ān*, juz 24 (Kairo: Maktabah Ibn Taimiyah, t.t.), hlm 533. Yang men-takhrij hadis ini hanyalah aṭ-Ṭabarī, rinciannya sebagai berikut:

التخرج: خرج هذا الحديث

الطبري: في تفسيره 533/24 فقال: حدثنا ابن عبد الأعلى، قال: ثنا ابن ثور، عن معمر، عن قتادة (خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ) ليس فيها ليلة القدر وقال آخرون في ذلك ما حدثنا ابن حميد، قال: ثنا حَكَّام بن سلم، عن الْمُتَنَّى بن الصَّبَّاح، عن مجاهد قال: كان في بني إسرائيل رجل يقوم الليل حتى يصبح، ثم يجاهد العدو بالنهار حتى يُفسي، ففعل ذلك ألف شهر، فأنزل الله هذه الآية: (لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ) قيام تلك الليلة خير من عمل ذلك الرجل. وفي 652/12

فقال: حدثنا ابن حيد قال: ثنا حَكَّام بن سلم... به، بلفظ كما في 533/24

⁴¹ Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb...*, hlm. 92.

⁴² Muḥammad Syaḥrūr, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin, Cet. V (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008), hlm. 133.

Adapun mengenai dimensi baru yang digunakan Syaḥrūr dalam mena'wilkan ayat-ayat *lailah al-qadr*, ini tidak hanya membawa kita pada wisata ritual saja, tetapi juga wisata ilmiah yang mengajak kita untuk mengelaborasi akal, indra, dan kesesuaiannya dengan wahyu. Ini dapat kita lihat, misalnya ketika Syaḥrūr memahami bahwa *at-tanzīl* dari kandungan *al-Qur'ān* hingga saat ini masih berlangsung dan akan berhenti setelah semua informasi yang tertera dalam *al-Qur'ān* dapat terbukti baik secara empiris maupun logis. Yang dimaksud di sini ialah *al-Qur'ān al-majīd* yang terprogram di *lauh al-mahfūz*, di mana di dalamnya terdapat hukum alam universal yang mengatur alam semesta sejak Big Bang pertama hingga hari kebangkitan, surga, dan neraka. Ia terdiri dari undang-undang perkembangan (hukum evolusi), hukum objektif kematian, dan hukum perubahan bentuk. Semua ini merupakan sesuatu yang bersifat tetap dan merupakan wilayah perdebatan filosofis.

Sementara, hukum ini berjalan bersamaan dengan peristiwa alam partikular seperti perubahan angin, keragaman warna kulit, keragaman genetik, gempa bumi, angin topan, kesehatan, penyakit, rizki, dan sebagainya. Yang mana, hal ini dapat mengalami perubahan, dan kejadiannya pada manusia tidak ditetapkan terlebih dahulu. Bagian ini merupakan wilayah eksplorasi doa dan keilmuan, baik bidang kedokteran, astronomi, fisika, kimia dan sebagainya. Tata aturan alam universal bersifat tetap, sementara fenomena partikular di dalamnya tidak bersifat tetap. Misalnya *al-Qur'ān* menyatakan bahwa kematian itu riil, di mana setiap *nafs* akan merasakannya,⁴³ namun peristiwa partikular di alam memungkinkan terjadinya fenomena perpanjangan atau pemendekan usia. Perubahan pada kematian berupa panjang dan pendeknya usia, tetapi bukan penghapusan kematian. ini berarti *at-tanzīl* dari kandungan *al-Qur'ān*, khususnya mengenai adanya kematian, masih tetap berlangsung selama kematian itu masih ada dalam realitas. Sementara kematian yang seperti apa, merupakan pilihan manusia, ini merupakan wilayah eksplorasi di bidang kedokteran, biologi, kimia, maupun tata aturan undang-undang yang ditetapkan oleh pemerintah mengenai keselamatan dalam berlalu lintas dan sebagainya.

Penutup

Pena'wilan Syaḥrūr, khususnya terhadap Q.S al-Qadr: 1-5, mencerminkan refleksi pemikiran seorang saintis muslim yang ingin melihat bahwa sebenarnya wahyu tidak bertentangan dengan logika dan realitas empiris. Menurutnya, peristiwa *lailatu al-qadr* ini tidak hanya dipahami sebagai diturunkannya *al-Qur'ān* dalam bentuk linguistiknya saja, tetapi juga diturunkannya (diperlihatkannya) dalam bentuk

⁴³ Lihat Q.S al-Mulk: 2

kandungannya. Di mana hal ini meniscayakan sebuah usaha serius manusia untuk menguak misteri qur'aniah, alamiah, dan insaniah yang belum terpecahkan, yang tentunya sangat membantu mengatasi permasalahan yang ada. Pemahamannya ini sangat didominasi oleh usahanya untuk mengintegrasikan antara wahyu, logika, dan empirisme yang tidak banyak dilakukan oleh mufassir-mufassir lainnya.

DAFTAR PUSTAKA

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

_____, “Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (Selalu) Berubah: Tekstualitas dan penafsirannya dalam Al-Kitāb wa Al-Qur’ān ”, dalam Muḥammad Syaḥrūr, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin, Cet. V, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008.

Fanani, Muhyar, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, Cet. I, Yogyakarta: LkiS, 2010.

Garlick, Mark A., *Jagat Raya yang Mengembang*, terj. Tery Mart, Cet. I, Jakarta: Erlangga, 2003.

Ibnu Taimiyyah, Taqiyuddīn Aḥmad, *al-Iklīl fī al-Mutasyābih wa at-Ta’wīl* (Iskandariyyah: Dār al-Īmān, t.t.

Mustaqim, Abdul, *Paradigma Tafsir Feminisme Membaca Al-Qur’an dengan Optik Perempuan: Studi Pemikiran Rifat Hassan tentang Isu Gender dalam Islam*, Yogyakarta: Logung Pustaka, t.t.

Syaḥrūr, Muḥammad, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āṣirah*, Damaskus: al-Ahālī li aṭ ṭībā’ah li an-Nasyr wa at-Tawzī’, 1992.

_____, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, Damaskus: al-Ahālī li aṭ ṭībā’ah li an-Nasyr wa at-Tawzī’, 2000.

_____, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin, Cet. I, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007.

_____, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin, Cet. V, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008.

As-Suyūṭī, Abī Faḍl Jalāl ad-Dīn ‘Abdi ar-Raḥmān ibn Abi Bakr, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Madinah: al-Amānah al-‘Ammah asy-Syawūn al-‘Ilmiyyah, t.t.

Syamsuddin, Sahiron, “Metode Intratekstualitas Muhammad Syaḥrur dalam Penafsiran Al Qur’an” dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, *Studi Al-Qur’an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Cet. I, Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 2002.

_____, *Die Koranhermeneutik Muḥammad Šaḥrūr und ihre Beurteilung aus der Sicht muslimischer Autoren*, Ergon: Verlag, 2009.

Aṭ-Ṭabarī, Ibn Ja’far Muḥammad bin Jarīr, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī: Jāmi’ al-Bayān’an Ta’wīl ayi al Qur’ān*, juz 24, Kairo: Maktabah Ibn Taimiyah, t.t.

Wayudi, Yudian, *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, Cet. VIII, Yogyakarta: Nawesea, 2014.