

REFORMULASI ISLAM DAN IMAN: Kembali kepada *Tanzîl Hakîm* dalam Perspektif Muhammad Syahrûr

Oleh: M. Zainal Abidin*

Abstract

This paper tries to elaborate the Syahrûr's thought on Islam and Iman. Based on research on Tanzîl Hakîm, Syahrûr identified that actually the pillars of Islam are the believe in Allah; the believe in the day after; and the good deed. If these three pillars can be fulfilled, some one may be called as a Muslim. The acceptance of those pillars are the begining for the people to come to the Iman, namely believe in the prophethood of Muhammad; doing the prayer; spend the tithe; fasting in Ramadhan month; pilgrim to Mecca; syura (democracy); and jihad. Syahrûr in formulating the pillars of Islam and Iman, put his argumentations in al-Qur'ân by the using the rigid linguistic analysis, but it can be understood for the mission of Syahrûr is the spirit to refer to the sacred texts. The formulation of Islam is universal, while the formulation of Iman is particular.

خلاصة

إن هذا البحث قد حاول دراسة فكر سحرور حول الإسلام و الإيمان، إنطلاقاً من رأي سحرور حول أن فهمنا أركان الإسلام والإيمان خطأ طول هذه الفترة، ومن خلال دراستنا لتزويل الحكيم سحرور قد توصل إلى نتيجة بأن التكوين الإسلامي الحقيقي هو (١) التصديق بوجود الله سبحانه وتعالى (٢) التصديق في اليوم الآخر (٣) القيام بالعمل الصالح. والذي عندنا يقوم الإنسان بالعمل بهذه الأركان فإنه سوف يطلق عليه بالمسلم. إن تقبل وجود الله-اليوم الآخر-العامل الصالح هي من أركان الإسلام التي يجب التصديق بها والعمل بهذه الأركان في سبيل أن يتقبل المسلم إلى الخطوة التالية والدخول في منطقة الإيمان في: (١) محمد ص. (٢) إيقام الصلاة (٣) إيتاء الزكاة (٤) صوم رمضان (٥) زيارة بيت الله الحرام (٦) الشورى (٧) الجهاد. سحرور في تحليله لأركان الإسلام والإيمان قد اعتمد على برهنتها من خلال العودة إلى النص القرآني عن طريق عمل تحليلات لغوية من أجل تعزيز رأيه. لكن هذه الطريقة نستطيع فهمها لأن مهمة سحرور هي العودة إلى النص القرآني الأصلي الظاهر. وكما أن سحرور قد رمز إلى الإسلام دين يملك جوانب الشمولية، وإن الإيمان قد رمز له صفات تخصيصه.

Kata Kunci: Rukun Islam, Rukun Iman, Tradisi, Tanzîl Hakîm

*Koordinator Divisi Pendidikan dan Pelatihan Pusat Studi Islam Universitas Islam Indonesia (PSI-UII) Yogyakarta.

A. Pendahuluan

Mandeknya pemikiran Islam sejak berabad-abad yang silam telah mendorong generasi baru pemikir muslim kontemporer untuk melakukan akumulasi (*al-dhammu*), artikulasi (*al-nuthqu*), apresiasi (*al-bayân*), dan kritik (*al-naqd*) terhadap tradisi (*turâts*) keislaman yang ada dan dianggap mapan. Semangat untuk melakukan pembaruan kembali (*rethinking*) pemikiran Islam ini semakin menguat pasca kekalahan Arab oleh Israel tahun 1967, yang kemudian dianggap menjadi titik yang menentukan dalam sejarah politik dan pemikiran Arab modern.

Muhammad Syahrûr adalah satu dari sekian banyak intelektual Arab kontemporer, yang turut mewarnai dialektika pemikiran Arab kontemporer. Khususnya melalui karyanya yang berjudul *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, Syahrûr berupaya menggugat monopoli pembacaan teks suci dan berupaya meruntuhkan metode yang ditawarkan ulama klasik yang cenderung *unscientific*. Gugatan tersebut tidak serta-merta diarahkan pada ulama klasik yang karyanya menempati posisi yang berharga di masanya, melainkan kepada generasi selanjutnya yang memposisikan *turâts* pada wilayah yang tak dapat didebat (*ghairu qâbil lin-niqâsy*). Konsekuensinya, mereka sulit melepaskan diri dari jeratan masa lalunya dan mereka menduga bahwa produk pemikiran pendahulunya melampaui ruang dan waktu (*shalih li kulli zamân wa makân*).

Satu dari warisan pemikiran ulama klasik (*turâts*) yang dianggap sudah final dan tidak menerima pembaruan lagi adalah formulasi Islam dan Iman. Islam, terdiri dari lima rukun: (1) bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah Utusan Allah; (2) mendirikan sholat; (3) mengeluarkan zakat; (4) puasa Ramadhan; dan (5) pergi haji bagi yang mampu. Sementara Iman, dibangun atas enam rukun, yaitu: (1) Iman kepada Allah; (2) Iman kepada para malaikat; (3) Iman kepada para rasul; (4) Iman kepada kitab-kitab yang diturunkan pada para rasul-Nya; (5) Iman terhadap hari akhir; dan (6) Iman terhadap qadha dan qadar (baik dan buruknya).

Bagi Syahrûr formulasi rukun Islam dan rukun Iman sebagaimana disebut di atas perlu dikaji ulang, karena pandangan rukun Islam, membawa pada kesadaran bagaimana amal saleh telah dijauhkan darinya. Demikian juga pandangan rukun Iman mengantarkan bagaimana ihsan dibengkalakan darinya. Menurut Syahrûr, dari kajian terhadap *Tanzil Hakîm* dapat diketahui bahwa apa yang selama ini diyakini sebagai rukun Islam dan rukun Iman sejatinya tidak benar, dan tidak bersesuaian dengan *Tanzil Hakîm*.¹

¹Yang dimaksud dengan *Tanzil Hakîm* menurut Syahrûr adalah teks asli dari wahyu Tuhan kepada Nabi, yakni al-Qur'ân. Dalam keyakinan Syahrûr, *al-Tanzil* adalah suatu keseluruhan yang bersifat ketuhanan, mencakup baik ramalan (*prophecy*) obyektif maupun pesan subyektif. Ia adalah teks

Reformulasi Islam dan Iman yang dikemukakan oleh Syaḥrūr merupakan hasil pembacaan dia terhadap teks. Sikap yang diambilnya merupakan pelengkap dan penengah atas taksonomi kecenderungan pemikiran Arab kontemporer,² yaitu kembali kepada teks (*return to the texts*). Kembali kepada teks menurut Syaḥrūr adalah upaya membaca kitab suci dengan perangkat epistemologi yang diturunkan dari teks suci. Tentu saja, “kembali kepada teks” menurut Syaḥrūr akan berbeda dengan apa yang dipahami kelompok islamisis atau revivalist Islam yang selalu menggunakan slogan “kembali kepada al-Qur’ân dan Sunnah”.

Paper ini secara khusus bermaksud mengkaji pemikiran Syaḥrūr seputar gagasan reformulasi Islam dan Iman, serta signifikansinya terhadap keberagaman umat. Untuk lebih komprehensifnya, akan dipaparkan terlebih dahulu biografi Syaḥrūr dan karya-karyanya, serta metodologi pemikiran yang dipergunakan dalam merumuskan gagasannya.

B. Sketsa Biografi dan Karya Muhammad Syaḥrūr

Muḥammad Syaḥrūr merupakan seorang insinyur berkebangsaan Syria, dilahirkan pada tanggal 11 April 1938. Syaḥrūr mengawali karir intelektualnya pada pendidikan dasar dan menengah di tanah kelahirannya, tepatnya di lembaga pendidikan Abdurrahman al-Kawâkibi, Damaskus. Pendidikan menengahnya ia rampungkan pada tahun 1957, dan segera setelah menuntaskan pendidikan menengahnya, Syaḥrūr melanjutkan studinya ke Moskow, Uni Soviet (sekarang Rusia) untuk mempelajari teknik sipil (*handasah madaniyah*) atas beasiswa pemerintah setempat.³ Di negara inilah,

ilahiyyah, sedangkan yang lainnya adalah *turâts*. Semua interpretasi, termasuk tafsir atau ijtihad (pemikiran sendiri) adalah upaya keras manusia dalam mengetahui dan merespon teks ilahiyyah tersebut. Lihat pengantar penerbit pada buku Muhammad Syaḥrūr, 2002, *Islam dan Iman Aturan-Aturan Pokok*, penerjemah M. Zaid Su’di, Yogyakarta: Penerbit Jendela, hal. xix

²Syaḥrūr memetakan pemikiran Arab kontemporer pada dua kelompok besar. Pertama, skripturalis-literalis. Kelompok ini secara ketat dan kaku berpegang pada warisan masa lalunya. Khazanah yang telah mereka warisi dari pendahulunya diduga menyimpan kebenaran absolut. Oleh karenanya, menghadirkan masa lalu untuk menyelesaikan problem saat ini merupakan hal yang diidamkan. Kedua, kelompok yang menyerukan sekularisme dan modernitas. Kelompok ini secara *a priori* menolak warisan Islam. Pemimpin kelompok ini adalah kaum marxis, komunis, dan beberapa kelompok pengagum nasionalisme Arab. Dalam kenyataannya, kelompok ini gagal memenuhi janjinya untuk menyediakan modernitas bagi masyarakatnya, mengingat kata Syaḥrūr, persoalan Arab saat ini bukanlah sekularisme (atau modernitas) melainkan demokrasi. Dengan demokrasi diandaikan tercipta ruang publik (*public sphere*) yang bebas bagi munculnya bursa gagasan dan dengan demikian bisa menghargai pluralitas. Mengenai paparan ini, lihat Mohammad Shahrour, “The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies” dalam www.19.org, untuk teks terjemahan dalam bahasa Indonesia, “Ketuhanan dan Pluralisme pada Masyarakat Muslim”, lihat www.media.isnet.org.

³Lihat Muḥammad Syaḥrūr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur’ân: Qirâ’ah Mu’âshirah*, Damaskus: Al-Ahaly Lithibâ’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî, hal. 823. Beberapa pengkaji Syaḥrūr ada yang keliru dalam menuliskan bulan kelahiran Syaḥrūr pada Maret dan bukannya April. Ini misalnya bisa dilihat pada Mashadin, “Rekonsepsi Muḥkam dan Mutasyabbih: Telaah Kritis Pemikiran Muhammad Syaḥrūr,”

Syahrūr mulai berkenalan dan kemudian mengagumi pemikiran Marxisme, sungguhpun ia tidak mendakwa sebagai penganut aliran tersebut. Namun demikian, sebagaimana dikemukakannya sendiri pada Peter Clark, ia mengakui banyak berhutang budi pada sosok Hegel dan Alfred North Whitehead.⁴ Gelar diploma dalam bidang tersebut, ia raih pada tahun 1964.

Setelah meraih gelar diploma, pada tahun 1964, Syahrūr kembali ke Syria untuk mengabdikan dirinya sebagai dosen pada Fakultas Teknik di Universitas Damaskus. Pada tahun itu pula, Syahrūr kembali melanjutkan studi ke Irlandia, tepatnya di University College, Dublin dalam bidang yang sama. Pada tahun 1967, Syahrūr berhak untuk melakukan penelitian pada imperial College, London. Pada bulan Juni tahun itu, terjadilah perang antara Inggris dan Syria yang mengakibatkan renggangnya hubungan diplomatik antara dua negara tersebut. Namun hal tersebut tidak menghambatnya untuk segera menyelesaikan studinya. Terbukti ia segera berangkat kembali ke Dublin untuk menyelesaikan program Master dan Doktor-nya di bidang mekanika pertanahan (*soil mechanics*) dan teknik bangunan (*foundation engineering*). Gelar doktornya ia peroleh pada tahun 1972. sejak itulah, Syahrūr secara resmi menjadi staf pengajar di Universitas Damaskus hingga sekarang.⁵

Meski disiplin utama keilmuannya pada bidang teknik, namun itu tidak menghalanginya untuk mendalami disiplin yang lain semisal filsafat. Ini terjadi, terutama setelah pertemuannya dengan Ja'far Dek al-Bâb, rekan sealmamater di Syria dan teman seprofesi di Universitas Damaskus. Kontaknya itu, telah memberi arti yang cukup berarti dalam pemikirannya, yang kemudian tertuang dalam karya monumentalnya, yaitu *al-Kitâb wa al-Qur'an: Qir'ah Mu'âshirah*.

Sebagaimana diakuinya, buku tersebut disusun selama kurang lebih dua puluh tahun, tepatnya mulai tahun 1970-1990. Dalam pengantar buku tersebut, Syahrūr menjelaskan proses penyusunan buku tersebut, sekaligus sejauh mana pengaruh rekannya Ja'far Dek al-Bâb dalam perumusan metodologi yang ia tawarkan dalam buku tersebut pada tiga tahapan, yakni:

Skripsi, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2001, hal. 36; Siti Rohah, "Pemikiran Muhammad Syahrur tentang Ayat-ayat Jender dalam al Qur'an," Skripsi, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2001, hal. 18; M. Aunul Abied Syah dan Hakim Taufik, "Tafsir Ayat-ayat Gender dalam al Qur'an: Tinjauan Terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur dalam Bacaan Kontemporer," dalam M. Aunul Abied Shah *et al* (ed), 2001, *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Bandung: Mizan, hal. 237; Ahmad Fawaid Sjadzili, "M. Shahrur: Figur Fenomenal dari Syria," dalam www.islib.com

⁴Peter Clark, "The Shahrur Phenomenon: a Liberal Islamic Voice from Syria", dalam *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 7, No. 3, 1996, hal. 337

⁵Lihat Syahrūr, 1990, *op.cit.*, hal. 823; lihat juga Charles Kurzman (ed.), 1989, *Liberal Islam, A Sourcebook*, New York-Oxford: Oxford University Press, hal. 139

Tahap pertama: 1970-1980. Masa ini diawali ketika beliau berada di Universitas Dublin. Masa ini merupakan masa pengkajian (*murâja'ât*) serta peletakan dasar awal metodologi pemahaman *al-Dzîkr*, *al-Kitâb*, *al-Risâlah*, *al-Nubuwwah* dan sejumlah kata kunci lainnya.⁶

Tahap kedua: 1980-1986. Masa ini merupakan masa yang penting dalam pembentukan “kesadaran linguistik”nya dalam pembacaan kitab suci. Pada masa ini ia berjumpa dengan teman se almamaternya – Ja'far Dek al-Bâb yang menekuni Linguistik di Universitas Moskow. Melalui Dek al-Bâb itulah, Syaḥrûr banyak diperkenalkan dengan pemikiran linguistik Arab semisal al-Farra', Abu Ali al-Farisi, Ibn Jinny, serta al-Jurjani. Melalui tokoh-tokoh tersebut, Syaḥrûr memperoleh tesis tentang tidak adanya sinonimitas (*'adamu al-tarâduf*) dalam bahasa. Sejak tahun 1984, Syaḥrûr mulai menulis pikiran-pikiran penting yang diambil dari ayat-ayat yang tertuang dalam kitab suci. Melalui diskusi bersama Dek al-Bâb Syaḥrûr berhasil mengumpulkan hasil pikirannya yang masih terpisah-pisah.⁷

Tahap ketiga: 1986-1990. Syaḥrûr mulai mengumpulkan hasil pemikirannya yang masih berserakan. Hingga tahun 1987, Syaḥrûr telah berhasil merampungkan bagian pertama yang berisi gagasan-gagasan dasarnya. Segera setelah itu, bersama Dek al-Bâb, Syaḥrûr berhasil menyusun “hukum dialektika umum” yang ia bahas di bagian kedua buku tersebut.⁸

Pada tahun 1990, cetakan pertama buku ini diterbitkan. Buku tersebut, untuk pertama kali diterbitkan oleh al-Ahali Publishing House, Damaskus dan mengalami sukses luar biasa dan dinilai sebagai salah satu buku terlaris (*best seller*) di Timur Tengah. Terbukti, buku tersebut mengalami cetak ulang dari kurang lebih 20.000 eksemplar buku yang telah terjual hanya untuk kawasan Syria saja. Bahkan, versi bajakan dan foto copy banyak beredar di banyak negara semisal Lebanon, Yordania, Mesir, Jazirah Arab.⁹

Pada tahun 1994, al-Ahali Publishing House kembali menerbitkan karya kedua Syaḥrûr, yaitu “*Dirâsât al-Islâmiyât al-Mu'âshirah fi al-Dawlah wa al-Mujtama'*.” Buku ini secara spesifik menguraikan tema-tema sosial politik yang terkait dengan persoalan warga negara (*civil*) maupun negara (*state*). Secara konsisten, Syaḥrûr menguraikan tema-tema tersebut dengan senantiasa terikat pada tawaran rumusan teoritis sebagaimana termaktub dalam buku pertamanya. Pada tahun 1996, Syaḥrûr mengeluarkan karyanya lagi dengan tajuk *al-Islâm wa al-Îmân: Manzhûmah al-Qiyâm* dengan

⁶Lihat Syaḥrûr, *loc.cit.*, hal. 46

⁷*Ibid.*, hal. 47

⁸*Ibid.*, hal. 48

⁹Peter Clark, *op.cit.*, hal. 337; lihat juga Dale F. Eickelman, “Islamic Liberalism Strikes Back,” dalam *Middle East Studies Association Bulletin* 27, 1 Desember 1993, hal. 163

penerbit yang sama. Buku ini mencoba mendekonstruksi konsep klasik mengenai pengertian dan pilar-pilar (*arkân*) Islam dan Iman. Pada tahun 2000 dengan penerbit yang tetap sama, Syahrûr memunculkan lagi karya berjudul “Nahwa Ushûl Jadîdah Li-*al-Fiqh al-Islamy* : *Fiqh al Mar’ah*.”

Selain karyanya yang berbentuk buku, Syahrûr juga banyak menulis artikel yang lebih pendek di beberapa majalah dan jurnal, seperti “Islam and the 1995 Beijing World Conference on Women,” dalam *Kuwaiti Newspaper*, yang kemudian diterbitkan dalam buku *Liberal Islam: a Sourcebook* (1998); “The Devine Text and Pluralism in Muslim Societies,” dalam *Muslim Politic Report*”, selanjutnya “*Mîtsâq al-‘Amal al-Islâmî*” (1999) yang diterbitkan oleh al-Ahali Publishing House, yang dalam edisi Bahasa Inggris, diterjemahkan oleh Dale F. Eickelman dan Islamil S. Abu Shehadeh dengan judul “*Proposal For an Islamic Covenant*” (2000). Selain itu, ia juga sering mempresentasikan pokok-pokok pikirannya tentang al-Qur’ân kaitannya dengan masalah-masalah sosial dan politik, seperti hak-hak wanita, pluralisme dalam banyak konferensi internasional.¹⁰

Beragam tanggapan, baik yang setuju maupun yang menentang terhadap pemikiran Syahrûr dalam buku-buku yang ditulisnya. Mereka yang tidak setuju dengan pemikirannya tidak segan-segan memberikan julukan yang berlebihan seperti musuh Islam (*an enemy of Islam*) atau Agen Barat dan Zionis (*a Western and Zionist Agent*).¹¹ Sebaliknya mereka yang setuju dengan pemikiran atau semangat reformasinya, memberikan penghargaan dan nilai yang positif terhadap karyanya. Sultan Qaboos di Oman misalnya membagikan karya Syahrûr tersebut kepada menteri-menterinya dan merekomendasikannya untuk dibaca.¹²

C. Konstruksi Metodologi Syahrûr

Konstruksi metodologi yang ditawarkan Syahrûr dalam membaca al-Kitâb (al-Qur’ân) adalah metode ilmiah (*science*). Untuk mengetahui metodologi yang digunakan Syahrûr dalam ‘membaca ulang’ Islam, penting untuk melihat prinsip-prinsip metodologis sebagai berikut:

Pertama, kajian menyeluruh dan mendalam terhadap bahasa Arab (*al-lisân al-‘arabî*) dengan berlandaskan kepada metode linguistik Abu Ali al-Farisi yang tercermin dalam pandangan dua tokohnya, yaitu Ibn Jinni dan Abd al-Qâhir al-Jurjânî, disamping menyandarkan kepada syair-syair jahili.¹³

¹⁰Lihat Sahirun Syamsuddin, “Konsep Wahyu Al Qur’an Dalam Perspektif M. Syahrur,” dalam jurnal *Studi Ilmu-ilmu al Qur’an dan Hadis* Vol. 1, No. 1 Juli 2000, hal. 48

¹¹Lihat Clark, *op.cit.*, hal. 337

¹²Lihat Eickelman, *op.cit.*, hal. 49

¹³Syahrûr, 1990, *op.cit.*, hal. 44

Kedua, memperhatikan temuan-temuan baru dalam wacana linguistik kontemporer yang pada prinsipnya menolak adanya sinonimitas dalam bahasa, tetapi tidak sebaliknya. Artinya, dalam perkembangannya, satu kata bisa saja hilang atau bahkan membawa makna baru. Syahrûr melihat kecenderungan ini tampak dengan jelas dalam bahasa Arab. Selanjutnya, Syahrûr menganggap *mu'jam Maqâyis al-Lughâh* karya al-Farisi sebagai pilihan paling tepat untuk dijadikan rujukan, karena al-Farisi menolak adanya kata-kata sinonim di dalam bahasa.¹⁴

Ketiga, dengan asumsi bahwa Islam itu senantiasa relevan pada setiap waktu dan tempat (*shâlih li kulli zamân wa makân*), maka dalam generasi penerus harus memperlakukan kitab suci sebagai totalitas wahyu yang baru saja diturunkan dan dengan asumsi bahwa seolah-olah Nabi Muhammad baru saja wafat. Sikap seperti ini akan mengarahkan pemahaman umat Islam terhadap al-Kitâb selalu kontekstual relevan dalam segala situasi dan kondisi apapun. Sejalan dengan sikap ini, umat Islam harus melakukan desakralisasi terhadap semua produk tafsir yang telah dihasilkan oleh ulama terdahulu, karena pada hakikatnya yang sakral hanyalah teks kitab suci itu sendiri.¹⁵

Keempat, Allah tidak punya kepentingan untuk mendapatkan petunjuk dan mengenal diri-Nya sendiri, maka itu Al-Kitâb adalah wahyu Allah yang hanya diperuntukan kepada umat manusia, yang sudah pasti bisa dipahami oleh manusia sesuai kemampuan akalanya. Selama al-Kitâb menggunakan bahasa sebagai media pengungkap, maka tidak terdapat satu ayat pun yang tidak bisa dipahami oleh manusia. Karena antara bahasa dan pikiran tidak terjadi keterputusan.¹⁶

Kelima, dalam beberapa ayat, Allah mengagungkan peran akal manusia, sehingga bisa dipastikan tidak ada pertentangan antara wahyu dan akal, juga tidak ada pertentangan antara wahyu dan realitas.¹⁷

Keenam, penghormatan terhadap akal manusia harus lebih diutamakan dari pada penghormatan terhadap perasaannya. Dengan kata lain, ijtihad-ijtihad Syahrûr lebih berorientasi pada ketajaman nalar ketimbang sensitivitas perasaan orang.¹⁸

Dari paparan di atas bisa dimengerti bahwa latar pendidikan dalam bidang sains yang dimiliki Syahrûr ternyata memiliki pengaruh kuat, yang membuatnya senantiasa mengedepankan sifat-sifat empiris, rasional, dan ilmiah. Secara sederhana bisa dijelaskan bahwa metode yang digunakan

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, hal. 45

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

Syahrûr adalah analisis kebahasaan (*linguistic analysis*) yang mencakup kata dalam sebuah teks dan struktur bahasa, yang disebutnya metode historis ilmiah studi bahasa (*al-manhâj al-târikhy al-ilmy fi al-dirâsah al-lughâwiyyah*). Bahwa makna kata dicari dengan menganalisis kaitan atau relasi suatu kata dengan kata lain yang berdekatan atau berlawanan. Kata tidak mempunyai sinonim (*murâdif*). Setiap kata memiliki kekhususan makna, bahkan bisa memiliki lebih dari satu makna. Penentuan makna yang tepat sangat bergantung pada konteks logis kata tersebut dalam suatu kalimat (*shiyâgh al-kalâm*). Dengan kata lain, makna kata senantiasa dipengaruhi oleh hubungan secara linear dengan kata-kata yang ada di sekelilingnya.¹⁹

D. Deformulasi Islam dan Iman

Kitab-kitab *ushûl* dan *al-adabiyat al-Islâmiyyah* (kitab-kitab tentang pendidikan keislaman) telah merumuskan konsep baku Islam dan Iman dalam bentuk rukun Islam dan rukun Iman. Batasan rukun Islam, yaitu syahadat berupa kesaksian akan eksistensi Allah dan Muhammad sebagai rasul-Nya, mendirikan sholat, berpuasa di bulan Ramadhan, membayar zakat, dan menunaikan haji. Adapun rukun Iman melingkupi iman kepada Allah, kepada para malaikat-Nya, kepada para rasul dan kitab-kitab, kepada hari kiamat, dan kepada ketentuan baik dan buruk (*qadha dan qadar*).

Pemahaman tentang konsep Islam dan Iman sebagaimana disebut di atas menurut Syahrûr sangat tidak sejalan dengan paparan yang dikemukakan oleh *Tanzil Hakîm*. Anggapan bahwa sholat, puasa Ramadhan, dan haji sebagai hal yang final dalam rukun Islam, apabila dikembalikan pada *Tanzil Hakîm*, sebenarnya semua ritual itu dibebankan kepada orang mukmin, bukan orang Muslim.²⁰ Rumusan konvensional rukun Islam tersebut, bagi Syahrûr juga menimbulkan pertanyaan besar: mengapa tema tentang jihad, perang, qishas, syura, memenuhi janji, dan sejumlah perintah taklif lainnya diasingkan dari rukun Islam. Padahal semuanya memiliki nilai hukum yang sama seperti sholat, zakat, puasa, dan haji?²¹

¹⁹*Ibid.*, hal. 196

²⁰Untuk memperkuat pendapatnya ini, Syahrûr mengutip beberapa firman Allah: "...sesungguhnya Sholat itu kewajiban (kitab) yang ditentukan waktunya atas orang-orang yang mukmin" (Q.S. an Nisa: 103); "Dan dirikanlah Sholat, tunaikan Zakat. Dan kebaikan apapun yang kalian usahakan untuk diri kalian, tentu kalian akan mendapat pahalanya di sisi Allah. Sungguh Allah Maha Melihat apa-apa yang kalian kerjakan" (Q.S. al Baqarah: 110); "Dan dirikanlah Sholat, tunaikanlah Zakat, dan taatlah kepada Rasul supaya kalian diberi rahmat" (Q.S. an Nur: 56); "Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kalian berpuasa" (Q.S. al Baqarah: 183). Lihat Syahrûr, 2002, *op.cit.*, hal. 8-9

²¹Signifikansi tema-tema ini bisa dilihat pada banyak ayat al-Qur'an. Misalnya tema tentang jihad dan perang pada Q.S. al-Anfâl: 74; Q.S. al-Hujurât: 15; dan Q.S. al-Baqarah: 216. Tema tentang qishâs pada Q.S. al-Baqarah: 178. Tema tentang syura pada Q.S. asy-Syûra: 38. Tema tentang pemenuhan janji pada Q.S. al-Maidah: 1; Q.S. al-Isrâ': 34 dan 35. Tema tentang etika bertamu pada Q.S. an-Nûr: 27 dan lain sebagainya.

Dengan menganggap rukun Islam hanya mencakup persoalan ritual, kita seolah telah melakukan kesalahan fatal terhadap apa yang disampaikan *Tanzil Hakîm*. Agama, menurut pandangan Allah, adalah Islam. Agama lainnya tidak diterimanya, tetapi agama Islam dalam pandangan Allah adalah agama *fitriah insâniyyah* (sejalan dengan naluri manusia), yang telah difitrahkan Allah pada makhluk-Nya.²²

Atas asumsi ini, Syaḥrûr kemudian mempertanyakan sisi naluriah dari apa yang selama ini disepakati sebagai rukun Islam. Apakah ritual-ritual seperti sholat, puasa, haji, dan zakat yang diyakini sebagai bagian dari rukun Islam itu bersifat fitri?, yang selaras dengan dorongan jiwa, rohani, dan akal pikiran? Zakat sebagai contoh, ternyata merupakan sesuatu yang sangat berlawanan dengan fitrah manusia. Zakat adalah mengeluarkan harta kekayaan dan menginfakkannya, padahal Allah telah menciptakan rasa cinta terhadapnya, sebagai bagian dari watak manusia yang mencintai keabadian. Begitu juga ritual puasa, bertentangan dengan fitrah dan tabiat kita mencintai keabadian. Dengan berpuasa berarti manusia harus menahan makan, minum, dan gairah yang diciptakan Allah pada makhluknya untuk memelihara keragaman dan menjaga keadilan.

Islam sebagai bagian dari fitrah tidak ada yang dapat menganugerahkan selain Allah. Islam berdasarkan paparan *Tanzil Hakîm* bermula dari Nûh dan berakhir dengan kerasulan Muḥammad, tunduk pada perkembangan dan adat kebiasaan yang diproduksi manusia. Fitrah tidak membutuhkan risalah langit atau pengajaran. Namun Iman, dalam artian ritual, perilaku, dan perbuatan, membutuhkan petunjuk dan pengajaran, terutama dari Allah yang telah mengutus rasul-rasul untuk memberi petunjuk dan cahaya kebenaran, mengajarkan manusia ritual-ritual yang mendekatkan *ibâd* (hamba yang memiliki kebebasan memilih) dengan Tuhannya. Dengan kata lain bahwa Iman adalah pembebanan (*taklîf*).

E. Reformulasi Islam dan Iman

Kalau memang dianggap konsep konvensional rukun Islam tidak sejalan dengan fitrah, lalu bagaimana rukun Islam versi *Tanzil Hakîm*? Menurut Syaḥrûr, *Tanzil Hakîm* telah merumuskan pijakan dasar dalam menyusun Rukun Islam yang sebenarnya, yaitu: *“Sesungguhnya orang-orang yang beriman, Yahudi, Nasrani, dan Sabi’in, yang beriman kepada Allah, hari akhir, dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran bagi mereka, dan tidak pula bersedih hati”* (Q.S. al-

²²Lihat Firman Allah: *“Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah), tetapkanlah atas fitrah Allah yang menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan dalam fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui”* (Q.S. al-Rûm: 30).

Baqarah: 62); “Siapakah yang lebih baik perkataannya daripada orang yang menyeru kepada Allah, mengerjakan amal saleh dan berkata: sesungguhnya aku termasuk golongan orang muslim” (Q.S. Fusshilat: 33); “Ya Tuhan, jadikanlah kami berdua, yang Muslim kepada engkau dan jadikanlah anak cucu kami umat yang tunduk (muslimah) kepada engkau...”(Q.S. al-Baqarah: 128) “Dan siapakah yang lebih baik agamanya daripada orang yang menyerahkan dirinya (aslama) kepada Allah sedang dia pun mengerjakan kebaikan...” (Q.S. an-Nisâ: 125).²³

Dari ayat-ayat di atas, dan masih banyak yang lainnya, maka Islam bisa dipahami sebagai: *Pertama*, penerimaan atas eksistensi Allah. *Kedua*, penerimaan atas Hari Akhir. Apabila penerimaan itu dipadu dengan formula ketiga, yaitu amal saleh, pelakunya sah disebut Muslim, baik ia berasal dari pengikut Muḥammad (*alladzîna âmanu*), Mûsâ (*alladzîna hadu*), atau dari para penolong ‘Isa (*Nashârâ*) atau dari *millah* lain selain tiga *millah* ini seperti *Majûsî*, *Syîfiyyah*, dan Budha (*Shâbi’in*).

Mendudukan kembali sesuatu sesuai namanya, menjelaskan membuat kita memahami dengan jelas bahwa Islam dimulai dari Nûh, dan berakhir pada Muḥammad melalui Ibrâhîm, Ya’qûb, ‘Isa dan Mûsâ. Bahwa Islam adalah satu-satunya agama langit yang dikenal manusia dan dibawa oleh para Rasul melalui risalah-risalah mereka yang berbeda. Muslim pada masa Nûh adalah mereka yang percaya pada Allah, hari akhir, dan beramal saleh. Mereka yang beriman setelah masa itu dengan mengikuti *millah* Ibrâhîm adalah *hanîf*. Orang yang percaya pada Mûsâ menjadi orang Yahudi, yang percaya pada Islam menjadi Nasrani, dan yang percaya pada Muḥammad menjadi mukmin.²⁴

Ketiga rukun Islam versi *Tanzîl Hakîm* tersebut (Iman kepada Allah, Iman kepada Hari Akhir, dan Amal Saleh), memiliki dua sisi: teoritis, pada keimanan terhadap Allah dan Hari Akhir, dan sisi logis praktis, pada amal saleh dan ihsan. Karena itu Iman teoritis tanpa tindakan nyata sebagai ekspresi dan manifestasinya, tidak bermakna apa-apa. Pada titik inilah, kita dapat mencerna sabda Nabi Muhammad: “*Makhluk (manusia) merupakan keluarga Allah, sebaik-baik mereka bagi Allah adalah yang paling bermanfaat bagi keluarganya.*”²⁵

Lebih lanjut bagi Syahrûr, rukun Iman tidak memuat penerimaan atas eksistensi Allah, hari akhir, dan beramal saleh. Semua ini termasuk rukun Islam, yang harus dipenuhi oleh manusia yang hendak melangkah dari wilayah Islam ke wilayah Iman. Oleh karenanya, dalam *Tanzîl Hakîm*,

²³Lihat Syahrûr, 2002, Islam dan Iman, *op.cit.*, hal. 12-13.

²⁴Lihat *ibid.*, hal. Xxxvi.

²⁵*Ibid.*, hal. 14

diarahkan untuk semua orang yang beriman kepada Allah, hari akhir, dan beramal saleh untuk:

1. Iman kepada Muhammad dan yang diturunkan padanya, yaitu “*Dan orang-orang yang beriman (kepada Allah) dan mengerjakan amal saleh serta beriman pula pada apa yang diturunkan kepada Muhammad... (Q.S. Muhammad: 2).*”
2. Mendirikan Sholat, yaitu “*...sesungguhnya sholat itu kewajiban yang ditentukan waktunya atas orang-orang beriman*” (Q.S. an-Nisâ: 103).
3. Menunaikan Zakat, yaitu “*Sungguh beruntunglah orang-orang mukmin..., dan orang-orang yang menunaikan zakat*” (Q.S. al-Mu’minûn: 1; 4).
4. Puasa pada bulan Ramadhan, yaitu “*Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kalian berpuasa*” (Q.S. al-Baqarah: 183).
5. Berhaji ke Baitullah, yaitu “*...mengerjakan Haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu bagi orang yang sanggup mengadakan perjalanan...*” (Q.S. Ali ‘Imrân: 97).
6. Bermusyawarah (syura’), yaitu “*dan bagi orang-orang yang menerima seruan Tuhannya dan mendirikan sholat, sedang urusan mereka diputuskan dengan musyawarah...*” (Q.S. al-Syûra’: 38).
7. Jihad dalam memperjuangkan kemerdekaan dan menghilangkan kezaliman dan tidak memaksakan agama, yaitu “*diwajibkan atas kalian berperang, padahal perang itu adalah sesuatu yang kalian benci...*” (Q.S. al-Baqarah: 216).²⁶

Dengan paparan di atas, Syahrûr berkesimpulan bahwa Islam lebih umum dan dahulu dari Iman. Islam adalah agama seluruh manusia di muka bumi, karenanya disebut “agama Islam” (*dîn al-Islâm*) bukan Agama Iman (*dîn al-Iman*). Iman hanya dikhususkan bagi pengikut Muhammad, karenanya *Tanzîl* menyebut mereka *mu’minun*, Umar Ibn al-Khattab disebut *Amîr al-Mu’minîn* bukan *Amîr al-Muslimîn*, isteri-isteri Nabi disebut *Ummahât al-Mu’minîn* bukan *Ummahât al-Muslimîn*. Dengan demikian, rukun Islam adalah beriman kepada Allah, hari akhir, dan beramal saleh (akhlak dan muamalah), sedangkan rukun Iman adalah mengakui kebenaran rasul-rasul, risalah-risalahnya, ritual-ritual, syura, dan jihad.

F. Menakar Formulasi Islam dan Iman Syahrûr

Syahrûr dalam merumuskan gagasannya tentang Islam dan Iman tersebut di atas, berangkat dari pemahaman dan pikiran dia tentang *al-Tanzîl* dan *turâts*. *Tanzîl* adalah sesuatu yang normatif dan merupakan teks ilahiyah, sedangkan *turâts* adalah semua interpretasi atas teks ilahiyah tersebut. Sebagai sebuah interpretasi berarti kebenarannya tidaklah absolut

²⁶*Ibid.*, hal. 29-30.

sebagaimana yang dimiliki *al-Tanzîl* itu sendiri. Semangat kembali kepada Islam harus dirujuk pada kembali kepada *al-Tanzîl*, bukan kepada *turâts*, yang boleh jadi nilai 'kebenarannya' terbatas. *Al-Tanzîl*, oleh karenanya akan menjadi 'hakim' dalam menilai kebenaran yang ada pada sebuah *turâts*.²⁷

Dengan formulasi baru rukun Islam dan rukun Iman sebagaimana dalam *Tanzîl Hakîm*, lalu apa signifikansinya bagi kehidupan umat? Nampaknya kesadaran yang hendak dibangun Syaḥrûr, yaitu agar Islam sebagai sebuah agama, tetap aktual dan kontekstual dengan kondisi riil yang ada. Setidaknya ada dua sisi yang bisa dibidik dari formulasi baru Islam dan Iman Syaḥrûr. Pertama, pada aspek akidah dan kedua, pada sisi etos kerja umat.

Pertama, formulasi Islam dan Iman Syaḥrûr memungkinkan lahirnya pemahaman akidah yang inklusif. Kebenaran 'agama' tidak lagi menjadi hak istimewa umat Islam (umat Muḥammad) saja, tapi juga umat-umat lain. Islam dipandang sebagai satu kesatuan sejarah kenabian dari Nûh hingga Muḥammad. Klaim kebenaran yang seringkali menambah bobot 'pertikaian antara agama' dengan demikian, tidak sejalan dengan visi *Tanzîl Hakîm* yang memberikan ruang kebenaran bagi beragam agama, senyampang itu memenuhi tiga batasan 'Islam' yang ada dalam *Tanzîl Hakîm*.

Dengan asumsi bahwa Islam itu sejatinya hanya memuat tiga aspek saja, yaitu keyakinan akan eksistensi Allah dan hari kiamat, serta beramal saleh, maka umat Islam dan tentu saja umat-umat yang lain, tidak boleh melakukan klaim kebenaran bahwa hanya agama mereka saja yang yang diridhai Allah, sedang agama yang lain merupakan sesat dan menyesatkan. Selama suatu agama mempunyai keyakinan atas yang tiga macam tadi, maka ia bisa digolongkan pada kelompok Islam yang disebut Allah sebagai satu-satunya agama yang diridhai-Nya.

Klaim kebenaran atas suatu agama telah dilakukan oleh kelompok Yahudi dan Nasrani, dan ini mendapat kritikan yang sangat keras dari Allah. Oleh karenanya, umat Islam, seandainya melakukan hal yang sama, tentu saja akan bertentangan dengan apa yang dikehendaki oleh pemilik *Tanzîl Hakîm*.²⁸

²⁷Sekarang ini menurut Syaḥrûr, kebanyakan kaum muslim masih mendasarkan diri pada tafsir tradisional. Mereka mengadopsi dan menerima 'karya-karya itu karena mereka terpengaruh institusi religius resmi. Institusi ini, kenyataannya, tidak kompeten dalam melakukan pemahaman kontemporer terhadap al-Qur'an. Bahkan, Syaḥrûr pun bersikap kritis terhadap pembacaan Nabi Muḥammad. Menurutnyanya beliau telah menginterpretasikan al-Qur'an dan al-Kitâb untuk orang-orang Arab pada abad ketujuh Masehi. Kita harus melakukan interpretasi itu sekarang. Bukan untuk meniru apa yang beliau katakan secara verbal. Bukan untuk meniru apa yang beliau interpretasikan untuk dirinya sendiri dan dunia Arab pada saat itu. Lihat wawancara dengan Mohammad Shahrour, "Kita Tidak Memerlukan Hadis" dalam majalah Ummat, No. 4 Thn IV, 3 Agustus 1998/9 Rabiul Akhir 1419 H

²⁸Lihat Firman Allah: "*Dan mereka (Yahudi dan Nasrani) berkata: "Sekali-kali tidak akan masuk surga kecuali orang-orang Yahudi atau Nasrani. Demikian itu angan-angan mereka". Katakanlah: "Tunjukkanlah bukti kebenaranmu jika kamu adalah orang-orang yang benar". (Tidak demikian) bahkan barang siapa yang menyerahkan diri (aslama) kepada Allah, sedang ia berbuat kebajikan,*

Pemikiran Syahrûr tentang Islam yang berangkat dari *Tanzîl Hakîm* ini, setidaknya bisa menjadi jembatan yang mengarah pada kesepahaman akan adanya pluralitas agama, dan pengakuan yang tulus terhadap hal itu. Dengan rujukan pada *Tanzîl Hakîm*, problema-problema yang seringkali hadir menyertai dialog antara agama, setidaknya bisa tereliminir, dan Islam sebagai agama terakhir, yang dibawa oleh Muhammad kiranya bisa menjadi pelopor dalam hal ini.²⁹

Kedua, pada sisi etos kerja. Kondisi riil umat Islam saat ini berada pada tahap yang cukup memprihatinkan. Mayoritas negara-negara muslim berada pada kondisi terkebelakang dan tertinggal pada hampir semua aspek kehidupan.³⁰ Alih-alih, berupaya untuk maju, seringkali yang mereka lakukan adalah 'memuja' masa lalu, dan tenggelam dalam *turâts* yang mereka dapatkan dari pendahulu mereka. Syahrûr dengan formulasi Islam dan Imannya, berupaya mengajak umat Islam kembali kepada *Tanzîl Hakîm*. Pada formula Islam dan Iman yang lama, ada aspek-aspek paling penting yang diabaikan umat, yaitu pada hal amal saleh dan ihsan. Dengan menganggap amal saleh bukan sebagai satu bagian dari batas minimal pengakuan seorang hamba pada Tuhan, maka secara tidak langsung bisa memunculkan bahwa kerja terhadap suatu kebaikan bukan hal yang begitu dipentingkan dalam Islam.

Pemahaman semacam ini, secara kasat bisa dilihat pada banyak kecenderungan umat Islam. Mereka lebih suka berdzikir di masjid-masjid atau melakukan ibadah ritual yang 'diklaim' sebagai rukun Islam, sementara pada saat yang bersamaan cenderung abai terhadap aspek kemanusiaan. Kerja publik dianggap bukan sesuatu yang 'lebih mulia' dibandingkan ibadah

maka baginya pahala di sisi Tuhannya dan tidak ada kekhawatiran pada (diri) mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati" (Q.S. al Baqarah: 111, 112)

²⁹Syahrûr cukup optimis dalam memandang risalah Muhammad sebagai utusan Tuhan yang terakhir. Muhammad saw adalah penutup para nabi dan rasul, dan islam merupakan agama fitrah (*al thabi'ah, natural*) yang sejalan dengan hukum-hukum alam yang selalu bergerak dinamis, dan hal ini merupakan konsekuensi logis dari kenyataan bahwa Allah yang mewahyukan agama ini juga merupakan pencipta alam semesta. Oleh karena itu, risalah Muhammad (Islam) bersifat *rahmah lil'alamin* dan global (cocok untuk setiap penduduk bumi). Lihat Syahrûr, 1990, *op.cit.*, hal. 713-714

³⁰Menarik uraian Cak Nur tentang kondisi riil umat Islam saat ini. Menurunya dewasa ini dunia Islam praktis merupakan kawasan bumi yang paling terkebelakang di antara penganut agama-agama besar. Negeri-negeri Islam jauh tertinggal oleh Eropa Utara, Amerika Utara, Australia dan Selandia Baru yang Protestan; oleh Eropa selatan dan Amerika selatan yang Katolik Romawi; oleh Eropa Timur yang Katolik Ortodoks; oleh Israel yang Yahudi; oleh India yang Hindu; oleh Cina (*giant dragon*), Korea Selatan, Taiwan, Hongkong dan Singapura (*little dragon*) yang Budhist-Konfusianis; oleh Jepang yang Budhis Taois; dan oleh Thailand yang Budhist. Praktis tidak satu pun agama besar di muka bumi ini yang lebih rendah kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi (Iptek) nya daripada Islam. Dengan perkataan lain, di antara semua penganut agama besar di muka bumi ini, para pemeluk Islam adalah yang paling rendah dan lemah dalam hal sains dan teknologi. Lihat Nurcholish Madjid, 1997, *Kaki Langit Peradaban Islam*, Jakarta: Paramadina, hal. 21-22

ritual. Lebih parah lagi bagi sementara kelompok yang berpijak pada suatu nash, bahwa dua ini adalah penjara bagi orang-orang yang beriman, dan surga bagi kaum kuffar.

Meletakkan pijakan amal saleh sebagai suatu prinsip dasar Islam, memungkinkan peningkatan etos kerja umat dalam urusan mu'amalah. Umat Islam yang dewasa ini berada dalam kondisi yang sangat terpuruk, diharapkan bisa bangkit kembali dan menempati posisi sebagaimana diharapkan dalam *Tanzil Hakim*, yaitu sebagai Umat Terbaik (*khairu ummah*) dan sebagai Saksi atas Umat Manusia (*syuhadâ' 'ala al-nâs*) dalam hal kebenaran.

G. Penutup

Reformulasi Islam dan Iman oleh Syahrûr hendaknya dipandang sebagai sebuah satu model pembacaan dari *Tanzil Hakim*. Sebagaimana kecenderungan kebangkitan Islam dipandang sebagai era kembali kepada al-Qur'ân dan al-Sunnah. Maka pada titik inilah, pemikiran Syahrûr bisa ditelaah. Hasil interpretasi Syahrûr berupa formulasi baru terhadap Islam dan Iman, merupakan sebuah pemikiran alternatif dari sekian bentuk pemikiran Islam kontemporer. Sebagai sebuah pemikiran alternatif, apa yang dikemukakan Syahrûr pada prinsipnya sangat mungkin diapresiasi oleh ummat Islam. Terutama dengan melihat kondisi riil umat yang nampaknya membutuhkan pencerahan pada pemikiran keagamaan agar bisa semakin mantap dalam menghadapi perubahan zaman yang sangat cepat. Dengan demikian, maka agama bisa menjadi *part of solution* dari seabrek persoalan kemanusiaan yang butuh penyelesaian. Kemandegan dalam pemikiran agama, hanya akan menjadikan agama sebagai *part of problem*, yang ini, mudah-mudahan tidak akan terjadi, khususnya pada agama yang dibawa oleh Muhammad.

DAFTAR PUSTAKA

- Clark, Peter, 1996, "The Shahrur Phenomenon: a Liberal Islamic Voice from Syria", dalam *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 7, No. 3.
- Dale F. Eickelman, 1993, "Islamic Liberalism Strikes Back," dalam *Middle East Studies Association Bulletin* 27, 1 Desember.
- Kurzman, Charles, (ed), 1989, *Liberal Islam, A Sourcebook*, New York-Oxford: Oxford University Press.

- Mashadin, 2001, "Rekonsepsi Muhkam dan Mutasyabbih: Telaah Kritis Pemikiran Muhammad Syahrur," Skripsi, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Madjid, Nurcholish, 1997, *Kaki Langit Peradaban Islam*, Jakarta: Paramadina.
- Rohah, Siti, 2001, "Pemikiran Muhammad Syahrur tentang Ayat-ayat Jender dalam al Qur'an," Skripsi, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Shah, M. Aunul Abied *et al* (ed), 2001, *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Bandung: Mizan.
- Sjadzili, Ahmad Fawaid, "M. Shahrur: Figur Fenomenal dari Syria," dalam www.islib.com
- Syahrûr, Muhammad, 1990, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, Damaskus: al- Ahaly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî'.
- , 1998, "Kita Tidak Memerlukan Hadis," dalam majalah *Ummat*, No. 4 Thn IV, 3 Agustus /9 Rabiul Akhir 1419 H.
- , 2002, *Islam dan Iman Aturan-Aturan Pokok*, penerjemah M. Zaid Su'di, Yogyakarta: Penerbit Jendela.
- , "Ketuhanan dan Pluralisme pada Masyarakat Muslim", lihat www.media.isnet.org. Untuk Edisi Inggris "The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies" dalam www.19.org.
- Syamsuddin, Sahirun, 2000, "Konsep Wahyu Al Qur'an Dalam Perspektif M. Syahrur," dalam jurnal *Studi Ilmu-ilmu al Qur'an dan Hadis* Vol. 1, No. 1 Juli.
- , 1998, "Book Review al-Kitab wa al-Qur'ân: Qira'ah Mu'asirah", dalam jurnal *Al Jami'ah*, No. 62/XII/.