

BAB III

BIOGRAFI NASR HAMID ABU ZAID DAN SAHIRON SYAMSUDDIN

A. BIOGRAFI NASR HAMID ABU ZAID

1. Perjalanan Itelektual dan Karya-Karyanya.

Nasr Hamid Abu Zaid lahir di desa Thanta, ibu kota Provinsi *Al Gharibiyah*, Mesir pada 1 Juli 1943. Orang tuanya memberinya nama Nasr dengan harapan agar ia selalu membawa kemenangan atas lawan-lawannya, mengingat kelahirannya bertepatan dengan Perang Dunia II.⁷⁷ Ayahnya adalah seorang aktivis *Al-Ikhwan Al-Muslimin*⁷⁸ dan pernah di penjara menyusul dieksekusinya Sayyid Quthb. Beliau meninggal saat Nasr Hamid berusia empat belas tahun.⁷⁹

Nasr Hamid besar dalam masyarakat Mesir modern. Sebagaimana kebiasaan masyarakat Mesir, sejak sekitar usia 4 tahun dia belajar Qur'an di kuttab di desanya Qahafah, dan pada usia 8 tahun dia telah menghafal keseluruhan Alquran, karena itulah kawan-kawannya memanggilnya "*Syaikh Nasr*". Ia dilahirkan di lingkungan keluarga yang taat beragama karena itu sejak kecil sudah akrab dengan pengajaran agama yang akhirnya ia mampu menjelaskan Al Quran sejak umur delapan tahun. Sejak kecil ia ditempa pendidikan keagamaan dari internalisasi pengajaran di lingkungan keluarga sendiri.⁸⁰

Ia dilahirkan di lingkungan keluarga yang taat beragama karena itu sejak kecil sudah akrab dengan pengajaran agama yang akhirnya ia tidak

⁷⁷ Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan (Pengantar Penerjemah), dalam Nasr Hamid Abu Zayd, *Al-Ittijah al-'Aqly fi al-Tafsir; Dirasah fi Qadliyyat al-Majaz fi al-Qur'an 'inda Mu'tazilah*, terj. Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan, *Menalar Firman Tuhan; Wacana Majaz dalam al-Qur'an menurut Mu'tazilah*, Mizan(Bandung, 2003),

⁷⁸ Organisasi terbesar di Dunia yang bergerak dalam bidang dakwah Islam dengan menganut aliran Sunni di Mesir dan Dunia Arab. Organisasi ini didirikan oleh Hasan Al-Banna pada tahun 1928.

⁷⁹ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd* (Bandung: Teraju, 2003). 15

⁸⁰ Hasan and Robikah, "Model Pembacaan Kontekstual Nasr Hamid Abu Zayd Terhadap Teks Suci Keagamaan (Al-Qur'an)."

hanya mampu menghafal pada usia dini, namun juga mampu menjelaskan Al-Quran sejak umur delapan tahun.

Nashr Hamid memulai pendidikan formal pada tahun 1951 di Thantha, kemudian ayahnya menghendaki agar Nasr Hamid meneruskan ke sekolah menengah kejuruan teknologi, dengan harapan agar dapat lebih mudah mendapatkan pekerjaan. Akhirnya ia lulus dari sekolah pilihan ayahnya pada tahun 1960.⁸¹ Sebelum menyelesaikan pendidikan dasar dan menengahnya Nasr Hamid sempat belajar sambil lalu menghafal Alquran di *khuttab* (semacam pesantren di Indonesia) sejak usia empat tahun dan berhasil menyelesaikan hafalannya empat tahun kemudian.⁸²

Pada tahun 1968 Nasr Hamid kuliah di Jurusan bahasa dan sastra Arab pada Fakultas Sastra di Universitas Kairo. Berawal dari sanalah Nasr Hamid menunjukkan bakatnya dalam ilmu bahasa dan sastra yang kemudian mampu menghasilkan sebuah pembacaan baru dengan pendekatan linguistik dalam studi Alquran. Karena minat yang tinggi pada sastra, sembari bekerja, dengan semangat yang tinggi ia sambil lalu mengikuti perkuliahan di kampus pilihannya. Berkat kerja keras dan semangatnya dalam mencari ilmu pengetahuan, akhirnya pada tahun 1972 Nasr Hamid dikukuhkan gelar kesarjanaanya, kemudian diangkat menjadi asisten dosen di Universitas Kairo.⁸³

Pada tahun 1952, ketika Mesir dilanda krisis kepemimpinan kemudian lahirah “Revolusi Juli” yakni pada 26 Juli 1952, sekaligus menjadi sejarah peralihan status Negara dari kerajaan menjadi republik, dari tangan Raja Faruq ke tangan Jamal ‘abd Nashr.⁸⁴ 8Kemudian pada tahun 1954, ketika *Al-Ikhwan Al-Muslimin* menjadi sebuah gerakan yang kuat dan memiliki cabang hampir di setiap desa, Nashr Hamid ikut

⁸¹ Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan, op. Cit., 10.

⁸² Nur Mahmudah, “Sunnah Dalam Nalar Islam Kontemporer Nasr Hamid Abu Zayd,” *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 6, no. 2 (2012): 286.

⁸³ Ibid. 286

⁸⁴ Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan, op. Cit., 10

bergabung dengan gerakan ini, saat itu usianya baru sebelas tahun. Dalam usia yang masih belia, sebenarnya ia belum diperkenankan mengikuti gerakan semacam itu. Tetapi ia merajuk kepada ketua cabang di desanya untuk memasukkannya menjadi anggota organisasi gerakan yang dipimpin oleh Sayyid Quthb, dan akhirnya diperkenankan untuk menyenangkan hatinya. Karena namanya tertera di dalam daftar anggota itulah maka Abu Zaid pun pernah dijebloskan ke dalam penjara selama satu hari dan dilepaskan lagi karena masih di bawah umur. Mulai saat itu, Nashr Hamid menjadi tertarik pada pemikiran Sayyid Quthb setelah membaca buku karyanya yang berjudul *al-Islam wa al-'Adalah al-Ijtima'iyah* (Islam dan Keadilan Sosial), khususnya penekanannya pada keadilan manusiawi dalam menafsirkan Islam⁸⁵

Pada tahun 1975-1977 mendapat bantuan dana beasiswa dari *Ford Foundation Fellowship* untuk studi di Universitas Amerika Kairo. Selanjutnya dia juga mendapatkan beasiswa pada tahun 1978 sampai 1979 untuk belajar di *Center For Middle East Studies*. Karirnya memuncak ketika dia diangkat menjadi Profesor tamu di Osaka University of Foreign Studies Jepang pada tahun pada tahun 1985 sampai 1989 dan di Universitas Liden Netherlands pada tahun 1995 sampai 1998.

Kajian Alquran dengan pendekatan sastra mulai dilakukan Nasr Hamid dengan mengkaji teori *metafor (majaz)* menurut Mu'tazilah. Melanjutkan kajian sastrawi terhadap Alquran, Abu Zaid menyelesaikan doktoralnya dengan mengkaji teori *takwil* dalam interpretasi sufistik Ibn 'Arabi. Setahun berikutnya Nasr Hamid dipromosikan sebagai asisten profesor dan selanjutnya pada tahun 1985-1989 sempat mengajar di *Osaka University of Foreign Studies* di Jepang.⁸⁶

Pada bulan Mei 1992, Nasr Hamid mengajukan promosi profesor penuh. Pengajuan promosi inilah yang menjadi akar persoalan yang

⁸⁵ Ibid, 30

⁸⁶ Ibid, 287

menimpa Nasr Hamid, karena sejumlah tulisannya dianggap mencederai pandangan ortodoksi Islam sehingga panitia penguji menolak pengajuan promosinya. Tidak hanya itu, salah seorang penguji Nasr Hamid, ‘Abd al-Sabur Shahin, menyatakan Nasr Hamid murtad dalam mimbar masjid ‘Amr ibn ‘As pada Jum’at, 22 April 1993, yang kemudian diikuti oleh masjid yang lain di Mesir. Sekelompok pengacaramuslim yang keberatan dengan pandangan Nasr Hamid juga memperkarakan Nasr Hamid. Hasil putusan pengadilan menyatakan bahwa Nasr Hamid murtad sehingga perkawinannya dibatalkan dan harus diceraikan dari istrinya, Ibtihal Yunis.⁸⁷

Meskipun pada akhirnya Nasr Hamid memperoleh keprofesoran penuh dari Universitas Kairo pada tahun 1995 setelah menyerahkan sembilan tulisan lain pada panitia promosi, tetapi ia harus bersabar dan dituntut untuk meninggalkan Mesir karena adanya ancaman pembunuhan. Dalam kasus ini, kelompok Islamisis moderat menempuh jalur pengadilan dalam mengabsahkan vonis murtad atas dirinya, sementara golongan Islamisis radikal seperti kelompok al-Jihad melalui pimpinan *Ayman al-Thawahiri* mengumumkan dan melegitimasi pembunuhan terhadap Nasr Hamid.⁸⁸ Pada 26 Juli 1995, Nasr Hamid bersama istrinya berkunjung ke Leiden, Belanda. Kehadirannya disana adalah sebagai professor tamu dalam bidang Studi Islam di universitas yang sama. Yang mulanya hanya berkunjung sebagai professor tamu, akhirnya pada 27 November 2000 Nasr Hamid mendapat penghargaan dari Universitas Leiden dan dikukuhkan sebagai Guru Besar disana.

Latar keilmuan Nasr Hamid adalah profesor dalam bidang retorika Arab (*Balaghah*), tetapi ia memperlakukan ilmu tersebut sebagai ilmu bantu bagi ilmu yang lain. Nasr Hamid telah melahirkan beberapa tulisan yang mengelaborasi arkeologi bangunan pemikiran keislaman masa kini

⁸⁷ Ibid, 287

⁸⁸ Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*. 28-29

dengan menggunakan kritik wacana. Sebagai penulis yang produktif publikasinya tersebar dalam bentuk buku, artikel maupun entri yang ditulis baik saat ia di Mesir, Jepang maupun Belanda. Beberapa karya Nasr Hamid antara lain:

- *Al-Ittijah al-'Aqli fi al-Tafsir Dirasah fi Qadiyyat al-Majaz fi Alquran 'inda Mu'tazilah* (1977).
- *Falsafat al-Ta'wil Dirasat fi Ta'wil Alquran 'inda Muhyidin Ibn 'Arabi* (1983).
- *Mafhum al-Nass* (1990).
- *Naqd al-Khitab al-Dini* (1992)
- *Al-Imam al-Shafi'I wa Ta'sis al-Idiyulujiyyat al-Wasatiyah* (1992).
- *Ishkaliyyat al-Qira'ah wa 'Aliyyat al-Ta'wil* (1992).
- *Al-Tafkir fi Zaman al-Takfir* (1995).
- *Al-Nas, al-Sultah, al-Haqiqah* (1995).
- *Dawair al-Khawf: Qira'ah fi Khitab al-Mar'ah* (1999), dan
- *Rethinking the Qur'an: towards a Humanistic Hermenutics* (2004).

Empat tahun sebelum kewafatannya, Nasr Hamid menjabat sebagai kepala studi pada institusi *Ibn Rushd* untuk Humaniora dan Islam (*Ibn Rushd Chair of Humanism and Islam*) di Universitas Utrecht-Belanda sejak 27 Mei 2004-2010. Nasr Hamid wafat pada Senin, 5 Juli 2010 di R.S. *Al-Syaikh Zayed* di Wilayah Sadis Oktober (6 Oktober) di Kairo pukul 09.00 dalam usia 66 tahun. Sebelum meninggal, Nasr Hamid sudah terbaring sakit selama satu bulan setelah perjalanannya ke Indonesia. Nasr Hamid di vonis terinfeksi virus yang belum bisa diidentifikasi oleh dokter, kemudian ia dimakamkan di tanah kelahirannya, Qahafah, di delta Nil.⁸⁹

⁸⁹ Baca anonim, *Nasr Hamed Abu Zeid Meninggal* dalam <https://republika.co.id/berita/leisure/info->

2. **Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid**

Nasr Hamid adalah seorang cendekia khusus dalam studi Alquran. Secara garis besar, Nasr Hamid memiliki dua tujuan besar dalam kajian studi al-Quran, yaitu, pertama; untuk mengkolaborasikan kembali studi Alquran dengan studi sastra dan studi kritis (*ad-Dirasat al-Adabiyah wa al Naqdiyyah*).⁹⁰ Menurutnya, studi Islam dan Alquran dasar pertama dan utamanya adalah “teks”. Studi Alquran sebagai bagian teks linguistik meniscayakan penggunaan studi linguistik dan sastra. Mengkaji Al Quran sebagai sebuah teks semacam ini, baginya adalah jawaban dari seruan Amin Al Khulli dalam *Manahij al-Tajdidnya*. Untuk melakukan hal ini Nasr Hamid menggunakan teori mutakhir dalam bidang kebahasaan, semiotik dan hermeneutik dalam kajian tentang Alquran.⁹¹ Tujuan yang kedua adalah untuk mendefinisikan pemahaman “objektif” tentang Islam (*al-mafhum al-mawdhu’i li al- islam*) yang terhindar dari kepentingan-kepentingan ideologis.⁹² Tujuan kedua ini didasarkan atas kesadaran Nasr Hamid akan kenyataan bahwa selalu saja ada kelompok-kelompok yang menggunakan Islam secara ideologis untuk mendukung tujuan-tujuan politik dan ekonomi mereka.⁹³

Secara lebih lanjut, Nasr Hamid menjelaskan bahwa, kata-kata literal (*mantuq*) teks Alquran bersifat *ilahiyah*, namun ia menjadi sebuah “konsep” (*mafhum*) yang dinamis dan bisa berubah ketika ia dilihat dari perspektif manusia, yang akhirnya ia menjadi sebuah teks manusiawi. Dari moment bahwa teks diwahyukan dan dibaca oleh Nabi, ia telah tertransformasi dari sebuah teks ketuhanan (*nass ilahi*) menjadi sebuah

sehat/124599/breakingnews/internasional/10/07/06/123336-nasr-hamed-abu-zeid-meninggal

⁹⁰ Khudori Saleh, *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela, 2003). 286

⁹¹ Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zayd; Kritik Teks Keagamaan* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003).

⁹² Sahiron Syamsudin Abdul Mustakim, *Studi Al Quran Kontemporer; Wacana Baru Metodologi Tafsir*. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002). 152-152

⁹³ Khudori Saleh, *Pemikiran Islam Kontemporer*. 363

konsep (*mafhum*) atau teks *manusiawi* (*nass insani*), oleh karenanya, ia akan secara langsung berubah dari wahyu menjadi interpretasi (*ta'wil*). Konstruksi pemahaman Nabi Muhammad terhadap teks menjadi representasi tahap awal dari interaksi teks dengan pemikiran manusia.

Manurut Nasr Hamid, realitas adalah dasar. Dari realitas, dibentuklah teks (Alquran) dan dari bahasa dan budayanya kemudian terbentuk konsepsi-konsepsinya (*mafahim*), dan ditengah-tengah pergerakannya dengan interaksi manusia terbaharuilah maknanya (*dalalah*).

Pandangan di atas mengantarkan Nasr Hamid sampai pada satu kesimpulan bahwa Alquran adalah “produk budaya” (*al-muntaj al-tsaqafi*), yakni bahwa teks muncul dalam sebuah struktur budaya arab abad ke-7 selama lebih dari 20 tahun, dan ”ditulis” berpijak pada aturan-aturan budaya tersebut, yang didalamnya bahasa merupakan sistem pemaknaannya yang sentral. Namun pada akhirnya, teks berubah menjadi “produser budaya” (*muntij al-tsaqafah*), yang menciptakan budaya baru sesuai dengan pandangan dunianya, sebagaimana tercermin dalam budaya Islam sepanjang sejarahnya.⁹⁴

Sebagai produk budaya, Alquran tidak lebih dari sebuah teks yang mana teks ini mempunyai hubungan dengan teks-teks lain yang mendahuluinya, yaitu: 1) teks keagamaan: seperti Taurat, Zabur, dan Injil, 2) teks kebudayaan: seperti puisi, dongeng/cerita, dan ramalan (perdukunan).⁹⁵ Bagian lain yang terkait dengan keberadaan Alquran sebagai “produk budaya” adalah bahwa teks Alquran bukan merupakan teks tunggal, melainkan teks plural yang terdiri dari berbagai teks : teks hukum, teks filsafat, teks sejarah, teks sastra, dll. Sebagaimana pluralitas lefel konteks tertentu bagi makna dari setiap bagian-bagiannya. Dalam “konteks kebudayaan” inilah Nasr Hamid mengatakan bahwa Alquran

⁹⁴ Hasan and Robikah, “Model Pembacaan Kontekstual Nasr Hamid Abu Zayd Terhadap Teks Suci Keagamaan (Al-Qur’an).” 17

⁹⁵ Khudori Saleh, *Pemikiran Islam Kontemporer*. 365

sebagai (teks linguistik, teks historis, teks manusiawi). Dan ketiganya terangkum dalam keberadaan Alquran sebagai teks sastra. Oleh karena itu, pendekatan sastra, tidak bisa meninggalkan aspek linguistik, historis dan kemanusiawian teks, yang kesemuanya itu berangkat dari konteks budaya Arab abad ke-7.⁹⁶

Apabila peradaban ini beroperasi di sekitar teks, sebagai salah satu sandi utamanya (peradaban), maka tidak diherankan lagi, interpretasi (ta'wil) sebagai bagian lain dari teks, merupakan salah satu mekanisme kebudayaan dan peradaban yang penting dalam memproduksi pengetahuan.⁹⁷ Oleh karena peradaban Arab memberikan prioritas sedemikian rupa terhadap teks Alquran dan menjadikan interpretasi sebagai metode maka dapat dipastikan bahwa peradaban ini memiliki suatu konsep, meskipun implisit, tentang hakikat teks dan metode-metode interpretasinya. Meski demikian dalam kenyataannya aspek interpretasi mendapatkan sedikit perhatian dalam beberapa kajian yang difokuskan kepada ilmu-ilmu agama semata dengan mengabaikan ilmu-ilmu lainnya, sementara konsep teks belum disentuh melalui kajian yang mampu mengeksplorasi konsep tersebut.⁹⁸

Amin al-Khulli memberikan kesimpulan tentang teks Alquran yang menyatakan bahwa Alquran merupakan “buku berbahasa Arab yang paling agung dan tinggalan sastra yang abadi” bahkan “buku seni berbahasa Arab yang paling suci”.⁹⁹ Alquran berubah dari sebuah *naṣ* (teks) menjadi *muṣḥaf* (buku) dari tanda menjadi sesuatu yang hampa makna. Menurut Nashr Hamid, *naṣ* (teks) berarti makna (*dalalah*) dan memerlukan pemahaman, penjelasan, dan interpretasi, sedangkan *muṣḥaf*

⁹⁶ Farid Hasan, “Model Pembacaan Kontekstual Nasr Hamid Abu Zayd Terhadap Teks Suci Keagamaan (Al-Qur ’ an) Pendahuluan Sketsa Biografi Intelektual Nasr Hamid Abu” XVI, no. April (2020): 11–24.

⁹⁷ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Alquran; Kritik Terhadap Ulum Alquran*, terj. Khoiron Nahdliyyin, Cet. IV (Yogyakarta: LKiS, 2005). 2

⁹⁸ Ibid. 2

⁹⁹ Ali Harb, *Kritik Nalar Al-Qur’an* (LKiS, 2003). 319

(buku) tidaklah demikian, karena ia telah bertransformasi menjadi “sesuatu” (*syai*), baik suatu karya estetik (*tastahdimu li al-zinah*) ataupun alat untuk mendapatkan berkah Tuhan (*li-Itimas al-barakah*).¹⁰⁰

Dasar pemikiran Nashr Hamid sebelum menyimpulkan status Alquran sebagai produk budaya ini adalah pembagian terhadap dua fase teks Alquran yang menggambarkan dialektika teks dengan realitas sosial-budayanya:

1. Fase ketika teks Alquran membentuk dan mengkonstruksikan diri secara struktural dalam sistem budaya yang melatarinya, dimana aspek kebahasaan merupakan salah satu bagiannya. Fase inilah yang kemudian disebut periode pembentukan (*marhalah al-tasyakkul*) yang menggambarkan teks Alquran sebagai “produk kebudayaan”.
2. Fase ketika teks al-Qur‘an membentuk dan mengkonstruksi ulang sistem kebudayaannya, yaitu dengan menciptakan sistem kebahasaan khusus yang berbeda dengan bahasa induknya dan kemudian memunculkan pengaruh dalam sistem kebudayaannya. Dalam fase ini Nashr Hamid menyebutnya sebagai periode pembentukan (*marhalah tasykil*). Teks yang semula merupakan produk kebudayaan, kini berubah menjadi produsen kebudayaan.¹⁰¹

B. BIOGRAFI SAHIRON SYAMSUDDIN

1. Perjalanan Itektual dan Karya-Karyanya.

Sahiron Syamsuddin lahir di kota Cirebon pada 11 Agustus 1968¹⁰², dalam sumber lain dikatakan bahwa tanggal lahir Sahiron adalah pada 5 Juni dengan tahun dan tempat lahir yang sama.¹⁰³ Sahiron

¹⁰⁰ Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*. 65

¹⁰¹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Maqhum an Nash: Dirasah Fi Ulum Al-Qur'an* (Beirut: al Markaz al-Saqafi, 1994). 24-25

¹⁰² Abdullah, “Metodologi Penafsiran Kontemporer : Telaah Pemikiran Sahiron Syamsuddin Tahun 1990-2013” (Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2013).12

¹⁰³ Kumparan.Com, "Sosok Plt Rektor UIN Sunan Kalijaga Yang Tak Kenal Lelah Untuk Belajar" diakses pada 24 Mei 2021.

merupakan seorang intelektual yang memiliki sifat optimis dalam menempuh pendidikannya dari tingkat dasar hingga perguruan tinggi. Sahiron memperoleh pendidikan tradisional dan modern di Indonesia, pendidikan tradisional ini diperoleh secara formal dan informal. Pendidikan informalnya ia dapat dari keluarganya, sedangkan pendidikan tradisional formalnya ia dapatkan di Pondok Pesantren *Raudatu al-talibin* Babakan Ciwaringin Cirebon (1981-1987), dimulai dari MTs Negeri Babakan Ciwaringin (1981-1984) sampai MAN Babakan Ciwaringin (1984-1987). Selain itu, Ayahnya juga memondokkan Sahiron di Pondok Pesantren Nurussalam yang diasuh oleh KH. Dalhar Munawwir untuk belajar kitab kuning dalam bidang fiqh, teologi dan tasawuf.¹⁰⁴

Kisah hidup Sahiron nyatanya tidak selalu berjalan mulus. Menurut penuturannya, menjelang kelulusan Madrasah Aliyah Negeri (MAN) di Pondok Pesantren Babakan Ciwaringin Cirebon, perekonomian keluarganya mengalami masalah, perusahaan yang dijalankan oleh ayahnya, Syamsuddin, mulai tersendat. Meski demikian, sang ayah selalu meminta padanya untuk tetap menempuh jenjang pendidikan yang lebih tinggi. Dengan tekad yang masih kuat, Sahiron mendaftarkan diri di salah satu perguruan tinggi di Bandung melalui jalur beasiswa. Ia pun diterima, dan sempat menjalankan perkuliahan beberapa waktu sebelum akhirnya berhenti yang disebabkan oleh keadaan di Bandung yang kerap kali membuatnya sakit. Kemudian Sahiron ke Yogyakarta dan mendaftarkan diri di IAIN yang Sekarang menjadi UIN Sunan Kalijaga (1987-1993).¹⁰⁵

Dalam perkuliahan S1-nya, Sahiron memilih jurusan Tafsir dan Hadist di Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga. Waktu itu, pemikiran atau filsafat barat sudah masuk ke kampusnya, sehingga keadaan tersebut memaksanya untuk benar-benar berusaha untuk mengembangkan intelektualnya, sehingga ia mulai berkeinginan untuk mengkombinasikan

¹⁰⁴ Abdullah, "Metodologi Penafsiran Kontemporer :Telaah Pemikiran Sahiron Syamsuddin Tahun 1990-2013". 13

¹⁰⁵ Kumparan.Com, "Sosok Plt Rektor UIN Sunan Kalijaga Yang Tak Kenal Lelah Untuk Belajar", diakses pada 24 Mei 2021.

antara ilmu tradisional yang diperoleh sewaktu di pesantren dengan keilmuan barat (modern). Selain hal itu, Sahiron juga memiliki keinginan kuat untuk mempelajari keilmuan Islam (Timur) dan keilmuan Barat yang lebih mendalam, hal tersebut terwujud ketika ia bisa melanjutkan studi Magister dan Doktoralnya di Canada dan Jerman.¹⁰⁶

Sebelum Sahiron melanjutkan pendidikan Magisternya di Canada, ia sempat mengikuti kursus bahasa Inggris di Indonesia selama dua tahun, *English Course* (TOEFL) in Jakarta (1994-1995) dan *English Course* (IELTS) in IALF Bali (1995-1996).¹⁰⁷ Pada tahun 1996-1998 Sahiron melanjutkan studinya di Institute of Islamic Studies, McGill University, Canada dalam bidang interpretasi. Sahiron berhasil meraih gelar Master dalam bidang interpretasi dengan judul tesis "*An Examination of Bint al-Shāṭi's Method of Interpreting the Qur'ān*" di bawah bimbingan Prof. Dr. Issa J. Boullata.¹⁰⁸ Tesis pertamanya tersebut telah diterbitkan oleh *Indonesian Academic Society XXI* dan Titian Ilahi Press pada tahun 1999 di Yogyakarta.¹⁰⁹

Pada tahun 2001-2006 Sahiron melanjutkan pendidikan doktoralnya di Universitas Otto-Friedrich Bamberg, Germany, Dalam kajian Islam, Orientalisme, Filsafat Barat dan Sastra Arab ia mengambil beberapa mata kuliah di Fakultas Sprach-Und Literaturwissen-Schaften. Sementara beberapa mata kuliah ilmu filsafat diterimanya di Fakultas Philosophie, Psychologie Und Pädagogik. Di Universitas kedua ini, Sahiron menulis disertasinya yang berjudul "*Die Koranhermeneutik Muhammas Šahrurs und ihre Beurteilung aus der Sicht muslimischer*

¹⁰⁶ Abdullah, "Metodologi Penafsiran Kontemporer: Telaah Pemikiran Sahiron Syamsuddin Tahun 1990-2013", 16

¹⁰⁷ Academia.Edu, "Curriculum Vitae Sahiron Syamsuddin" diakses pada 24 Mei 2021, <https://independent.academia.edu/SahironSyamsuddin/CurriculumVitae>.

¹⁰⁸ Abdullah, "Metodologi Penafsiran Kontemporer: Telaah Pemikiran Sahiron Syamsuddin Tahun 1990-2013", 16

¹⁰⁹ Academia.Edu, "Curriculum Vitae Sahiron Syamsuddin" diakses pada 24 Mei 2021.

Autoren: Eine kritische Untersuchung” yang diterbitkan oleh Würzburg, Ergon Verlag pada tahun 2009, salah satu penerbit buku di Jerman.¹¹⁰

Dalam menyelesaikan disertasinya, Sahiron dibimbing oleh Prof. Dr. Rotraud Wielandt. Menurut penuturannya, alasannya memilih judul tersebut dikarenakan Muhammad Shahrur adalah sosok yang fenomenal, pemikirannya dahsyat, mengundang pro dan kontra. Melalui pemikiran Shahrur ini, Sahiron banyak mendapatkan pengetahuan tentang hermeneutika dan filsafat modern. Dari sikap komitmen dan konsistensinya tersebut, Sahiron Syamsuddin mengangkat topik besar yang menjadi proyek besar dalam pengembangan keilmuan, khususnya dalam bidang penafsiran, yaitu Islam dengan visi Alquran; suatu gagasan untuk mewujudkan cita-cita Alquran yang senantiasa ditafsirkan oleh setiap generasi guna menemukan makna ideal dalam setiap teks Alquran.¹¹¹

Saat ini, Sahiron berstatus sebagai Pegawai Negeri Sipil (PNS) yang aktif mengajar sebagai dosen di Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga. Selain itu, ia juga aktif sebagai pengasuh sekaligus pendiri Pondok Pesantren Baitul Hikmah Krapyak Yogyakarta. Di sana, Sahiron mengajar kitab *al-Burhān fī Ulum Alquran, Riyāḍūs ṣālihīn, Sulam al-Munajāt*, Tajwid dan Hermeneutika Gracia (*A Theory of Textuality*). Selain kegiatan penunjang spiritualitas, pondok pesantren yang diasuhnya juga diisi dengan beberapa kegiatan ilmiah yang mendukung terhadap kemajuan intelektual santri-santrinya yang kebanyakan berstatus sebagai mahasiswa.¹¹²

Sahiron adalah seorang pemikir yang produktif, hal tersebut terlihat dari banyaknya karya tulis yang ilmiah yang dihasilkan, berikut akan coba penulis uraikan beberapa karya tulis beliau yang terbagi dalam beberapa kategori.

¹¹⁰ Abdullah, “Metodologi Penafsiran Kontemporer: Telaah Pemikiran Sahiron Syamsuddin Tahun 1990-2013”, 16

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Ibid. 12

a. Buku

- *An Examination of Bint al-Shāti's Method of Interpreting the Qur'ān* (Tesis, dibawah bimbingan Prof. Dr. Issa J. Boullata, McGill University, Canada), kemudian diterbitkan oleh Indonesian Academic Society XXI dan Titian Ilahi Press in 1999 di Yogyakarta.
- *Die Koranhermeneutik Muhammas Šahrurs und ihre Beurteilung aus der Sicht muslimischer Autoren: Eine kritische Untersuchung* (Würzburg: Ergon Verlag, 2009).
- *Tafsir Studies* (Yogyakarta: Elsaq, 2009)
- *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009).
- *Historical Criticism of the Qur'an: Satu Metode, Beragam Paradigma dan Temuan* (forthcoming, 2015)
- *Kisah Perjalanan Akademik dan Kultural ke Jerman* (forthcoming, 2015).

b. Artikel

- Published in International Journals and Books:
 - *"Bint al-Shāti' on Asbāb al-Nuzūl,"* Islamic Quarterly XLII, 1 (1998): 1-23.
 - *"Muhkam and Mutashābih: An Analytical Study of al-Tabarī's and al-Zamakhsharī's Interpretations of Q.3:7,"* Journal of Qur'anic Studies 1, 1 (1999): 63-79. Telah diterjemah ke dalam bahasa Turki oleh Dr. Zülfikar Durmuş dengan judul *"Âli İmrân Suresi'nin 7. Âyetindeki Muhkemât Ve Müteşabihât'a İlişkin Taberî Ve Zemahşeri'nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi"*.
 - *"Abū Hanīfah's Use of the Solitary Hadīth as a Source of Islamic Law,"* Islamic Studies 40, 2 (2001): 257-272. Diterjemah ke dalam bahasa Inggris oleh Dr. Abdullah

Kahraman dengan judul “*Ebû Hanife'nin Âhad Hadisi Islam Hukukunun bir Kaynađı Olarak Kullanması*”.

- “*The Qur'an in Syria: Muhammad Shahrur's Inner-Qur'anic Exegetical Method*,” dalam Khaleel Mohammed dan Andrew Rippin (eds.), (North Haledon, New Jersey: Islamic Publications International, 2008).
- “*In Search of the Integration of Hermeneutics into the 'Ulûm al-Qur'ân*”, dalam Volker Kuester and Robert Setio (eds.), (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014).
- “*Peaceful Message beyond the Permission of Warfare: An Interpretation of Q.22: 39-40*,” dalam Roberta King (ed.), (Un)common Sounds (2014.)
- Dipublikasikan di Indonesia:
 - “*Al-Khattâbî versus al-Bâqillânî on the Idea of the inimitability of the Qur'ân Concerning the Information of future events*,” dalam *The Dynamic of Islamic Civilization* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998).
 - “*The Signs of Love for God*,” in *The Dynamic of Islamic Civilization*.
 - “*Hamka's Political Thoughts as Expressed in his Tafsir al-Azhar*,” dalam *Islam and Development* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997).
 - “*Book Review al-Kitab wa al-Qur'an*,” *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* (1998).
 - “*Konsep Wahyu al-Qur'an dalam Perspektif M. Syahrur*,” *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis Volume 1: Nomor 1* (2000).
 - “*Memahami dan Menyikapi Metode Orientalis dalam Kajian Alqur'an*,” dalam Sahiron Syamsuddin (ed.), *Hermeneutika Alqur'an Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Islamika and Forstudia, 2003).

- *“Beberapa Tema Reformasi dalam Islam”* dalam al-Jami‘ah: Journal of Islamic Studies 44: 2 (2007/1427): 487-495.
- *“Islam Progresif dan Upaya Membumikannya di Indonesia”* dalam PERTA (2006).
- *“Kepemimpinan menurut Islam,”* dalam *Dinamika* (Mei 2007):
- *“Ranah-ranah Penelitian dalam Studi al-Qur’an dan Hadis,”* dalam Sahiron Syamsuddin (ed.), *Metodologi Penelitian Living Qur’an dan Hadis* (Yogyakarta: TH Press dan Teras, 2007).
- *“Tipologi dan Proyeksi Penafsiran Kontemporer terhadap al-Qur’an,”* dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an dan Hadis* vol. 8, No. 2 (Juli 2007).
- *“Integrasi Hermeneutika Hans-Georg Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir? Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan Alquran pada Masa Kontemporer,”* dalam Ahmad Pattiroy (ed.), *Filsafat dan Bahasa dalam Studi Islam* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2006), 43-76.
- *“A Critical Study of Muhammad Shahrur’s Qur’anic Hermeneutics”* (forthcoming, 2014)
- *“Hermeneutika Jorge J. E. Gracia dan Kemungkinannya Dalam Pengembangan Studi dan Penafsiran al-Qur’an,”* dalam Syafa’atun Almirzanah (eds.), *Upaya Integrasi Hermeneutika ke dalam Studi Qur’an dan Hadis* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Suka, 2010).

2. Pemikiran Sahiron Syamsuddin

Semenjak kembalinya ke Indonesia pada tahun 2006 pasca menyelesaikan program doktoralnya di Universitas Bamberg, Jerman. Sebagai seorang tokoh baru di Indonesia, ia aktif mengikuti kegiatan akademis dan keagamaan, seperti keterlibatannya dalam diskusi-diskusi dengan para tokoh pemikir di Indonesia, Semisal Amin Abdullah, Abdur

Rahman Wahid dan Yudian Wahyudi. Pada awal-awal kiprahnya, Sahiron banyak mempengaruhi metodologi penafsiran modern di Indonesia. Hal tersebut menyebabkan terjadinya ketegangan pemikiran antara Sahiron dengan tokoh-tokoh yang menolak hermeneutika sebagai metodologi penafsiran Alquran.¹¹³

Semasa belajar di Barat, Sahiron tidak hanya belajar studi keislaman di sana, akan tetapi ia juga tertarik untuk mendalami hermeneutika. Hal ini dikarenakan ia banyak berjumpa dengan para pemikir barat yang mengkaji Islam dalam berbagai perspektif. Tokoh hermeneutika yang sangat mempengaruhi pemikirannya adalah pemikiran filsafat hermeneutika Gadamer dan Gracia. Sedangkan pemikiran hermeneutika Qur'annya dipengaruhi oleh metode gerakan ganda (double movement) yang digagas oleh Fazlurrahman, pemikiran analisis bahasa Nasr Hamid Abu Zaid, dan metode kontekstualnya Abdullah Saeed. Tokoh-tokoh yang telah disebutkan diatas mengilhami pemikiran Sahiron tentang metodologi penafsiran.¹¹⁴

Latar belakang lain yang juga menjadi sebab lahirnya pemikiran Sahiron adalah berkenaan dengan proyek besarnya untuk meninjau ulang pemahaman terhadap teks Alquran. Ia berkeyakinan bahwa teks Alquran tidak harus dipahami seperti ulama klasik memahaminya, karena Alquran bersifat universal (*shālih li kulli zamān wa al-makān*), sehingga makna yang terkandung di dalamnya bersifat dinamis sesuai dengan pengetahuan dan pengalaman pembacanya sesuai dengan zaman mereka masing-masing. Namun, metode-metode penafsiran yang dimiliki umat Islam selama ini dirasa memiliki sisi kelemahan, salah satunya adalah dalam aspek kontekstualisasi yang kurang menyentuh terhadap permasalahan-permasalahan kekinia.¹¹⁵ Kemudian Sahiron mencoba meninjau ulang pemahaman terhadap teks Alquran dengan menggunakan metode-metode

¹¹³ Ibid. 24-25

¹¹⁴ Ibid. 22

¹¹⁵ Ibid. 28

penafsiran kontemporer agar lebih membumi dan dapat memberi solusi terhadap permasalahan-permasalahan sosial keagamaan di era kekinian dan masa yang akan datang.

Pemikiran sahiron juga tidak lepas dari kondisi riil sosial politik maupun sosial keagamaan di masa sebelum dan sesudahnya, hal ini dapat terlihat dari keaktifannya membaca pemikiran-pemikiran tokoh yang berkaitan dengan sosial politik, semisal proyek Hasan Hanafi dengan tafsir sosialnya “Kiri Islam” dalam menafsirkan Alquran. Sahiron melihat, para ulama ulumul quran tidak memandang penting terhadap aspek-aspek metodis perlu dibubuhi dengan penjelasan-penjelasan filosofis serta waktu itu masih jarang ditemukannya karya-karya ulumul quran yang berbasis filosofi. Hal tersebut bisa disebabkan oleh faktor pragmatis yang hanya memandang ulumul quran sebagai aspek pedagogis.¹¹⁶

Terdapat dua periode yang menjadi gambaran besar terhadap alur pemikiran Sahiron, yaitu periode pertama 1999, dan periode kedua 2009. Pada periode pertama, pemikiran Sahiron dapat dilihat dari karya pertamanya “*An Examination of Bint al-Shāṭi’s Method of Interpreting the Qur’ān*”. Karyanya tersebut merupakan tulisan tesis Sahiron yang dipublikasikan pertama kali pada tahun 1999, di dalamnya membahas tentang metode penafsiran Alquran yang digagas oleh Abdurrahan Bint Syati’. Salah satu metode yang dibahas di dalamnya adalah metode linguistic, metode ini ia peroleh dari guru besarnya di Universitas Fuad I, Amin Alkhuli. Metode tersebut digunakan untuk mencari dan memahami kata-kata yang termuat dalam kitab suci itu harus dicari arti linguistic aslinya, yang memiliki kearaban kata dalam berbagai penggunaan material dan figuratifnya. Dengan demikian, makna Alquran dikaji melalui pengumpulan seluruh bentuk kata itu dalam ayat-ayat dan surah-surah tertentu serta konteks umumnya dalam Alquran.¹¹⁷

¹¹⁶ Ibid.29

¹¹⁷ Aisyah Abdurrahman Bintusy-Syathi’, *Tafsir Bintusy-Syathi’*, terj. Mudzakir Abdussalam (Bandung: Mizan, 1996), 13.

Kemudian pada tahun 2009, Sahiron mempublikasikan karyanya yang berjudul "*Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*", buku tersebut memaparkan pemikiran tiga tokoh hermeneutika modern, yaitu Friedrich Schleiermacher, Hans Georg Gadamer dan Jorge Gracia. Dalam karyanya tersebut, Sahiron banyak memberikan komentar terhadap perkembangan hermeneutika modern yang dapat diproyeksikan untuk diintegrasikan ke dalam ulumul quran, serta ia mengharapkan hadirnya mufasir yang mau menerima kemajuan ilmu pengetahuan sebagai media pengembangan penafsiran Alquran.

Selain itu, Sahiron juga mengkritik pemahaman kaum tekstualis tentang 'makna' dan mencoba memberikan argument dalam mengaplikasikan makna yang lebih relevan dan tepat untuk interpretasi konteks moral-hukum. Ia meyakini adanya level kompleksitas dan ketidakpastian dalam makna, pentingnya konteks (linguistik, sosio-historis dan kultur), dan legitimasi terhadap multi pemahaman. Menurut kelompok tekstualis, ide tentang makna tunggal yang objektif merupakan suatu hal yang idel dan seharusnya dihargai. Objektivitas makna setidaknya muncul dari dua asumsi pokok: 1). Bahasa Alquran adalah bahasa Arab, dan penggunaan bahasa ini diyakini dapat memberikan makna yang objektif (tepat), 2). Objektivitas tersebut dapat didapatkan dengan petunjuk linguistic dan catatan sejarah.¹¹⁸

Hingga saat ini, Sahiron tetap konsisten dengan basis pemikirannya yang banyak mencurahkan gagasan secara nyata sebagai alternative hidup di dunia modern. Sahiron memulai dengan menampilkan relevansi hermeneutika dalam pengembangan ulumul quran atau ilmu tafsir, misalnya kaum Mu'tazilah yang menggabungkan teologi Islam dengan filsafat Yunani yang menjadi ciri dan dominan dalam kajian-kajian keagamaan, sosial dan sains.¹¹⁹

¹¹⁸ Abdullah, "Metodologi Penafsiran Kontemporer : Telaah Pemikiran Sahiron Syamsuddin Tahun 1990-2013", 35.

¹¹⁹ Ibid.35

Dari pemaparan di atas, setidaknya dapat kita temukan posisi pemikiran Sahiron jika dikaitkan dengan perkembangan bentuk pemikiran saat ini. Model berpikir yang dikembangkan oleh Sahiron adalah neo-modernisme atau posmodernisme, pemikiran ini dapat dilihat dari dukungan Sahiron terhadap pemikiran tradisional dan modern. Ia juga mendukung modernisme, dengan catatan tidak keluar dari prinsip-prinsip syariat Islam, serta Sahiron juga mendukung perkembangan sains modern yang sumbernya dari Alquran.

Sahiron merupakan sosok pemikir yang unik, hal tersebut dikarenakan ia memiliki dua disiplin keilmuan yang saling berbeda dasar epistemologinya. Pengaruh dari timur ia mewarisi akar tradisi sunni sebagai salah satu pusat tradisi Islam. Sejak kecil ia diajari bagaimana cara memaknai dari lahir hingga batin berdasarkan pemikiran Sunni. Di sisi lain, ia juga merupakan ahli ilmu metodologi penafsiran yang dipelajarinya dari barat. Ia seorang ahli hermeneutika yang kemudian dijadikannya sebagai pengembangan bagi ulumul quran (ilmu tafsir) dan keilmuan hermeneutikanya tersebut ternyata mampu menjawab problematika yang ada di ulumul quran. Dengan dilandasi hal di atas, maka dapat dikatakan bahwa Sahiron adalah seorang neo-modernis yang mencoba menengahkan rekonstruksi pemikiran Islam modern di tengah-tengah modernitas keberagaman saat ini.

Dengan berkembangnya pemikirannya tersebut, bukan berarti diterima secara total oleh para pemikir yang semasa dengannya. Tokoh yang menolak pemikiran ini berpendapat bahwa Sahiron dan kawan-kawannya memandang sebelah mata terhadap metodologi penafsiran yang diwariskan oleh ulama' salaf, dan melainkan memihak terhadap metodologi penafsiran yang diusung oleh orang barat. Adapun tokoh pertama yang menolak pemikiran ini adalah Hartono Jaiz dan Fahmi Salim. Dengan munculnya kubu yang menolah pemikirannya tersebut,

Sahiron menyikapinya dengan rendah hati, karena menurutnya perbedaan pandangan pemikiran merupakan suatu hal yang wajar.¹²⁰



¹²⁰ Ibid. 26