

Article

# Rekonstruksi Epistemologi Wahyu : Inzāl-Tanzīl Perspektif Muhammad Syahrur dalam Surat al- Furqān Ayat 32

Moh. Ikhya Ulumuddin Al Hikam<sup>1</sup> & Fadhil Achmad Agus Bahari<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Surabaya, Indonesia; email : mohammadalhikam@gmail.com

<sup>2</sup> Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Surabaya, Indonesia; email : 2016fadhil@gmail.com

## Abstract

*The epistemology of revelation remains a central yet methodologically contested issue in contemporary Qur'anic studies. Although the concepts of inzāl and tanzīl are widely discussed in classical scholarship, they are often treated interchangeably, thereby obscuring the dynamics of the revelatory process, the formation of religious knowledge, and the historical articulation of divine discourse. This study reconstructs the epistemology of revelation by critically re-examining Muhammad Syahrur's distinction between inzāl and tanzīl, with al-Furqān (25:32) serving as an analytical locus that exemplifies gradual revelation. Employing conceptual, semantic, and contextual textual analysis, the article evaluates the internal coherence of Syahrur's argument and the methodological implications of differentiating the two concepts. The findings demonstrate that Syahrur's framework reconceptualizes revelation as a layered epistemic process, transitioning from a transcendent realm to a historical-linguistic domain. This reconstructed model carries significant implications for Qur'anic hermeneutics, particularly in distinguishing universal textual principles from context-bound applications, thereby enabling more responsive interpretive approaches in contemporary contexts. The study concludes that an epistemology of revelation grounded in the inzāl-tanzīl distinction offers both a clearer account of the revelatory process and a constructive foundation for advancing modern Qur'anic interpretation.*

PERADABAN JOURNAL OF  
RELIGION AND SOCIETY  
Vol. 5, Issue 1, January 2026

ISSN 2962-7958

Page : 101-117

DOI:

<https://doi.org/10.59001/pjrs.v5i1.726>

Copyright  
© The Author(s) 2026



This work is licensed under a  
[Creative Commons Attribution 4.0  
International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

## Keyword

*Epistemology of revelation, inzāl-tanzīl, Muhammad Syahrur, Qur'anic hermeneutics, revelation process*

### Abstrak

Epistemologi wahyu merupakan isu sentral yang hingga kini masih diperdebatkan secara metodologis dalam studi Al-Qur'an kontemporer. Meskipun konsep inzāl dan tanzīl banyak dibahas dalam khazanah keilmuan klasik, keduanya sering diperlakukan secara interchangeable, sehingga mengaburkan dinamika proses pewahyuan, pembentukan pengetahuan keagamaan, dan artikulasi historis diskursus ilahi. Artikel ini merekonstruksi epistemologi wahyu melalui peninjauan kritis terhadap distingsi inzāl dan tanzīl dalam pemikiran Muhammad Syahrur, dengan Surat al-Furqān (25:32) sebagai locus analitis yang merepresentasikan konsep pewahyuan gradual. Dengan menggunakan analisis tekstual konseptual, semantik, dan kontekstual, artikel ini mengevaluasi koherensi internal argumentasi Syahrur serta implikasi metodologis dari pembedaan kedua konsep tersebut. Temuan penelitian menunjukkan bahwa kerangka pemikiran Syahrur merekonseptualisasikan wahyu sebagai proses epistemik berlapis yang bergerak dari ranah transenden menuju ranah historis-linguistik. Model rekonstruksi ini memiliki implikasi signifikan bagi hermeneutika Al-Qur'an, khususnya dalam membedakan prinsip-prinsip tekstual yang bersifat universal dari penerapan yang terikat konteks, sehingga memungkinkan pendekatan penafsiran yang lebih responsif terhadap konteks kontemporer. Artikel ini menyimpulkan bahwa epistemologi wahyu yang bertumpu pada distingsi inzāl-tanzīl tidak hanya memberikan penjelasan yang lebih jernih mengenai proses pewahyuan, tetapi juga menawarkan fondasi konstruktif bagi pengembangan penafsiran Al-Qur'an di era modern.

### Kata Kunci

Epistemologi wahyu, hermeneutika Al-Qur'an, inzāl-tanzīl, Muhammad Syahrur, proses pewahyuan

### Latar Belakang

Perkembangan studi Al-Qur'an kontemporer menunjukkan kecenderungan kuat untuk meninjau ulang pendekatan-pendekatan klasik dalam membaca teks wahyu, khususnya ketika berhadapan dengan perubahan zaman dan kompleksitasnya. Salah satu tawaran metodologis yang paling berpengaruh dalam beberapa dekade terakhir datang dari Muhammad Syahrur, yang berupaya membangun epistemologi wahyu dengan pendekatan semantik. Pendekatan ini secara tidak langsung *vis a vis* dengan paradigma tafsir tradisional yang telah mapan, sekaligus membuka ruang baru bagi rekonstruksi pemahaman Al-Qur'an yang lebih rasional dan kontekstual.

Epistemologi wahyu Syahrur berangkat dari sebuah anggapan tentang bagaimana wahyu dipahami manusia menjadi sama pentingnya dengan pertanyaan bagaimana wahyu diturunkan. Oleh karena itu, epistemologi menjadi instrumen krusial untuk menilai bagaimana sebuah makna lahir dari interaksi antara teks, realitas, dan akal manusia. Di dalam diskursus ini, Surat al-Furqān Ayat 32 (Q.S. 25:32) menempati posisi penting dalam pemikiran Syahrur terkait penurunan wahyu, khususnya alasan mengapa Al-Qur'an diturunkan secara berangsur-angsur.

Surat al-Furqān Ayat 32 merespons keberatan kaum Quraisy

yang mempertanyakan penurunan wahyu yang tidak sekaligus serta menyiratkan adanya dimensi pedagogis dan sosial dalam prosesnya. Sebagaimana diketahui, dalam tradisi tafsir klasik, perbedaan antara *inzāl* (penurunan wahyu sekaligus) dan *tanzīl* (penurunan wahyu berangsur-angsur) cenderung tidak menjadi fokus epistemologis, dalam artian tidak membentuk sistem pengetahuan yang memiliki implikasi terhadap konsep-konsep turunannya. Akar kata لِّذْنَ melahirkan sejumlah derivasi yang digunakan dalam Al-Qur'an, di antaranya *anzala*, *nazzala*, *tanzīl*, dan *inzāl*. Secara etimologis, *inzāl* dalam bentuk *af'ala* menunjukkan tindakan "menurunkan secara sekaligus", sedangkan *tanzīl* dalam bentuk *taf'īl* mengindikasikan proses "penurunan yang bertahap". Para leksikografer seperti Al-Rāghib Al-Asfahānī membedakan keduanya berdasarkan pola kata kerja (*fi'il*), adapun tafsir klasik tidak mengembangkan perbedaan ini menjadi konsep epistemologis. Berkaitan dengan persoalan ini, Muhammad Syahrur hadir membawa perspektif baru dengan menempatkan *inzāl* dan *tanzīl* sebagai dua konsep fundamental yang mencerminkan cara kerja wahyu dalam hubungan antara teks, realitas, dan akal.

Secara statistikal, Al-Qur'an menggunakan bentuk *anzalnā* dan *nazzalnā* dalam konteks yang tidak selalu berkaitan dengan perbedaan zaman atau gradasi makna, sehingga sebagian mufasir klasik menganggap keduanya dapat saling menggantikan. Sebetulnya Modernis seperti Fazlur Rahman dan Amin Al-Khuli sempat menyinggung potensi historisitas wahyu melalui konsep *tanzīl*, tetapi tidak mengembangkannya ke dalam bentuk yang sistemik. Di sinilah pemikiran Syahrur tampil progresif dengan menjadikan perbedaan linguistik tersebut sebagai dasar konstruksi epistemologi wahyu.

Kehadiran pemikiran Syahrur dalam studi Al-Qur'an seakan berada pada posisi biner dengan pemikiran klasik. Hal ini dapat diketahui melalui sejumlah penelitian, misalnya penelitian Irfansyah dan Khairunnisa (2023) terhadap hukum pemakaian jilbab pada Q.S. 24:31, yang mana pendekatan Syahrur membuka celah pemaknaan ulang aurat yang lebih ringan dari pada konsep aurat klasik. Penelitian Laili dan Aziz (2023) juga menguatkan temuan Irfansyah dan Khairunnisa dari segi tujuan historis ayat tersebut. Pendekatan historis ala Syahrur juga di gunakan dalam penelitian Rohmansyah (2023) terhadap hukum poligami, hasilnya, syarat dan kondisi penerapan poligami menurut Syahrur harusnya lebih ketat dari pada keumuman teksnya. Penelitian Novita dkk (2025) melalui pendekatan linguistik ala Syahrur terhadap Q.S. 24:3 mengungkapkan bahwa istilah *zānī*, *zāniyah*, dan *mushrik* memiliki medan pemaknaan yang distingtif dan tidak tumpang tindih. Penelitian-penelitian tersebut menunjukkan bahwa Syahrur bukan hanya menawarkan pendekatan baru, namun juga mendobrak kemapanan otoritas penafsiran yang mengaruh utama.

Kendati pemikiran Syahrur tidak *mainstream* dalam kajian 'Ulūm Al-Qur'ān, penelitian Digdayani dkk (2023) menunjukkan adaptabilitas pemikirannya terhadap perkembangan zaman. Digdayani dkk menengahkkan fenomena *catcalling*, yang mana tidak terdapat dalil

lugas menjelaskan perilaku tersebut. Dengan menggunakan teori *hudūd* Syahrur, Q.S. 49: 11 dapat dijadikan sebagai landasan legal yang mengatur perilaku *catcalling*. Penelitian Asmara dkk (2020) mengafirmasi adaptabilitas teori *hudūd* Syahrur dengan menunjukkan pembacaan ulang terhadap hukum waris 2:1 yang tidak statis, namun fleksibel dengan tetap mematuhi batas *hudūd*.

Berdasarkan beberapa penelitian di atas, kajian mengenai kerangka epistemologis wahyu Syahrur sebagai tatanan teoretis yang melandasi keseluruhan bangunan pemikirannya masih relatif terbatas. Kebanyakan penelitian terfokus pada penerapan teori terhadap suatu kasus, sedangkan analisis terhadap keterhubungan antara pandangan Syahrur tentang wahyu, konsep kebahasaan yang melandasi dan implikasi teoretis pemikirannya belum dieksplorasi lebih jauh. Dengan demikian penelitian ini berupaya mengisi kekosongan tersebut dengan menyajikan analisis komprehensif mengenai epistemologi wahyu Muhammad Syahrur. Selain merekonstruksi fondasi teoretisnya, penelitian ini juga menganalisis implikasi konseptualnya terhadap wacana penafsiran Al-Qur'an kontemporer.

## Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif-deskriptif (Creswell 2013) dengan fokus pada analisis konseptual terhadap epistemologi wahyu dalam pemikiran Muhammad Syahrur. Data primer diperoleh melalui kajian mendalam atas karya Syahrur, khususnya *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, yang menjadi basis untuk menelusuri konstruksi istilah *inzāl* dan *tanzīl*. Sementara itu, data sekunder dikumpulkan dari literatur akademik yang membahas metodologi, epistemologi, dan hermeneutika Syahrur, termasuk artikel jurnal dan kajian kontemporer yang relevan. Penelitian ini bertujuan menjelaskan bagaimana Syahrur membangun distingsi *inzāl-tanzīl* dan bagaimana Q.S. 25:32 berfungsi sebagai dasar bagi model epistemologi wahyu yang ia konstruksi.

Data dianalisis menggunakan pendekatan semantik yang menekankan analisis terhadap medan makna dari istilah terkait wahyu dalam Al-Qur'an, khususnya Q.S. 25:32. Dapat dikatakan juga menggunakan metode tafsir tematik (Izutsu 2002). Analisis dilakukan secara sistematis untuk mengungkap hubungan antara konsep-konsep epistemologis yang ia bangun dan bagaimana konsep tersebut berimplikasi pada pemahaman wahyu sebagai proses berlapis yang berhubungan dengan realitas. Hasil rekonstruksi epistemologis kemudian diuji untuk melihat implikasinya melalui model komparatif dengan pendapat klasik.

## Hasil dan Pembahasan

### *Muhammad Syahrur dan Landasan Epistem Pemikirannya*

#### *1. Biografi Intelektual Muhammad Syahrur*

Muhammad Syahrur (atau *Mohammad Shahrour*) lahir pada 11 April 1938 di Damaskus, Suriah, dalam keluarga kelas pekerja yang religius. Ia

mengenyam pendidikan dasar dan menengah di kota kelahirannya sebelum mendapat beasiswa untuk melanjutkan studi teknik sipil di Soviet Union (Uni Soviet). Pada tahun 1964 ia menempuh pendidikan tinggi di Moscow Institute of Civil Engineering dan lulus dengan gelar *Dipl.-Ing.* dalam bidang teknik sipil dan geoteknik (Sjadzali, Piliang, dan Tsauri 2019).

Sepulang dari Soviet, Syahrur ditunjuk sebagai dosen di Fakultas Teknik Universitas Damaskus, tempat ia menghabiskan sebagian besar karier profesionalnya sebagai akademisi hingga pensiun. M. Aunul Abied Shah, Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah (Bandung: Mizan, 2000), 237. Ia kemudian kembali melanjutkan studi doktoral di Irlandia dan meraih gelar Ph.D dalam bidang geoteknik (Siti Aminah 2013). Menariknya, Syahrur bukan produk pendidikan *ulama tradisional*, namun akademisi teknik dengan minat mendalam pada studi Islam, terutama Al-Qur'an. Latar belakang non-tradisional ini memberi ruang bagi pendekatan epistemologis baru yang berbeda dari metodologi tafsir klasik.

Selama belajar di Soviet dan Irlandia, Syahrur bersentuhan dengan filsafat modern, linguistik, strukturalisme, dan metode penelitian ilmiah kontemporer. Pengalaman inilah yang kelak membentuk gaya berpikir kritis dan analitis dalam memandang teks keagamaan. Kekalahan dunia Arab dalam Perang Enam Hari (1967) dan stagnasi pemikiran politik keagamaan memengaruhi Syahrur untuk berkesimpulan bahwa permasalahan umat Islam terletak pada keterlambatan epistemologi penafsiran terhadap agama (teks). Di sini ia mulai menaruh perhatian serius pada hermeneutika Al-Qur'an dan problem metodologis dalam ushul tafsir klasik. Syahrur mulai mengembangkan teori *hudud* (teori batas hukum) dan epistemologi wahyu berbasis linguistik-semantik (Asriaty 2014).

Dalam karya monumentalnya *al-Kitāb wa al-Qur'ān* (1990), ia menyajikan konsep bahwa wahyu al-Qur'an adalah sistem linguistik yang bersifat universal. Hukum-hukum agama yang tertera di dalamnya dapat dipahami secara tidak absolut dan memiliki level dimensi limitatif. Salah satu konsekuensinya adalah tafsir al-Qur'an harus mempertimbangkan ilmu bahasa, realitas historis dan konteks zaman. Buku ini memicu kontroversi besar di dunia Arab karena menantang arus mayoritas pemikiran fikih dan tafsir orotodoks.

Pada fase ini, pemikiran Syahrur mendapat perhatian dan pengikut luas terutama di Suriah, Yordania, Mesir dan kalangan diaspora Arab di Eropa. Pengaruh Syahrur cukup signifikan dalam diskursus Islam kontemporer terutama dalam konteks reformasi metodologi tafsir. Ia termasuk pelopor *Qur'anic Hermeneutics* modern yang menolak pendekatan mitologis terhadap nash serta dominasi tafsir salaf yang tidak kontekstual. Selain itu pada wilayah fikih, ia bisa dikatakan telah melakukan dekonstruksi fikih tradisional, melalui teori *hudud*, dengan menyatakan bahwa hukum syariat memiliki dimensi maksimum dan minimum. Syahrur meneruskan gagasannya mengenai peran wanita, warisan, pemerintahan hingga hak-hak individu dalam masyarakat moder (Juliansyahzen 2022). Konsep ini tentu

saja sangat berpengaruh dalam diskusi pembaruan hukum pidana Islam dan perlindungan hak asasi manusia.

Selain itu, Syahrur juga menolak pandangan yang menyamakan al-Qur'an dengan hadis secara epistemologis, baginya, al-Qur'an adalah teks wahyu dan hadis adalah respons historis Nabi terhadap realitas. Meskipun kontroversial, kontribusinya menjadikan Syahrur salah satu pemikir paling berpengaruh dalam studi Islam kontemporer abad ke-21.(Lory 2022) Beberapa karya Muhammad Syahrur antara lain adalah:

1. *Al-Kitab wa Al-Qur'an: Qirā'ah Mu'āşirah* (1990). Karya ini termasuk Magnum opus yang memperkenalkan teori *hudūd* dan kritik menyeluruh terhadap metodologi tafsir klasik.
2. *Dirāsāt Islāmiyyah Mu'āşirah fī Dawlati wa Al-Mujtama'* (1994)
3. *Nahwa Uṣūl Jadīdah li Al-Fiqh Al-Islāmī* (2000)
4. *Al-Islām wa Al-Īmān: Mañzūmah Al-Qiyām* (1996)
5. *Mas'ūliyyāt Al-Insān Al-Muslim* (2005)
6. *Al-Sunnah wa Al-Risālah* (2009)
7. *Qirā'ah Mu'āşirah fī Al-Mar'ah* (2000–2010)

## 2. Landasan Epistemik Pemikiran Syahrur

Muhammad Syahrur adalah salah satu pemikir modern yang berusaha merekonstruksi hubungan antara wahyu dan sejarah dengan menawarkan kerangka epistemik baru yang menggabungkan dimensi ontologis, linguistik, dan historis (Rohmansyah 2023; Mukhtar, Mardia, dan Aminuddin 2023). Upaya ini, menurut Christmann (2009), adalah sistesis antara *worldview* Al-Qur'an dengan pandangan dunia modern. Sebagai bukti awal upyanya, Syahrur menunjukkan simbiosis yang sudah ada antara gagasan agama dalam Al-Qur'an (disebut *al-Islām*) dan bentuk religiusitas umum—manusia—yang berlaku universal, sehingga ia mengembangkan tesis bahwa kebenaran abadi *al-Islām* dan persepsi filosofis dunia, yang mendefinisikan parameter moralitas dan agama, semuanya hampir identik.

Terdapat beberapa elemen utama yang membangun kerangka epistemologis Syahrur, antara lain:

### 1. Konsepsi ketuhanan.

Konsep ini krusial dalam bangunan epistemologi wahyu, karena keyakinan teologisnya mendukung pemahaman filosofis-etika tentang agama Islam. Syahrur memandang bahwa Allah mewakili apa yang abadi dan tak berubah, sementara alam dan manusia tunduk pada perubahan. Namun, karena Allah telah menciptakan manusia dan menganugerahi mereka akal, Dia juga menciptakan kecenderungan alami manusia yang memungkinkan mereka, meskipun terbatas, untuk mentransformasikan ide-ide etika yang abstrak dan mutlak menjadi kenyataan konkret dan aktual. Dialektika hubungan ilahi-manusia ini berada di inti teori epistemologis, hermeneutis, dan hukum Syahrur.(Christmann 2009)

Secara epistemologis, pengetahuan Tuhan tentang realitas objektif

(kosmos, alam, dan masyarakat) adalah tak terbatas dan sempurna, sementara pengetahuan manusia adalah terbatas dan kurang sempurna. Secara hermeneutis, wahyu Tuhan kepada manusia adalah suci, objektif, dan tak berubah, tetapi interpretasi manusia terhadapnya bersifat kondisional, subjektif, dan dapat berubah. Dan batas-batas hukum Allah (*hudūd*) adalah tetap dan mutlak, tetapi legislasi manusia (pergerakan di antara *hudūd*) adalah berubah-ubah dan relatif. Namun, melalui akal budi, manusia mampu—meskipun selalu terbatas—untuk berpartisipasi dalam memahami wahyu-Nya.

### 2. Konsepsi kenabian.

Konsep ini tidak terpisahkan dari gagasan filosofisnya tentang Tuhan. Dalam konsep filosofisnya tentang wahyu, tidak ada ruang yang mengimplikasikan dimensi vertikal dari peristiwa wahyu. Sebenarnya, seluruh proses penyampaian pengetahuan dan hikmah Allah kepada manusia tidak mengambil bentuk '*wahy*', melainkan pemahaman subjektif manusia (*inzāl*) terhadap apa yang telah secara objektif 'diserahkan' oleh Allah (*tanzīl*). Dan tindakan pemahaman subjektif ini tidak dilakukan melalui karunia nabi yang luar biasa atau ilham ilahi, melainkan melalui penyelidikan logis dan penalaran akal sehat.

Konsepsi kenabian ala Syahrur ini berkonsekuensi pada anggapan bahwa tidak ada Nabi, Santo, atau mistikus—apalagi ulama—yang memiliki kedekatan pada-Nya, mampu memahami wahyu-Nya. Sedangkan status khusus para nabi hanya berasal dari penyelidikan rasional mereka (*ijtihād*) terhadap kebenaran objektif dari kode etika universal (*al-Islām*). Dari sinilah anggapan Syahrur bahwa Al-Qur'an dalam bahasa Arab yang disampaikan Nabi merupakan sesuatu yang telah bersentuhan dengan dimensi kemanusiaan dan konteks sosio-historis, sehingga tidak dapat dipersamakan dengan wahyu dalam posisinya sebagai sesuatu yang suci dan tidak bisa dipersamakan. (Syahrur 1990, 72)

### 3. Konsepsi Universalitas-Partikularitas Al-Qur'an.

Christmann (Christmann 2009) mengungkapkan kecenderungan Syahrur untuk mendistingsikan aspek keuniversalan Al-Qur'an dan kepartikularannya. Syahrur beranggapan bahwa, karena Al-Qur'an telah bersentuhan dengan dimensi kemanusiaan (konteks sosio-historis), maka hal-hal mendetail pada zaman nabi bersifat partikular, alias tidak dapat diidealkan secara universal untuk seluruh umat manusia. Kendati muara asalnya adalah kode universal (*wahy*) yang tak terbatas pada batas-batas kebudayaan mana pun, akal budi manusia—oleh Syahrur—dianggap sebagai kunci untuk mengaktualkan pada konteks kesejarahan yang partikular.

### 4. Konsepsi *Kaynūnah-Sayrūrah-Sayrūrah*.

Landasan pemikiran Syahrur dibangun atas pandangannya bahwa struktur realitas terdiri atas tiga lapisan: *kaynūnah*, yaitu keberadaan yang tetap; *sayrūrah*, yaitu proses ketika sesuatu mulai tampak dan dapat

dipahami manusia; dan *sayrūrah*, yaitu dinamika perubahan historis. Menurutnya, wahyu berada dalam keseluruhan struktur ini, ia berasal dari ranah ilahi yang tetap, namun bergerak memasuki ranah manusia dalam bentuk yang dapat dipahami, lalu terus berinteraksi dengan perjalanan sejarah. Dengan kerangka ini, wahyu dipandang bukan sekadar pesan transenden, tetapi bagian dari proses ontologis yang memungkinkan interaksi aktif antara teks ilahi dan perkembangan manusia.

### 5. Konsepsi *inzāl* dan *tanzīl*.

Dapat dikatakan bahwa konsep ini lahir dari presumsinya atas asinonimitas Al-Qur'an yang berbahasa Arab, sehingga ia pastikan bahwa Al-Qur'an secara konsisten menunjukkan distingsi leksikal atas setiap lafaznya. Termasuk dalam hal ini adalah lafaz *inzāl* dan *tanzīl*, Syahrur membedakan dua istilah penting tersebut. Syahrur memaknai *inzāl* sebagai perpindahan wahyu dari ranah ilahi menuju bentuk dasar yang dapat dipahami, sedangkan *tanzīl* adalah proses turunnya wahyu ke dalam realitas historis secara bertahap. (Syahrur 1990) Distingsi ini dibangun melalui pembacaan semantik yang memerhatikan penggunaan dua bentuk kata tersebut di berbagai ayat, sehingga setiap istilah memiliki fungsi yang berbeda. Melalui pendekatan ini, gradualitas wahyu dalam al-Qur'an dipandang sebagai keniscayaan epistemik, bukan sekadar fenomena sejarah.

Gagasan tentang dua bentuk turunnya wahyu menjadi semakin jelas ketika diletakkan berdampingan dengan pembagian Syahrur antara *kitāb* dan *qur'ān*. Menurutnya, *kitāb* merupakan struktur ilahi universal yang memuat nilai dan batas dasar, sedangkan *qur'ān* adalah bagian dari wahyu yang dibaca, bersifat linguistik, dan turun bertahap sesuai kebutuhan masyarakat Arab pada masa Nabi. Pembagian ini memungkinkan Syahrur menjelaskan perbedaan antara aspek wahyu yang tetap dan aspek wahyu yang berubah mengikuti perkembangan sosial. Dalam konteks epistemologi, hal ini juga menjelaskan mengapa proses *tanzīl* berlangsung secara bertahap, yakni karena ia selalu berhubungan dengan kondisi sosial tertentu dalam sejarah.

Selain itu, gradualitas wahyu memang dikenal luas dalam literatur tafsir klasik, khususnya dalam pembahasan tentang alasan turunnya ayat dan perlindungan gradual dari beban syariat. Namun para mufasir klasik tidak mengembangkan perbedaan terminologis antara *inzāl* dan *tanzīl* sebagaimana dilakukan Syahrur. Perbedaan inilah yang memberikan ruang bagi analisis epistemologis terhadap cara wahyu bekerja dalam kerangka pemikiran Syahrur. Dengan memahami posisi Syahrur terhadap tradisi klasik, kerangka teori ini dapat menempatkan pembacaannya terhadap Q.S. 25:32 sebagai bagian dari usaha menjelaskan mekanisme pewahyuan secara lebih sistematis.

## Rekonstruksi Epistemologi Wahyu dalam Q.S. 25:32

### 1. Konteks Historis Q.S. 25:32

Kisah yang terhubung secara langsung dengan turunnya Q.S. 25:30-33 hanya terkait dengan masalah *lawla nuzzila 'alayhi Al-Qur'ana jumlata*

*wāhidah*. As-Suyūtī mengutip riwayat Ibn Abī Ḥātim yang bersumber dari Ibn Abbās mengenai alasan turunnya QS. 25:32 (As-Suyūtī, n.d.),

عن ابن عباس: قال المشركون إن كان محمد كما يزعم نبيا فلم يعذبه ربه على أن ينزل عليه القرآن جملة واحدة ينزل عليه الآية والآيتين والsurة. فأنزل الله على نبيه جواب ما قال (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمِلَةً وَاحِدَةً ) إلى (وَأَضَلَّ سَبِيلًا)

*Dari Ibn 'Abbās, ia berkata, kaum musyrik berkata, "Jika Muhammad mengira bahwa dirinya adalah seorang nabi, mengapa Tuhan-Nya menyiksanya dengan tidak menurunkan Al-Qur'an kepadanya secara sekaligus, tetapi menurunkannya satu ayat, dua ayat, ataupun satu surat?" Maka Allah menurunkan kepada Nabi-Nya: "Orang-orang yang kafir berkata, 'Mengapa Al-Qur'an itu tidak diturunkan kepadanya sekaligus?'" hingga "paling sesat jalannya."*

Sebab turun yang disandarkan kepada Ibn Abbās merepresentasikan fungsi ayat sebagai jawaban langsung atas pertanyaan-pertanyaan orang Musyrik yang hendak memojokkan Nabi terkait dengan proses penurunan wahyu. Peristiwa ini menegaskan konteks umum dari surah al-Furqān yang berhubungan dengan penolakan masyarakat Makkah terhadap ajakan Nabi untuk menyembah Allah. Penolakan kelompok kafir Makkah terhadap Nabi disertai ejekan, penyiksaan, dan cacian. Q.S. 25: 7-10 menjadi bukti respons Allah terhadap ejekan masyarakat Makkah kepada Nabi yang meminta taman, istana, dan harta simpanan sebagai tanda kebenaran risalahnya (Hishām 1990). Demikian pula, ajaran Nabi yang mengingatkan orang Quraisy Makkah agar takut akan azab yang menimpa umat-umat sebelumnya dianggap sebagai cerita yang bisa diceritakan oleh siapa saja, sehingga Allah menurunkan Q.S. 25: 5-6. Izzah Darwazah juga menyatakan bahwa surah al-Furqān penuh dengan gambaran sikap orang-orang kafir terhadap Nabi Muhammad, ucapan-ucapan mereka, serta usaha mereka untuk menumbangkan posisinya. Respon terhadap ancaman ini datang dari Allah berupa kecaman, ancaman, dan jawaban-jawaban yang membungkam disertai bukti-bukti tentang kekuasaan-Nya (Darwazah 1971).

Berbagai tantangan yang dihadapi Nabi pada awal dakwah tercatat dengan jelas dalam berbagai catatan sejarah. Ibn Ishāq menjelaskan tentang penolakan masyarakat Makkah terhadap dakwah Nabi dengan berbagai tuduhan untuk membantah, mengganggu, dan merendahkan (Ishāq 2004). Situasi ini timbul karena keyakinan mereka bahwa Nabi Muhammad telah mengganggu kepercayaan yang diwariskan dari nenek moyang mereka. Usaha-usaha untuk menghalangi Nabi dilakukan dengan berbagai metode yang diawali dengan menawarkan janji akan harta, kehormatan, dan kekuasaan. Metode pembuktian mengenai kebenaran ajaran Nabi juga dilakukan, baik tuduhan terhadap Nabi sebagai dukun, penyair, maupun pencipta kebohongan yang berkaitan langsung dengan isi Al-

Qur'an. Ibn Hisyām menggambarkan cerita mengenai tantangan yang diberikan oleh kaum Quraisy kepada Nabi untuk mempersulitnya. Tujuan untuk memojokkan terlihat dari ajakan kepada Nabi untuk membuat tangga ke langit dan menghadirkan malaikat dari sana sebagai saksi kebenaran ajakan Nabi. Rintangan ini menimbulkan kesedihan dan luka hati bagi Nabi akibat harapannya untuk membangunkan kesadaran masyarakat Makkah (Ishāq 2004).

Pandangan umum para mufassir klasik sering kali menyebut bahwa kitab-kitab sebelumnya, Taurat, Zabur, dan Injil, diturunkan *jotan wahidah* atau sekaligus. Hal ini bisa ditemukan dalam tafsir-tafsir besar seperti Ibn Kathir, al-Tabari, maupun Zamakhsyari ketika menjelaskan Q.S. al-Furqan ayat 32. Para mufassir ini mengaitkan kritik kaum musyrik terhadap Nabi Muhammad dengan asumsi bahwa para rasul terdahulu menerima wahyu dalam bentuk teks kitab secara instan, sehingga menurut mereka "seharusnya" Al-Qur'an pun turun demikian.

Zamakhsyari, misalnya, meski merupakan mufassir yang sangat linguistik, tetap menafsirkan "لَذْنُ" di ayat ini sebagai sinonim dari "لَذْنَ" tanpa memberikan distingsi epistemologis. Ia lebih menekankan pada sisi retoris: bahwa kritik kaum musyrik merupakan bentuk sikap keras kepala dan permintaan absurd mereka, tanpa mengaitkannya dengan distingsi semantik antara proses pewahyuan yang bertahap dan yang sekaligus.

Qurthubi memberikan gambaran yang lebih progresif. Ia memahami proses *tanzīl* yang berangsur sebagai cara ilahi untuk meneguhkan hati Nabi, memudahkan penjelasan terhadap pertanyaan-pertanyaan polemik, dan menjadikan proses *tarjiyyah* (pembinaan) umat berlangsung secara gradual. Namun, ia tetap "mengafirmasi" bahwa kitab-kitab sebelumnya turun sekaligus, sehingga perbedaannya bukan epistemologis, tetapi "pendidikan ilahi" (*al-tarbiyah al-ilahiyyah*.)

Akan tetapi, klaim ini, bahwa kitab terdahulu turun sekaligus, dipatahkan secara tajam oleh Ibn 'Āsyūr dalam *al-Tahrir wa al-Tanwīr*. Ia menyebut bahwa asumsi tersebut adalah kesalahpahaman kaum musyrik, bukan ajaran Qur'an dan bahkan tidak sesuai dengan fakta sejarah pewahyuan. Ia menulis:

*"Tidak ada satu pun kitab para rasul yang diturunkan sekaligus; semuanya merupakan wahyu yang turun secara terpisah-pisah (wahyan mufarraqan). Taurat yang turun kepada Musa hanyalah sepuluh kalimat—seukuran surat al-Layl—sementara Injil hanyalah ucapan-ucapan Isa di tengah masyarakat. Demikian pula Zabur turun berupa fragmen-fragmen yang banyak."*

## 2. Analisis *Inzāl* dan *Tanzīl* Q.S. 25:32 Epistemologi Wahyu Muhammad Syahrur

Surat al-Furqān Ayat 32 menempati posisi penting dalam kerangka epistemologi wahyu Muhammad Syahrur karena ayat ini secara eksplisit menggambarkan mekanisme turunnya wahyu secara bertahap. Pernyataan *wa qāla alladhīna kafarū lawlā nuzzila 'alayhi al-qur'ānu jumlātān wāhidah*

menunjukkan keberatan kaum penentang terhadap sifat gradual wahyu, sementara respons ayat kadhālika li nuthabbit bihi fu'ādak wa rattalnāhu tartīlā menegaskan bahwa pewahyuan tidak pernah terjadi sekaligus, melainkan melalui proses yang bertahap. Bagi Syahrur, ayat ini tidak hanya menjelaskan strategi pedagogis wahyu, tetapi sekaligus menunjukkan struktur kerja wahyu itu sendiri, wahyu hadir dalam sejarah, merespons keadaan konkret, dan bergerak mengikuti dinamika realitas sosial. Karena itu, ayat ini merupakan titik masuk utama untuk memahami gagasannya mengenai *tanzīl* sebagai proses pewahyuan yang historis dan dinamis.

Syahrur memandang bahwa bentuk kata *nazzala* (merupakan *fi'il mazīd*) dalam Q.S. 25:32 memuat penanda linguistik yang penting mengenai mekanisme turunnya wahyu. Mengikuti pembacaan linguistik sebagaimana juga dicatat oleh Christmann (Christmann 2009), bentuk *nazzala* secara konsisten digunakan al-Qur'an untuk menggambarkan proses yang berulang, bertingkat, atau berseri. Dengan demikian, pemilihan kata ini dalam ayat tersebut bukanlah kebetulan linguistik. Sebaliknya, ia memperkuat argumen bahwa wahyu bergerak melalui *tanzīl*—penurunan tahap demi tahap yang berlangsung dalam rentang waktu 23 tahun. Ayat ini, berdasarkan struktur linguistiknya, memberikan legitimasi langsung bagi tesis Syahrur bahwa wahyu tidak dipahami sebagai satu paket makna yang turun sekaligus dari dimensi ketuhanan ke dimensi manusia, melainkan sebagai proses komunikasi yang terus-menerus.

Perbedaan mendasar yang diajukan Syahrur antara *tanzīl* dan *inzāl* juga menemukan pijakannya dalam ayat ini. Q.S. 25:32 menggunakan *nuzzila*, bukan *unzila*, sehingga fokus ayat ini adalah pada *tanzīl* sebagai proses penyampaian wahyu oleh Tuhan, bukan pada *inzāl* sebagai pemahaman Nabi terhadap wahyu tersebut. Dengan demikian, ayat ini tidak sedang membicarakan proses internal kesadaran Nabi, tetapi tentang dinamika pewahyuan yang bergerak dari Tuhan ke realitas sosial. Syahrur memahami *tanzīl* sebagai peristiwa eksternal, yaitu penyampaian wahyu dalam bentuk bahasa Arab pada momen-momen historis tertentu. Sementara itu, *inzāl*—yang baginya merupakan transformasi makna wahyu ke dalam kesadaran manusia—datang setelah *tanzīl* itu sendiri. Dengan demikian, Q.S. 25:32 berada pada tahap pertama mekanisme wahyu: penyampaian wahyu secara bertahap dalam sejarah Nabi.

Penegasan al-Qur'an bahwa wahyu diturunkan secara bertahap berhubungan erat dengan konsep kenabian dalam kerangka epistemologi Syahrur. Karena Nabi bukan penerima wahyu yang pasif, melainkan aktor historis yang harus mengkomunikasikan dan mengkonkretkan pesan universal Allah, maka wahyu perlu turun selaras dengan dinamika situasi sosial umat pada waktu tertentu. Pernyataan *li nuthabbit bihi fu'ādak* dalam Q.S. 25:32 menyiratkan bahwa fungsi utama gradualitas wahyu adalah memberikan dukungan, keteguhan, dan sekaligus bimbingan kepada Nabi dalam menghadapi tantangan dakwah. Hal ini menegaskan bahwa wahyu tidak diarahkan kepada Nabi sebagai individu semata, tetapi sebagai figur historis yang harus membawa pesan universal ke dalam konteks

partikular yang terus berubah. Dengan demikian, *tanzīl* menjadi mekanisme epistemologis yang memungkinkan interaksi aktif antara wahyu dan sejarah.

Syahrur melihat bahwa gradualitas pewahyuan sebagaimana ditegaskan dalam Q.S. 25:32 merupakan mekanisme untuk menjembatani hubungan antara wahyu universal dan realitas sosial yang partikular. Wahyu, dalam posisinya sebagai bagian dari *kaynūnah* yang tetap, memuat nilai-nilai universal. Namun ketika ia memasuki ranah *ṣayrūrah* dan *sayrūrah*, ia berinteraksi dengan konteks budaya dan sosial tertentu. Gradualitas *tanzīl* memungkinkan nilai-nilai universal tersebut tampil dalam bentuk partikular yang relevan pada masanya. Dengan demikian, Q.S. 25:32 mengonfirmasi postulat epistemologi Syahrur bahwa perintah, larangan, dan narasi Al-Qur'an merupakan hasil penerjemahan nilai-nilai universal dalam konteks sejarah Arab abad ke-7.

Analisis terhadap ayat-ayat lain yang menggunakan *nazzala* juga mendukung pemahaman Syahrur bahwa kata ini merujuk pada proses pengiriman yang bertahap dan berhubungan dengan dinamika sejarah. Ayat-ayat seperti Al-Insān 76:23, Al-Jāthiyah 45:2, dan Qāf 50:9 menunjukkan bahwa *nazzala* digunakan untuk tindakan yang bersifat progresif dan berulang, baik dalam konteks wahyu maupun fenomena alam. Konsistensi ini memperkuat argumen bahwa penggunaan *nuzzila* dalam Q.S. 25:32 bukan sekadar variasi stilistika, tetapi bagian dari pola semantik yang disengaja untuk menandai sifat bertahap dari proses pewahyuan.

Dengan mempertimbangkan keseluruhan kerangka teoritis Syahrur, Q.S. 25:32 dapat dipahami sebagai ayat yang menjelaskan mekanisme *tanzīl* dalam bentuk paling eksplisit. Ayat ini menunjukkan bahwa wahyu tidak bergerak dari Tuhan kepada Nabi dalam suatu transfer vertikal yang statis, tetapi melalui proses historis yang bertingkat dan responsif. Proses ini mengintegrasikan tiga level realitas—*kaynūnah*, *ṣayrūrah*, dan *sayrūrah*—serta membedakan antara *tanzīl* sebagai penyampaian wahyu dan inzāl sebagai pemahamannya. Dengan demikian, ayat ini memberikan landasan tekstual paling jelas bagi upaya Syahrur untuk merumuskan epistemologi wahyu yang dinamis, historis, dan terstruktur.

### **Implikasi Epistemologis Pembacaan Syahrur terhadap Surat al-Furqān Ayat 32**

#### **1. Implikasi terhadap Konsep Wahyu dan Teologi Islam**

Pembacaan Syahrur terhadap Q.S. 25:32 membawa implikasi penting bagi pemahaman teologis tentang wahyu. Dengan menekankan gradualitas pewahyuan melalui bentuk kata *nuzzila*, wahyu tidak lagi dipahami sebagai peristiwa metafisik yang terjadi secara instan, melainkan sebagai proses historis yang berlangsung dalam rentang waktu dan situasi sosial tertentu. Perspektif ini menggeser konstruksi teologis klasik tentang turunnya Al-Qur'an sekaligus dari *Lauh al-Mahfūz* menuju Nabi, menuju pemahaman bahwa wahyu merupakan bagian dari dinamika realitas dan merespons perkembangan masyarakat. Karena itu, wahyu dipahami sebagai proses berlapis yang melibatkan interaksi

antara nilai ilahi yang tetap dan kondisi manusia yang berubah.

Pemahaman tersebut juga berimplikasi pada cara melihat konsep *kalām* Allah. Dengan membedakan *kitāb* sebagai struktur ilahi universal dan *qur'ān* sebagai ekspresi linguistik-historis, Syahrur menyusun kerangka yang memungkinkan wahyu dipahami pada dua level sekaligus: absolut dan historis. Relasi ganda ini mengatasi ketegangan klasik mengenai apakah Al-Qur'an bersifat *qadīm* atau *makhlūq*, karena yang absolut adalah *kitāb*-nya, sedangkan *qur'ān* sebagai representasi linguistik bersifat historis. Selain itu, reposisi peran Nabi sebagai aktor historis yang menerima wahyu secara bertahap menunjukkan bahwa pewahyuan tidak bergantung pada proses transenden yang sepenuhnya vertikal, melainkan melibatkan partisipasi rasional manusia dalam memahami dan mengaktualisasikan nilai-nilai wahyu.

## 2. Implikasi terhadap Metodologi Tafsir dan Ilmu al-Qur'an

Secara metodologis, pembacaan Syahrur terhadap Q.S. 25:32 menuntut revisi signifikan pada beberapa prinsip tafsir yang mapan. Salah satu contohnya adalah prinsip *al-'ibrah bi 'umūm al-lafz la bi khuṣūṣ al-sabab*, yang selama ini menegaskan bahwa makna ayat ditentukan oleh keumuman lafaz, bukan oleh konteks historis turunnya ayat. Dengan memahami wahyu sebagai proses bertahap yang merespons realitas, konteks *tanzīl* justru menjadi elemen penting untuk mengungkap tujuan operasional suatu ayat. Ini tidak berarti menafikan keuniversalan nilai wahyu, tetapi menegaskan bahwa bentuk-bentuk partikular Al-Qur'an tidak dapat dipahami tanpa mempertimbangkan kenyataan historis yang melatarbelakanginya.

Selain itu, distingsi leksikal antara *inzāl* dan *tanzīl* mendorong digunakannya pendekatan semantik yang lebih ketat dalam menafsirkan teks Al-Qur'an. Pendekatan tradisional yang memperlakukan kedua istilah itu sebagai sinonim tidak lagi memadai, karena Q.S. 25:32 menunjukkan bahwa pemilihan bentuk kata membawa konsekuensi epistemologis yang besar. *Asbāb al-nuzūl* pun perlu direposisi, bukan sebagai elemen yang membatasi makna ayat, tetapi sebagai bukti historis bagaimana wahyu bekerja dalam *sayrūrah*, yaitu tahapan interaksi wahyu dengan konteks sosial. Oleh karena itu, tafsir kontemporer dalam kerangka ini perlu mengintegrasikan linguistik modern, sejarah, dan dinamika sosial agar makna ayat dapat dipahami secara lebih proporsional. Selain itu, pergeseran pemahaman terhadap gradualitas wahyu juga menantang konsep *naskh* yang melihat beberapa ayat saling membatalkan. Syahrur justru memandang perubahan ayat sebagai bentuk evolusi pengaturan nilai, bukan pembatalan hukum.

## 3. Implikasi terhadap Hukum Islam dan Etika Sosial

Implikasi paling terasa dari pembacaan ini muncul dalam wilayah hukum Islam. Konsep *tanzīl* sebagai proses historis memerlukan model hukum yang tidak statis, melainkan evolutif. Pandangan Syahrur mengenai *hudūd* sebagai batasan tetap yang menentukan ruang gerak

ijtihad manusia menjadi relevan di sini. Jika wahyu turun secara bertahap untuk menanggapi kebutuhan sosial Nabi dan komunitasnya, maka hukum yang lahir dari pembacaan manusia terhadap wahyu harus memiliki fleksibilitas yang sama. Ruang antara *hadd al-adnā* dan *hadd al-a'lā* membuka kemungkinan perubahan hukum yang sah selama tidak melampaui batas ilahi. Dengan demikian, hukum Islam dapat berkembang mengikuti dinamika masyarakat modern tanpa kehilangan fondasi moralnya.

Pemahaman ini juga membawa konsekuensi pada pembentukan etika sosial Islam. Dengan menempatkan universalitas wahyu pada level nilai dan partikularitas pada level penerapan, kerangka epistemologis Syahrur memungkinkan rekonstruksi hukum keluarga, relasi gender, distribusi ekonomi, dan struktur sosial berdasarkan kondisi aktual masyarakat. Gradualitas pewahyuan sebagaimana ditegaskan oleh Q.S. 25:32 menunjukkan bahwa transformasi sosial adalah bagian dari mekanisme wahyu sendiri. Oleh karena itu, transformasi hukum dalam masyarakat Muslim kontemporer tidak hanya sah, tetapi juga sejalan dengan prinsip dasar wahyu yang bergerak melalui sejarah untuk membimbing manusia berdasarkan realitas hidup mereka.

Selain itu, Muhammad Syahrur melakukan pembedaan semantik yang fundamental antara tugas komunikasi Rasulullah Muhammad dengan rasul-rasul sebelumnya, yang tercermin dalam penggunaan istilah *Al-Balāgh* (البلغ) dan derivatifnya, seperti *Ablagha* (أبلغ) atau proses *Al-Iblāgh* (الابلاغ). Pembedaan ini memiliki konsekuensi besar terutama pada implikasi hukuman Ilahi. Untuk Nabi Muhammad, kewajiban yang dituntut adalah *Al-Balāgh* (ما على الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ).

Syahrur menafsirkan *Balāgh* dalam konteks ini sebagai penyampaian yang tidak dituntut untuk menjangkau setiap individu di seluruh dunia secara langsung. Komunikasi Penyampaian ini bersifat universal dan mengandung isi (*muhtawiyyāt*) wahyu. Tugas Nabi Muhammad adalah memastikan bahwa isi pesan Ilahi telah disampaikan, dan kejelasan komunikasinya (*Iblāgh*) minimal. Hal ini didukung oleh konteks Haji Wada' di mana Nabi menyatakan telah menyampaikan, dan hal ini menjadi cukup untuk persaksian Ilahi. Karena *Balāgh* oleh Nabi Muhammad bersifat global dan bersifat dasar (tersampaikan kepada khalayak yang ada saat itu), dan tidak secara eksplisit menuntut pemahaman total oleh setiap manusia di muka bumi, maka Kaum Nabi Muhammad tidak dihukum langsung oleh Allah manakala mereka durhaka. Hukuman tidak instan karena proses *Balāgh* ini adalah fondasi bagi perkembangan *Ta'wil* dan pemahaman seiring waktu.

Sebaliknya, Syahrur menyiratkan bahwa nabi-nabi terdahulu, yang berhadapan dengan kaum spesifik (*qaum*), dituntut untuk menjalankan proses *Al-Iblāgh* (atau *Ablagha*) secara lebih ketat. Komunikasi di sini bersifat lokal dan intensif. Rasul terdahulu dituntut untuk menyampaikan wahyu kepada seluruh kaumnya dengan tuntutan bahwa mereka semua mengerti betul wahyu yang disampaikan. Kejelasan dan ketercapaian (*ilā al-idrāk*)

pesan di tingkat individu dalam kaum tersebut menjadi syarat utama. arena proses *Iblāgh* ini menuntut pemahaman tuntas dan ketercapaian universal di dalam lingkup kaum tersebut, maka kaum terdahulu langsung dihukum oleh Allah apabila mereka durhaka. Mereka dihukum karena mereka dianggap sudah tahu dan mengerti betul isi wahyu yang disampaikan oleh Rasul mereka, dan penolakan mereka adalah penolakan terhadap pemahaman yang telah terbukti (Syahrur, 147-149). Dengan membedakan tugas ini, Syahrur menjelaskan mengapa sunnatullah (hukum Allah) berubah; hukuman bagi umat Muhammad ditangguhkan, memberikan kesempatan bagi akal manusia untuk terus berinteraksi dengan wahyu melalui *Ta'wil*, karena lingkup pesan *Balāgh* tidak terbatas pada konteks penerimaan awal.

### Kesimpulan

Penelitian ini merekonstruksi epistemologi wahyu dalam pemikiran Muhammad Syahrur melalui analisis Q.S. al-Furqān (25:32), dengan menitikberatkan pada distingsi konseptual antara inzāl dan tanzīl serta implikasinya terhadap pemahaman wahyu sebagai proses yang berlangsung secara historis. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pembacaan Syahrur atas ayat tersebut tidak berhenti pada penjelasan normatif mengenai gradualitas pewahyuan, melainkan berfungsi sebagai landasan epistemologis yang menempatkan wahyu dalam relasi dialektis antara nilai ilahi yang bersifat universal dan realitas sosial manusia yang senantiasa berubah. Penggunaan bentuk *nuzzila* dalam ayat ini dipahami Syahrur sebagai penegasan bahwa wahyu hadir melalui mekanisme bertahap yang bergerak dalam ruang dan waktu, bukan sebagai entitas transenden yang turun secara sekaligus dan terlepas dari konteks historis. Lebih lanjut, analisis menunjukkan bahwa reinterpretasi Syahrur terhadap Q.S. al-Furqān (25:32) terintegrasi dengan struktur ontologis realitas (*kaynūnah-ṣayrūrah-ṣayrūrah*), pembedaan antara *kitāb* dan *qur’ān*, serta konsepsi Nabi sebagai subjek historis yang mengaktualkan prinsip-prinsip universal wahyu dalam konteks partikular. Temuan ini mengonfirmasi bahwa pembedaan antara inzāl dan tanzīl bukan sekadar persoalan linguistik atau terminologis, melainkan merupakan mekanisme epistemik yang menjelaskan bagaimana wahyu dipahami, diartikulasikan, dan diterapkan dalam kehidupan manusia. Dalam kerangka ini, gradualitas pewahyuan sebagaimana ditegaskan oleh Q.S. al-Furqān (25:32) memiliki implikasi metodologis yang luas, termasuk reformulasi konsep *kalām Allāh*, reposisi prinsip-prinsip *tafsir* klasik, serta pembaruan epistemologi hukum Islam melalui model batas (*hudūd*) yang memungkinkan fleksibilitas *ijtihad* tanpa kehilangan orientasi normatifnya. Implikasi teoretis penelitian ini menunjukkan bahwa pemahaman wahyu sebagai proses historis membuka ruang bagi pengembangan metodologi *tafsir* kontemporer yang lebih responsif terhadap dinamika sosial dan realitas empiris. Pada saat yang sama, pendekatan ini menantang kecenderungan normatif yang memosisikan teks Al-Qur'an secara statis dan ahistoris. Kendati demikian, penelitian ini memiliki keterbatasan pada fokus analisis yang masih terpusat pada satu ayat kunci. Oleh karena itu,

penelitian lanjutan perlu dilakukan, terutama untuk menguji penerapan distingsi inzāl–tanzīl pada ayat-ayat hukum tertentu serta membandingkan secara sistematis epistemologi Syahrur dengan pendekatan mufasir modern lainnya. Dengan demikian, rekonstruksi epistemologi wahyu yang ditawarkan dalam penelitian ini menegaskan bahwa Al-Qur'an tidak hanya dipahami sebagai teks normatif yang selesai pada masa pewahyuan, melainkan sebagai sumber makna yang terus berinteraksi dengan sejarah manusia. Perspektif ini memberikan fondasi konseptual bagi pembacaan Al-Qur'an yang tetap setia pada nilai-nilai universalnya sekaligus terbuka terhadap tantangan dan perubahan zaman.

## Daftar Pustaka

- Asmara, M., Kurniawan, R., & Agustian, L. (2020). Teori batas kewarisan Muhammad Syahrur dan relevansinya dengan keadilan sosial. *De Jure: Jurnal Hukum dan Syar'iah*, 12(1), 17–34. <https://doi.org/10.18860/j-fsh.v12i1.7580>
- Asriaty. (2014). Menyoal pemikiran hukum Islam Muhammad Shahrur. *Istinbath: Jurnal Hukum Islam*, 13(2).
- Christmann, A. (2009). *The Qur'an, morality and critical reason: The essential Muhammad Shahrur* (Vol. 106). Leiden, The Netherlands: Brill.
- Creswell, J. W. (2013). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches* (3rd ed.). Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.
- Darwazah, M. 'I. (1971). *Al-tafsīr al-hadīth* (Vol. 3). Cairo, Egypt: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah.
- Digdayani, T. A. (2023). Catcalling in Qur'anic perspective on limits theory of Muhammad Shahrur. *Hermeneutik*, 17(2), 361–372. <https://doi.org/10.21043/hermeneutik.v17i2.23307>
- Hishām, 'A. A.-M. ibn. (1990). *Al-sīrah al-nabawiyah li Ibn Hishām* (Vol. 1). Beirut, Lebanon: Dār al-Jīl.
- Irfansyah, & Khairunnisa. (2023). Hermeneutika hudud menurut Muhammad Syahrur: Telaah tentang relevansi pemakaian jilbab dengan perkembangan zaman. *TAFSE: Journal of Qur'anic Studies*, 8(1), 34–52. <https://doi.org/10.22373/tafse.v8i1.17144>
- Ishāq, M. I. (2004). *As-sīrah an-nabawiyah*. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Izutsu, T. (2002). *God and man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic weltanschauung*. Kuala Lumpur, Malaysia: Islamic Book Trust.
- Juliansyahzen, M. I. (2022). Rekonstruksi nalar hukum Islam kontemporer. [Nama jurnal tidak tersedia], 4, 57–74.
- Lory, P. (2022). Review of *The Qur'an, morality and critical reason: The essential Muhammad Shahrur* by Andreas Christmann. [Nama jurnal tidak tersedia].
- Shah, M. A. A. (2000). *Islam garda depan: Mosaik pemikiran Islam Timur Tengah*. Bandung, Indonesia: Mizan.
- Mukhtar, M., Mardia, M., & Aminuddin, A. (2023). Study of the thinking

of Muhammad Syahrur and M. Quraish Shihab about the concept of polygamy. *Lisan al-Hal: Jurnal Pengembangan Pemikiran dan Kebudayaan*, 17(1), 22–32. <https://doi.org/10.35316/lisanalhal.v17i1.22-32>

Novita, I., Halimatussa'diyah, & Apriyanti. (2025). A study of synonymy: Muhammad Shahrur's alternative interpretation of QS. al-Nūr (24): 3. *Ilmu Ushuluddin*, 11(2), 227–248. <https://doi.org/10.15408/iu.v11i2.45804>

Nurul Fithriyah Awaliatul Laili, & Aziz, A. N. (2023). Pandangan Muhammad Shahrur mengenai konsep pakaian perempuan Muslim. *Jurnal Studi Islam dan Kemuhammadiyah (JASIKA)*, 3(2), 116–131. <https://doi.org/10.18196/jasika.v3i2.60>

Rohmansyah. (2023). The epistemology of Muhammad Syahrur's Islamic thought and its implications for the study of polygamy hadith. *Kalam*, 17(2), 125–146. <https://doi.org/10.24042/002023171590800>

Aminah, S. (2013). Teori hudud dan penerapannya terhadap ayat-ayat gender. *[Nama jurnal tidak tersedia]*, 3(2).

Sjadzali, M., Piliang, M. I., & Tsauri, M. N. (2019). Penafsiran modern ayat-ayat waris: Perbandingan Muḥammad Shahrūr dan Munawir Sjadzali. *[Nama jurnal tidak tersedia]*, 18, 78–116.

Syahrur, M. (1990). *Al-kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah mu'āṣirah*. Damascus, Syria: Al-Ahālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'.