

MENEMUKAN UNIVERSALITAS PESAN ALQURAN SEBAGAI KENISCAYAAN DALAM PENAFSIRAN MULTI-INTERDISIPLINER

Wardani
UIN Antasari Banjarmasin
mwardanibjm@gmail.com

Wardatun Nadhiroh
UIN Antasari Banjarmasin
wnadhiroh@uin-antasari.ac.id

Abstract: This article aims to lay a philosophical foundation on the universality of the message of the Qur'an as a necessity in a multi-interdisciplinary approach to interpret the Qur'an. The study departs from the thoughts of Qur'anic scholars from the classical to the contemporary period as set out in their works. The "universality" here means two senses: first, compatibility of the message, owing to its universal and perennial ethical contents, to be applied across boundaries of time and space; second, various aspects of contents of the Qur'an, such as theological, legal, ethical, and scientific issues. This article also suggests methods in exploring the universality of the Qur'anic doctrines and gives one example of its application, especially in understanding Quranic values in its doctrine of warfare. The authors conclude that an integrative approach to the Qur'an is needed to be accompanied by an awareness of the universality of the message of the Qur'an which lies in the spirit of ethical principles and the need for meaning in a broader spectrum in the modern era. Neglecting its universal message will cause interpretations losing this spirit, such as classical Moslem interpreters' understanding on *jihad*-verses by insisting that the *jihad* as warfare is a permanent obligation upon Moslems. The falsehood of the interpretation is due to neglecting the ethical principle i.e. humanity behind the law of reciprocity that underlies particular verses on warfare.

Keywords: universality, particularity, *usūl, furū'*, interpretation

Abstrak: Artikel ini bertujuan untuk meletakkan landasan filosofis terhadap konsep universalitas pesan Alquran sebagai sebuah kebutuhan dalam pendekatan multi-interdisipliner untuk menafsirkan Alquran. Penelitian ini berangkat dari pemikiran para sarjana Alquran dari periode klasik ke periode kontemporer sebagaimana tercantum dalam karya-karya mereka. "Universalitas" di sini memiliki dua pengertian: *pertama*, kesesuaian pesan, karena isinya yang universal dan abadi, untuk diterapkan melintasi batas waktu dan ruang; *kedua*, berbagai aspek isi Alquran, seperti masalah teologis, hukum, etika, dan ilmiah. Artikel ini juga menawarkan metode dalam mengeksplorasi universalitas doktrin Alquran dan memberikan satu contoh penerapannya, terutama dalam memahami nilai-nilai Alquran, khususnya

dalam doktrin perang. Para penulis menyimpulkan bahwa pendekatan integratif terhadap Alquran diperlukan untuk disertai dengan kesadaran akan universalitas pesan Alquran yang terletak pada semangat prinsip-prinsip etis dan kebutuhan akan makna dalam spektrum yang lebih luas. Mengabaikan pesan universal akan menyebabkan penafsiran kehilangan semangat ini, seperti pemahaman penafsir Muslim klasik tentang ayat-ayat jihad dengan menegaskan bahwa jihad perang adalah kewajiban permanen bagi umat Islam. Kekeliruan interpretasi, dengan demikian, adalah karena sikap abai terhadap prinsip etika, misalnya, prinsip kemanusiaan yang inheren di balik hukum timbal balik yang mendasari ayat-ayat khusus tentang perang.

Keywords: universalitas, partikularitas, *uṣūl*, *furūʿ*, penafsiran.

Pendahuluan

Ibn ‘Abbās (w. 68/688), sang bapak tafsīr (*Abū al-Tafsīr*), pernah berpendapat bahwa ayat (QS. Ali ‘Imrān: 110)¹ yang menjelaskan tentang kaum muslimin sebagai “umat terbaik” dengan beban tugas *amr bi al-ma‘rūf* dan *nahy ‘an al-munkar* lebih relevan dengan konteks kehidupan yang ideal pada masyarakat Madinah yang dibangun oleh Nabi Muhammad.² Tentu saja, Ibn ‘Abbās, karena bertolak dari riwayat dan melihat sejarah dengan pendekatan idealis, melihat ayat ini lebih relevan dengan sejarah masa lampau. Dengan begitu, pesan universal ayat menjadi tidak “hidup dan membumi”. Ibn ‘Abbās tampak melihat keistimewaan umat Islam tersebut sebagai hal yang dianugerahkan (*given*), bukan sebagai sesuatu yang harus diperjuangkan secara konstan. Padahal, kalau kita mempertimbangkan ciri-ciri penting umat terbaik tersebut diungkapkan dengan kata kerja (*fi‘l*) yang mengandung konotasi gerak dan perubahan (*tajaddud*) dalam bentuk *mudāri‘* (yang menunjukkan keadaan sekarang dan akan datang), anugerah kepada umat Islam sebagai umat terbaik adalah sesuatu yang potensial dan harus diperjuangkan. Di sisi lain, anugerah tersebut adalah sesuatu yang bisa hilang.

Jika penafsiran Ibn ‘Abbās kembali ke sejarah masa lalu, al-Sayyid ‘Abd al-Hādī dalam karyanya, *Hādhibi> Ummatukum*, bahkan, mempersempit sasaran ayat tersebut hanya kepada superioritas bangsa

¹ Ayat tersebut berbunyi: Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang makruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya, Ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka; di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik.

² Ismā‘īl b. ‘Umar b. Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), 392-397.

Arab.³ Berbeda dengan Sayyid ‘Abd al-Hādī yang menekankan Arabisme, penafsiran Ibn ‘Abbās sesuai dengan penafsiran ‘Umar b. al-Khaṭṭāb, meski tampak menganut idealisasi sejarah Islam masa awal, menolak cakupan ayat tersebut hanya mengidealisasikan masa lalu, melainkan juga memiliki pesan moral yang masih berlaku hingga kini.

Ini hanyalah salah satu contoh penafsiran ayat Alquran, di mana para penafsir berangkat dari titik-tolak berbeda sampai pada kesimpulan berbeda berkaitan dengan pesan temporal atau universal yang dikandungnya. Persoalan universalitas pesan-pesan Alquran dari klasik hingga sekarang tetap menjadi magnet yang menarik para pengkaji Alquran untuk mengkajinya. Debat tentang patokan “*al-‘ibrāh bi ‘umūm al-laḥḍ*” atau “*al-‘ibrāh bi kbuṣūṣ al-sabab*”, misalnya, disikapi berbeda oleh para pengkaji Alquran. Mayoritas ulama memilih pilihan pertama,⁴ sementara sebagian pakar, seperti Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dan M. Quraish Shihab menggarisbawahi pentingnya konteks spesifik latar belakang turun ayat menjadi titik-tolak dalam memahami ayat. Abū Zayd dengan bertolak dari fakta bahwa *naṣṣ* turun dari realitas dan diproyeksikan ke realitas, menekankan penting “sebab spesifik” dan menggugat “dualisme” patokan itu.⁵ M. Quraish Shihab menekankan fungsi “sebab spesifik” tersebut bagi pengembangan tafsir, karena deskripsi peristiwa secara lengkap (peristiwa, pelaku, dan waktu) diperlukan dalam mendudukan ayat pada konteks sejarah sesungguhnya.⁶

Persoalan universalitas dan partikularitas pesan-pesan Alquran terus menggelayut dalam perdebatan para pakar. Sebagian mengutamakan sisi universalitas, sedangkan sebagian lain menegaskan sisi partikularitas. Apa sesungguhnya universalitas pesan Alquran tersebut? Bagaimana kita bisa menarik pesan universalitas dari ayat Alquran, baik universalitas dalam pengertian “keberlakuan” pesan ayat secara luas karena kandungan nilai-nilai permanennya maupun

³ Al-Sayyid ‘Abd al-Hādī, *Hādhibi> Ummatukum* (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1992), 21-25.

⁴ Lihat, misalnya, Muḥammad Sālim Abū ‘Aṣ, *Aṣḥāb al-Naṣṣ: Taḥḍīd Maḥāḥim wa Radd Shubuhāt* (Kairo: Dār al-Baṣā’ir, 1996), 61-87; ‘Abd al-Raḥmān al-Sa’dī, *Al-Qawā’id al-Ḥisānī li Tafsīr al-Qur’ān* (t.tp.: Dār Ibn al-Jawzī, t.th), 18-19, 8-9.

⁵ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥḥim al-Naṣṣ: Dirāṣah fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Maroko: al-Dār al-Bayḍā’, al-Markaz al-Ṭaqāfī al-‘Arabī, 2005), 102-108.

⁶ Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1995), 89-90.

“keserba-mencakup” kandungan ayat terhadap aspek-aspek doktrin dan kehidupan manusia?

Universalitas, Partikularitas, dan Nilai-nilai Alquran: Perbincangan Awal

“Universalitas” di sini dipahami sebagai keberlakuan pesan ayat Alquran dalam lintas ruang-waktu (*ṣalahīyat al-naṣṣ li kull ẓamān wa makān*), tidak terbatas pada konteks masyarakat Arab (kecuali ayat-ayat tertentu yang memang terkait dengan lokalitas), melainkan semua lapisan Muslim di seluruh dunia. Ayat dimaksud bisa dalam pengertian ayat yang kandungannya memang universal (*kullīyah*), karena mencakup seluruh Muslim, atau “ayat pokok”, yaitu ayat yang memuat aturan yang lebih universal (norma, kaidah) dibandingkan “ayat ranting” yang memuat aturan spesifik. Bahkan, melalui nilai-nilainya (*values, qiyām*), seperti keadilan, pesan Alquran tersebut diidealisasikan menjadi pesan kemanusiaan. “Universalitas” tersebut juga bisa bermakna kandungan ayat Alquran yang banyak mencakup (*shumūliyah*) multi-aspek, baik berkaitan keyakinan, ibadah, moral, sosial-kemasyarakatan, hingga “isyarat ilmiah” dari perspektif ilmu alam seperti fisika maupun ilmu sosial seperti sosiologi. Berkaitan dengan hal tersebut, Fazlur Rahman menyebut “Alquran adalah dokumen yang ditujukan kepada manusia, karena ia menyebut dirinya ‘petunjuk bagi manusia’ (*budā li al-nās*)”⁷

Universalitas tidak menafikan pentingnya lokalitas.⁸ Universalitas hanya menolak arabisme Islam sebagai asumsi yang membatasi pesan Islam hanya di Jazirah Arab, atau paham komunalisme yang membatasi Islam pada komunitas tertentu.⁹ Ini sealur dengan apa yang

⁷ “*The Qur’ān is a document that is squarely aimed at man; indeed, it calls itself “guidance for mankind (budā li al-nās [2:185] and numerous equivalents elsewhere)*”. Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur’an* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1989), 1.

⁸ Perlu dicatat di sini bahwa “universalitas” bukanlah “universalisme”, seperti dalam ungkapan “universalisme Islam”, sebagaimana dikhawatirkan Ahmad Baso, sebagai jargon yang sebenarnya dimaksudkan sebagai kolonialisme, karena dengan menyebutkan Islam mencakup semua aspek, itu akan menyingkirkan “lokalitas Islam”. Baso melihat perpindahan IAIN ke UIN adalah bagian dari turunan ide universalisme itu. Ahmad Baso, *Islam Pasca-Kolonial* (Bandung: Mizan, 2005), 23-27. Universalitas dimaksud adalah keberlakuan pesan-pesan Alquran bagi Muslim, bahkan semua manusia, karena Alquran sendiri menyebut dirinya sebagai “petunjuk bagi manusia” (*budā li al-nās*).

⁹ Lihat Chandra Muzaffar, “Universalism in Islam,” dalam *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), 155-156

dikemukakan Abdullahi Ahmed An-Naim di awal bukunya yang kontroversial, *Toward an Islamic Reformation*, dengan mengajukan tesis bahwa interpretasi dan praktik semua agama, termasuk Islam, banyak dipengaruhi oleh kondisi sosiologis, ekonomis, dan politis masyarakat tertentu. Hal ini juga berlaku pada syariat, bahkan pada agama tertentu terdapat batas keragaman dan kekhususan. Tesis ini dibangun atas dasar asumsi bahwa terdapat aspek-aspek universal dalam Islam dan Syariat, tanpa bermaksud menolak adanya keragaman pada tingkat sosiologis, dan keragaman lainnya. Aspek universal inilah yang menjadi titik-tolak kemungkinan melakukan reformasi Islam.¹⁰ Aspek universal tersebut tentu terkait dengan nilai-nilai etis yang mendasari ajaran-ajaran Islam, seperti keadilan.

Dalam konteks universalitas nilai-nilai Alquran, harus diakui bahwa meski semua isi ajaran Alquran berasal dari Tuhan yang sama, yaitu Allah, tidak semua ayat Alquran sama levelnya ketika berbicara tentang segala sesuatu; terkadang Alquran menjelaskan hukum (teologis, juridis, maupun moral) sesuatu secara satu persatu, kasus per-kasus, secara partikular, *juḏī*, atau terkadang Alquran menjelaskannya dalam bentuk suatu patokan, kaidah, atau ketentuan yang berisi nilai yang cakupannya universal, *kullī*, bisa “menaungi” kasus-kasus spesifik di bawah “payungnya”.

Wacana universalitas Alquran tidaklah aneh dan berlebihan. Sebagai langkah awal, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 911 H), salah seorang perintis *‘ulūm al-Qur’ān*, menulis dalam karyanya, *Al-Taḥbīr fī ‘Ilm al-Tafsīr*¹¹ (karya yang dimaksudkan sebagai pengembangan tema-tema kajian *‘ulūm al-Qur’ān* dengan berpatokan kepada *Mawāqī‘ al-‘Ulūm* karya al-Bulqīnī), tentang adanya ayat Alquran yang paling utama (*afḍal*), utama (*ḡadīl*), dan kurang utama (*maḡḍul*), meski masalah keutamaan tersebut dipahami berbeda oleh para ulama.¹² Di samping

¹⁰ Abdullah Ahmed An-Naim, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1996), xiv.

¹¹ Karya ini dimaksudkan oleh al-Suyūṭī sebagai pengembangan kajian-kajian *‘ulūm al-Qur’ān*. Dengan berpatokan kepada karya al-Bulqīnī, *Mawāqī‘ al-‘Ulūm*, yang mencantumkan 52 tema kajian, al-Suyūṭī menambah 50 tema dalam *Al-Taḥbīr*, sehingga menjadi 102 tema. Tambahan dari al-Suyūṭī biasanya dijelaskannya dengan “ini tambahan dari saya” (*ḡadīl zayādātī*).

¹² Keutamaan dalam pengertian diamalkan, kandungannya tentang ketuhanan, maupun dalam hal pahala membacanya. Lihat Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Taḥbīr fī ‘Ilm al-Tafsīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1988), 140-142. Lihat juga karyanya, *Al-*

itu, Ibn al-Muqaffa' (w. 756 M) juga membedakan antara ayat-ayat fundamen (*āyāt al-uṣūl*) dan ayat-ayat spesifik (*āyāt al-fuṣūl*), atau biasanya dikenal juga dengan ayat-ayat ranting (*āyāt al-furū'*).¹³

Abū Ishāq al-Shāṭibī (w. 790 H) menyusun karya monumentalnya, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, sebagaimana diakui sendiri, antara lain, bertolak dari *istiqrā'* (induksi, penelitian kasus perkasus) atas ayat-ayat Alquran.¹⁴ Tidak semua ayat berbicara pada level yang sama, karena terdapat ayat-ayat mengatur prinsip-prinsip yang berlaku umum dan menjadi "payung" (*al-kullīyāt*) berbagai ketentuan spesifik hukum (*al-juḥūḍīyāt*), sebagaimana juga hadis-hadis Nabi yang dijadikan, misalnya, sebagai dasar *qawā'id fiqhīyah*. 'Āyāt al-kullīyāt, sebagaimana disinggung, menurut al-Shāṭibī, adalah ayat-ayat yang memuat ajaran yang bersifat prinsipil dan permanen (tidak bisa dianulir)¹⁵ tentang perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, kehormatan, dan harta. Ayat-ayat tersebut turun sebagian besar di Makkah dan sebagian kecil turun di Madinah sebagai penyempurnaan, yang meliputi ayat-ayat tentang *tamhīd*, prinsip-prinsip moral (*akhlāq*), dan beberapa ajaran fundamental lain, seperti salat.¹⁶ Sebaliknya, 'āyāt al-juḥūḍīyāt adalah ayat-ayat yang berisi ketentuan-ketentuan spesifik atau partikular, tentang suatu masalah, persoalan ranting, atau persoalan rincian (*juḥūḍ*, *far'*, atau *faṣl*) seperti ketentuan tentang perang yang sangat kondisional, karena tentu dalam keadaan normal atau damai, perang tidak dianjurkan. Ayat-ayat spesifik atau partikular tentu harus dipahami dalam kerangka rujukan *āyāt al-kullīyāt*.¹⁷ Ketentuan spesifik umumnya tidak bertentangan dengan ketentuan umum, seperti ketentuan perang tidak bertentangan dengan prinsip

Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 156-160. Bandingkan dengan Badr al-Dīn al-Zarkashī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 2001), 519-523.

¹³ Muḥammad Kurḍī 'Alī, *Rasā'il al-Bulaghā'* (Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1913), 57.

¹⁴ Baca Moh Fahimul Fuad, "Asy-Syatibi dan Konsep Istiqra' Ma'nawi," dalam *As-Salam: Jurnal Studi Hukum Islam & Pendidikan*, vol. 1, no. 1 (2012), 1-22.

¹⁵ Abū Ishāq al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, ed. 'Abdullāh Dirāz, vol. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.), 338.

¹⁶ Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, vol. 3, 335-336.

¹⁷ Moh. Fahimul Fuad, "Maqāsid al-Syarī'ah dalam Ayat-Ayat Makiyyah (Study Pemikiran Asy-Syatibi)," dalam *IN RIGHT: Jurnal Agama dan Hak Asasi Manusia*, vol. 3, no. 1 (2017), 87-110.

moral yang kemudian membatasi perang hanya dibolehkan jika (telah atau akan) diperangi sebagai perang defensif, larangan agresi, dan larangan membunuh secara berlebihan (membunuh anak-anak, wanita, dan orang tua renta).

Tokoh penting yang lain adalah Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā (w. 1985). Ia membedakan antara “ayat-ayat pokok atau primer” (*‘āyāt al-uṣūl, primary verses*) dan “ayat-ayat ranting atau subsider” (*‘āyāt al-furū’, subsidiary verses*). Yang dimaksud dengan yang pertama adalah ayat-ayat yang memuat prinsip etis yang, karenanya, bersifat abadi dan menjadi inti peradaban kemanusiaan yang telah dibangun oleh Nabi Muhammad. Menurutnya, prinsip etis yang menjadi inti pada syariat meliputi tiga hal, yaitu: (1) keadilan (*‘adl*) (QS. al-Naḥl [16]:90) dalam pengertian hukuman setimpal (QS. al-Mā’idah [5]:45, QS. al-Baqarah [2]:194), (2) memaafkan (atau bahkan berbuat baik) terhadap orang yang berbuat salah (*iḥsān*) (QS. al-Mā’idah [5]:45), (3) dan silaturahmi dalam pengertian luas (QS. al-Naḥl [16]:90).¹⁸ Sedangkan, yang dimaksud dengan ayat jenis kedua adalah ayat yang memuat aturan-aturan yang bersifat elastis, karena bersifat partikular dan kondisional. Dari segi tipenya, menurutnya, ayat jenis pertama adalah ayat-ayat yang umumnya *makeḥiyah*, di mana titik-awal dan orisinalitas (*aṣālah*) ajaran Islam diletakkan, sedangkan ayat jenis kedua umumnya merupakan ayat-ayat *madanīyah* yang, karena lebih kondisional, partikular, dan mengalami perubahan, dimaksudkan untuk menampung perubahan (*ḥawālah*) yang tunduk pada “hukum waktu” (*ṣāhibat al-waqt*). Berbeda dengan ayat jenis kedua, ayat jenis pertama tidak bisa dianulir (*mansūkh*), melainkan hanya ditunda penerapannya sesuai dengan konteksnya.¹⁹

“Misi kedua” (*al-riṣālah al-thānīyah*) yang ia maksud adalah misi Alquran yang lebih egaliter, karena memuat persamaan, yang

¹⁸ Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, *Al-Riṣālah al-Thānīyah min al-Islām*, dalam www.alfikra.org/htm. Penulis merujuk ke sumber primer ini. Namun, untuk kepentingan perujukan, penulis menunjuk *The Second Message of Islam*, terj. Abdullahi Ahmed an-Naim (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1987), 77.

¹⁹ Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, *Al-Qur’ān wa Muṣṭafā Maḥmūd wa al-Fabm al-‘Asrī*, dalam www.alfikra.org. Karya ini pertama kali terbit pada 1971. Lihat juga M. Zayin Chudlori, “Gagasan Mahmud Muhammad Taha tentang Evolusi Syariah,” dalam *Al-Qanun: Jurnal Pemikiran dan Pembaharuan Hukum Islam*, vol. 11, no. 1 (2008), 1–26; Roji Fathullah, “Pemikiran Pembaharuan Hukum Islam Mahmud Muhammad Thaha,” dalam *Tazkiya*, vol. 18, no. 1 (2017), 26–49.

umumnya terkandung dalam ayat-ayat *makkeyyah*. Sedangkan, “misi pertama” (*al-risālah al-ūlā*) adalah misi yang termuat dalam ayat-ayat *madanīyah* yang, karena masyarakat Muslim telah terbentuk, menghendaki perubahan strategi, seperti tercermin dari kewajiban jihad. Karena mempertimbangkan spirit etis ayat-ayat *makkeyyah*, pemberlakuan ayat-ayat *madanīyah* “ditunda”.²⁰ Alasan mendasar “penundaan” tersebut dimungkinkan adalah karena syariat hanya sempurna jika ia berkembang secara evolutif dengan spirit zaman (*taṭawwur al-sharī‘ah*).

Al-Shāṭibī dan Ṭāhā memiliki kesamaan sekaligus perbedaan pandangan. Keduanya mengakui adanya ayat-ayat yang bersifat universal. Bagi Ṭāhā, ayat-ayat tersebut adalah ayat-ayat yang memuat prinsip etis yang terutama turun pada fase Makkah. Bagi al-Shāṭibī, ayat-ayat tersebut adalah ayat-ayat yang terkait dengan “patokan-patokan universal” (*al-qawā‘id al-kullīyah*) yang terkait dengan tujuan-tujuan hukum Islam (*maqāsid al-sharī‘ah*), baik yang elementer (*darūrīyah*), suplementer (*ḥajīyah*), maupun komplementer (*taḥsīnīyah*). Kandungan ayat-ayat ini bersifat abadi dan menjadi dasar setiap agama.²¹

Tujuan luhur syariat, meskipun sebenarnya “*ijtihādī*” karena disimpulkan secara *istiqrā‘ī* dari kasus per-kasus, menurut al-Shāṭibī tidak akan dianulir sampai kapan pun, karena menjadi dasar bagi Islam, bahkan semua agama, sama halnya prinsip etis, menurut Ṭāhā, menjadi dasar berbagai ajaran Alquran, sehingga tidak teranulir. Akan tetapi, al-Shāṭibī melihat bahwa patokan-patokan universal dimaksud tidak hanya mencakup prinsip etis yang memang diprioritaskan untuk diletakkan fondasinya pada fase dakwah Nabi Muhammad di Makkah,

²⁰ Ṭāhā, *The Second Message*, 145. Lihat juga, Moh Abdul Kholiq Hasan, “Ayat-ayat Kebebasan Beragama dalam Perspektif Nasakh: Kajian Terhadap Penafsiran Ibn Kathir dan Rashid Rida,” dalam *Mutawatir Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, vol. 6, no. 2 (2016).

²¹ Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqā‘ah*, vol. 2, 88. Di samping al-Shāṭibī, sebagian pakar *uṣūl al-fiqh* lain, seperti al-‘Amīdī dan Ibn al-Ḥajīb menambah dengan *mukammilāt* ke dalam masing-masing dari tiga hal tersebut dengan catatan bahwa tambahan ini merupakan kondisi yang memperkuat terwujudnya motif-motif utama shari‘ah dan lebih mengkondisikan tercapainya *maṣlahah* dan menghindari kemudharatan. Lihat Muhammad Sa‘d b. Aḥmad b. Mas‘ūd al-Yūbī, *Maqāsid al-Sharī‘ah al-Islāmīyah wa ‘Alāqatuhā bi al-Adillah al-Sharīyah* (Makkah: Dār al-Hijrah li al-Naṣr wa al-Tawzī’, 1418/1998), 338-49.

melainkan prinsip “teologis-etis-ritual” tertentu: (1) prinsip teologis (iman kepada Allah dan hari kiamat), (2) prinsip-prinsip umum ajaran Islam (*al-uṣūl al-‘ammah*), yaitu perintah-perintah yang meski terkait dengan ibadah tertentu, tapi dianggap sebagai fundamen Islam, seperti salat dan menafkahkan harta, (3) larangan yang terkait dengan isu teologis, seperti larangan menyembelih binatang atas nama selain Allah, dan (4) prinsip-prinsip etis, seperti penekanan Thāhā, seperti keadilan, kejujuran, memberi maaf, dan menolak berdebat dengan cara yang terbaik. Pada umumnya, prinsip-prinsip ini ditanamkan pada fase Makkah. Pada fase Madinah, prinsip-prinsip ini disempurnakan dengan menambah prinsip lain, seperti tentang keringanan (*rukhsah*).²²

Ibn ‘Ashūr (w. 1973/1393), seorang penafsir modern Alquran asal Tunisia, misalnya, menyatakan di mukadimah karya tafsirnya, *Al-Tahrīr wa al-Tamwīr*, bahwa tugas seorang penafsir Alquran tidak hanya menjelaskan kandungan hukum dalam Alquran secara satu persatu, melainkan ia juga harus menarik hukum-hukum atau patokan yang bersifat universal.²³ Ibn ‘Ashūr juga menulis *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmīyah*, di mana di dalamnya ia mengelaborasi tujuan-tujuan luhur syariat (memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, harta, dan kehormatan).²⁴ Salah satu metode memahami tujuan luhur itu adalah melalui dalil-dalil Alquran yang ungkapannya jelas dan memuat prinsip yang bisa mengatur ketentuan lain, seperti bahwa Allah tidak menghendaki kerusakan (QS. al-Baqarah [2]: 205), Ia menghendaki kemudahan (QS. al-Baqarah [2]:185), larangan memakan harta orang lain dengan cara yang batil (QS. al-Nisā’ [4]: 29), dan seseorang tidak menanggung dosa orang lain (QS. al-An‘ām [6]:164).²⁵ Memang, para ulama telah mengingatkan bahwa hukum Islam ada yang bisa dijelaskan alasan (*‘illah*) di balik penetapan hukumnya, ada yang tidak bisa sama sekali (*ta‘abbudī*), dan ada yang masih samar *‘illah*-nya.²⁶ Ayat

²² Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, vol. 2, 77-78.

²³ Muḥammad al-Ṭāhīr b. ‘Ashūr, *Al-Tahrīr wa al-Tamwīr*, vol. 1 (Tunis: Dār Suḥnūn li al-Naṣr wa al-Tawzī‘, 1997), 13.

²⁴ Muḥammad Aziz, “Reconstruction of Maqashid Shari’ah Perspective Muhammad Thahir Ibn ‘Assyria: Efforts to Re-Discuss Sharia with Reality,” dalam *Jurnal Hukum Islam*, vol. 12, no. 2 (2019), 231–249. Lihat juga, Kusmana, “Epistemologi Tafsir Maqasidi,” dalam *Mutawatir Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, vol. 6, no. 2 (2016).

²⁵ Muḥammad al-Ṭāhīr b. ‘Ashūr, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmīyah* (Tunis: Dār Suḥnūn li al-Naṣr wa al-Tawzī‘ dan Kairo: Dār al-Salām, 2008), 18.

²⁶ *Ibid.*, 42.

Alquran yang berkaitan dengan yang *ta'abbudī* tidak bisa dinalar, seperti berkaitan dengan bagian waris, tidak bisa dinalar atas dasar kedekatan dan “kebermanfaatan” kerabat tertentu (QS. al-Nisā’ [4]:11).²⁷ Namun, begitu banyak ayat-ayat lain yang memuat prinsip-prinsip ajaran Islam yang universal yang bisa dinalar dan dianalogikan dengan kasus-kasus spesifik di bawah naungannya, bahkan menjadi prinsip Islam abadi.

‘Abd al-Rahmān b. Nāṣir al-Sa‘dī (w. 1376 H) menulis 71 kaidah untuk menafsirkan Alquran dalam karyanya, *Al-Qawā’id al-Ḥisān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Menariknya, ternyata dari 71 kaidah tersebut, menurut Khālīd b. ‘Uthmān al-Sabt, hanya sekitar 20 yang bisa dianggap sebagai kaidah tafsir (*qawā’id al-tafsīr*), sedangkan selainnya adalah *qawā’id Qur’ānīyah*, seperti kebiasaan Alquran membicarakan janji kenikmatan (*wa’d*) sering diiringi dengan janji siksaan (*wa‘ūd*), dan makna yang masih tersembunyi (*latā’if, jamā’id*).²⁸ Memang, tidak semua kaidah tafsir disepakati keberlakuannya dalam menjelaskan ayat-ayat Alquran, karena sebagian di antaranya masih kontroversial.²⁹ Namun, di sela-sela mengemukakan kaidah tafsir, al-Sa‘dī juga mengemukakan kaidah universal yang sebenarnya tidak berlaku dalam tafsir, melainkan dalam kehidupan, pemikiran, dan tindakan, pada tataran teologis, fikih, dan moral. Kaidah ke-24, misalnya, berbunyi: “Moderasi, Keseimbangan, dan Celaan terhadap Sikap Berlebihan” dengan merujuk QS. al-Naḥl [16]: 90³⁰ dan QS. al-A‘rāf [7]: 29.³¹ Al-Sa‘dī memberikan contoh-contoh penerapan moderasi (*al-tawassuṭ*) dan keseimbangan (*al-i’tidāl*) dalam beberapa hal terkait ibadah (sesuai petunjuk Nabi), mencintai para Nabi, ulama, dan *awliyā’* (tidak mengkultuskan), membelanjakan harta (tidak boros dan kikir), keberanian (tidak pengecut dan nekat), dan berbuat baik kepada kedua

²⁷ Ibid., 43.

²⁸ Khālīd b. ‘Uthmān al-Sabt, *Qawā’id al-Tafsīr: Jam’an wa Dirāsatan* (Giza, Mesir: Dār Ibn ‘Affān, 1421 H), 44.

²⁹ Ibid., 46-47.

³⁰ Ayat tersebut berbunyi: Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan.

³¹ Ayat tersebut berbunyi: Katakanlah, “Tuhanku menyuruh menjalankan keadilan.”

orang tua dan kerabat (tidak kurang dan lebih).³² Keadilan adalah prinsip yang mengatur keseluruhan pelbagai aturan dalam Islam.³³

Banyaknya cakupan terapan kedua prinsip ini menunjukkan bahwa kedua prinsip sangat universal. Meski al-Sa'dī memberikan contoh-contoh terapan seperti itu, sebenarnya kedua prinsip yang saling terkait ini menjadi hukum kosmis yang sudah ditetapkan oleh Tuhan sejak awal penciptaan. Di lain ayat, ide Alquran tentang keseimbangan diungkapkan dengan “*mīzān*” (neraca) dalam firman-Nya, “Dan Allah telah meninggikan (*rafa'a*) langit dan Dia meletakkan (*wada'a*) neraca, supaya kamu tidak melampaui batas dalam neraca itu, dan tegakkanlah timbangan itu dengan adil (*qist*) dan jangan kamu mengurangi neraca itu. Allah telah menciptakan bumi untuk makhluk(-Nya)” (QS. al-Rahmān [55]: 7-10). Alur pembicaraan ayat ini bergerak dari penciptaan fisik ke pengaturan sosial-ekonomi (timbangan). Ayat ini, yang sealur dengan ayat keseimbangan yang dikutip al-Sa'dī, adalah ayat yang memuat keseimbangan kosmis yang tidak hanya berlaku di dunia fisika, melainkan juga di ranah sosial.³⁴

Ibn Kathīr menafsirkan ayat 9 surah tersebut dengan mengatakan, “Dia (Tuhan) menciptakan langit dan bumi dengan kebenaran (bertujuan) dan keadilan, agar segala sesuatu berjalan dengan kebenaran dan keadilan” (*kehalāqa al-samāwāt wa al-ard bi al-ḥaqq wa al-'adl li takūn al-ashyā' kulluhā bi al-ḥaqq wa al-'adl*).³⁵ Jadi, keadilan sosial adalah bagian dari tuntutan keseimbangan kosmis. Ide yang ditarik dari ayat ini dan ayat yang dikutip al-Sa'dī bersifat universal, bahkan melampaui batas cakupan terhadap mat Islam, karena penodaan terhadap keadilan, sebagai pelanggaran hukum jagat raya, akan berakibat kehancuran, siapa pun pelakunya dan penganut agama apa pun.

Para ulama di atas, baik al-Suyūfī, Ibn al-Muqaffa', al-Shāṭibī, Ṭāhā, Ibn 'Ashūr, maupun al-Sa'dī, meski dengan formulasi dan sudut

³² Al-Sa'dī, *Al-Qawā'id al-Hisān*, 56-57.

³³ Lihat Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *I'ām al-Muwaqqi'īn*, vol. 3 (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2004), 5.

³⁴ Lihat Wardani, *Islam Ramah Lingkungan: dari Eko-teologi al-Qur'an hingga Fiqh al-Bi'ah* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2015), 61-65; Nurcholish Madjid, “Kalam Kekhalifahan dan Reformasi Bumi (Suatu Percobaan Pendekatan Sistematis terhadap Konsep Antropologis Islam)”, pidato pengukuhan guru besar luar biasa dalam falsafah dan kalam, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1419/1998, 27-30.

³⁵ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, vol. 4, 271.

pandang berbeda, sama-sama berpendapat bahwa ayat-ayat Alquran, meski turun dari Tuhan yang sama, levelnya berbeda dalam hal partikularitas-universalitas. Di samping, menjelaskan hukum (teologis, fikih, dan etis) sesuatu secara spesifik, kasus per-kasus, Alquran juga menuangkan segala sesuatu terkadang dalam ungkapan yang maknanya bisa dipahami memiliki cakupan universal. Alquran memuat dua sisi tersebut: partikularitas (lokalitas-temporalitas) dan universalitas, insidental dan intrinsik, mikro dan makro, historis dan trans-historis, *furū'* (*fuṣūḥ*) dan *uṣūl*, serta *juḥūḍ* dan *kullī*.

Mencari Universalitas (*Kullīyah*) Nilai Alquran: Analisis Gerak Makna Ayat

Alquran sebagai teks baku yang sudah diterima (*textus receptus*) sebagaimana termaktub dalam *mushaf* yang kita baca adalah tetap teksnya (6.236 ayat menurut salah satu penghitungan). Akan tetapi, meski bentuk (*shakl, form*) *naṣṣ* bersifat tetap, isi (*maḍmūn, content*) atau pemaknaannya dipahami berbeda oleh penafsir berbeda, karena perspektif dan metode yang digunakan atau bisa juga karena ayat yang multi-tafsir. Ketika itu, *naṣṣ* ayat tetap, tapi maknanya bergerak, demikian istilah Muḥammad Shaḥrūr³⁶ dan Aḥmad al-Baḥrānī (Shīḥī).³⁷ Persoalan partikularitas-universalitas adalah persoalan tentang “gerak makna”. Bagaimana menarik pesan-pesan universal Alquran, meski ayat-ayat yang turun tercerai-berai dalam kurun waktu sejarah panjang dan dalam konteks berbeda juga? Mungkinkah dari partikularitas ayat-ayat Alquran yang turun bisa ditarik pesan-pesannya yang bersifat universal?

Dengan bertolak dari pemikiran Muhammad ‘Abduh tentang tafsir terbaik Alquran adalah Alquran sendiri, Muḥammad Asad dalam *The Message of the Qur’ān* menyatakan bahwa universalitas pesan Alquran bisa diperoleh dengan meletakkan asumsi bahwa sebagai kitab suci, Alquran bukanlah semata kumpulan berbagai perintah dan larangan, melainkan ada kesatuan ide yang secara inheren

³⁶ Lihat Andreas Christmann, “The Form is Permanent, But the Content Moves: the Qur’anic Text and Its Interpretation(s) in Mohamad Shahrour’s *al-Kitāb wa al-Qur’ān*,” dalam *Modern Muslim Intellectual and the Qur’an*, ed. Suha Taji-Farouki (London: The Institute of Ismaili Studies, 2004).

³⁷ Lihat Aḥmad al-Baḥrānī, *Al-Ta’wīl Manhaj al-Istinbāḥ fī al-Islām: Dirāsah fī al-Tārīkh wa al-Turāth wa al-Fikr Takshīf ‘an Ma‘ālim Manhaj al-Istinbāḥ ‘ind al-Rasūl wa Abl al-Bayt wa al-Ṣaḥābah* (t.tp.: Dār al-Ta’wīl, 1999).

menghubungkan antar ayat, antar surah, bahkan keseluruhan Alquran. Makna integral bisa diperoleh dengan melakukan rujuk-silang (*cross-reference*) dengan menggeser yang insidental ke intrinsik, atau yang partikular ke general (universal). Asad menyatakan sebagai berikut:

“The Qur’an must not be viewed as a compilation of individual injunctions and exhortations, but as one integral whole, that is, as an exposition of an ethical doctrine in which every verse and sentence has an intimate bearing on other verses and sentences, all of them clarifying and amplifying one another. Consequently, its real meaning can be grasped only if we correlate every one of its ideas by means of frequent cross-references, always subordinating the particular to the general and the incidental to the intrinsic. Whenever this rule is faithfully followed, we realize that the Qur’an is—in the words of Muhammad ‘Abduh— “its own best commentary.””³⁸

“Alquran seharusnya tidak dilihat hanya sebagai sebuah kompilasi perintah-perintah dan larangan-larangan yang terpisah, melainkan sebagai suatu kesatuan yang integral, yaitu sebagai suatu penjelasan rinci tentang ajaran etika yang di dalamnya setiap ayat dan kalimat memiliki hubungan erat, semuanya saling menjelaskan dan memperkuat. Sebagai konsekuensinya, makna sesungguhnya hanya bisa dipahami, jika kita menghubungkan setiap idenya satu persatu dengan cara rujuk silang (*cross-reference*), yang selalu dilakukan dengan menggeser yang partikular ke yang general dan yang insidental ke yang intrinsik. Kapanpun jika aturan ini diikuti secara tepat, kita sadar bahwa Alquran—dalam ungkapan Muhammad ‘Abduh—adalah “tafsirnya yang terbaik.””

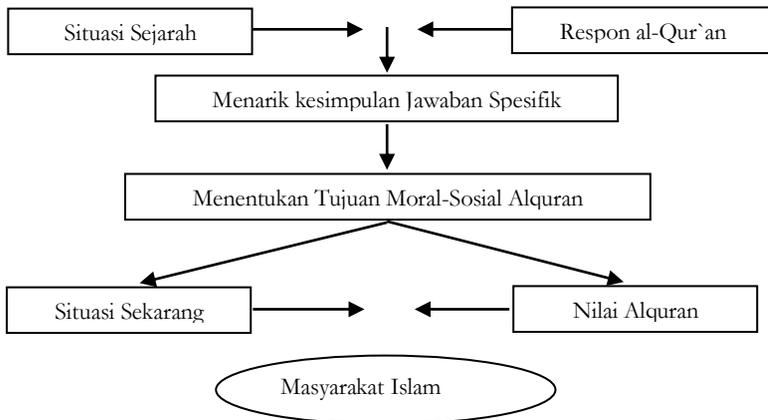
Di samping pemikiran Asad dan ‘Abduh, pemikiran Ṭāhā patut dipertimbangkan. Meski tampak ada reduksi terlalu kuat terhadap ajaran Islam ke nilai-nilai etis, Ṭāhā benar dengan mengatakan bawa *āyāt al-furū’* (meski tidak bisa diidentikkan seluruhnya dengan ayat-ayat *madaniyah*) harus dipahami dalam kerangka rujukan *āyāt al-uṣūl* (meski tidak bisa diidentikkan seluruhnya dengan ayat-ayat *makkiyah*). *Āyāt al-furū’* karena konteks spesifik dan kondisionalnya, seperti *āyāt al-jihād* (ayat-ayat tentang jihad) yang didesak oleh kepentingan membela diri dan tidak berlaku di setiap keadaan, harus dikembalikan, “dianulir

³⁸ Muhammad Asad, *The Message of the Qur’an* (Gibraltar: Dār al-Andalus, 1980), vii. Lihat juga: Nadzrah Ahmad and Ahmad Nabil B. Amir, “Muhammad Asad’s the Message of the Qur’an,” dalam *Sociology and Anthropology*, vol. 1, no. 12 (2016), 1117–1120.

secara temporal”, atau “ditunda”, dengan merujuk *āyāt al-uṣūl* yang permanen.

Ide Ṭāhā ini memiliki persamaan dengan “gerak ganda” (*double movement*) Fazlur Rahman. Alquran, menurut Rahman, memuat ajaran “legal-spesifik” (*juḥūḍīyāt*) dan “ideal-moral” (*kuḥūlīyāt*).³⁹ Ajaran spesifik harus dipahami secara integral dengan yang kedua secara dinamis dan sirkular. Hanya saja, Rahman mengingatkan bahwa forma (aturan spesifik, *juḥūḍī*) sama pentingnya dengan esensi (prinsip ideal-moral). Yang harus dihindari bukan forma, melainkan formalisme, tegasnya.⁴⁰ Pernyataan ini bertujuan untuk mengurangi resiko “reduksi etis”, seperti pada Ṭāhā, meski Rahman sendiri bisa jatuh menjadi “esensialis” yang hanya mementingkan ideal-moral.⁴¹

Skema: Gerak Ganda (*double movement*) Fazlur Rahman⁴²



Metode Fazlur Rahman ini di satu sisi memang masih mendapat kritik. Farid Esack, misalnya, mengkritiknya karena “kurang memperhatikan kompleksitas tugas hermeneutik dan keragaman intelektual yang menyatu di dalamnya”.⁴³ Maksud Esack adalah

³⁹ Fazlur Rahman, “Islam: Challenges and Opportunities”, dalam *Islam: Past Influence and Present Challenge*, ed. Alford T. Welch dan Pierre Cachia (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), 325-326.

⁴⁰ Fazlur Rahman, “Social Change and Early Sunnah”, dalam *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities*, ed. P.K. Koya (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996), 231.

⁴¹ Lihat penafsiran tentang tentang keselamatan agama-agama, Fazlur Rahman, *The Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1989), 166.

⁴² Farid Esack, *Qur'an, Liberalism, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997), 66.

⁴³ *Ibid.*, 67.

konsep tentang iman, misalnya, tidak bisa dilihat berdiri sendiri, terlepas dari bagaimana faktor politik bisa mempengaruhi pemahaman tentangnya yang akan berpengaruh terhadap tindakan. Ebrahim Moosa, seperti dikutip Esack, juga mengkritiknya, karena dia tidak berupaya menangkap keseluruhan estetika, tapi ia didesak oleh tugasnya untuk mengungkap nilai moral.⁴⁴ Dalam beberapa kasus penafsiran yang diajukan oleh Rahman, menurut penulis, “reduksi etis” yang tampak terlalu kuat bisa dirasakan, seperti persoalan keselamatan (*salvation*) agama-agama di luar Islam di akhirat nanti.⁴⁵

Di sisi lain, metode Rahman menunjukkan pentingnya memahami berbagai ketentuan Islam dalam Alquran atas dasar etas vitalnya, yaitu ideal-moral. Persoalan yang dihadapi sekarang adalah bahwa para penafsir sering “terkotak” pada partikularitas ayat, seperti perintah berperang yang sebenarnya elastis dan kondisional atas dasar pertimbangan moral (defensif) kemudian secara keliru dianggap

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Berkaitan dengan QS. al-Baqarah [2]: 62 dan QS. al-Mā'idah [5]: 69, dia menyatakan, “*In both these verses, the vast majority of Muslim commentators exercise themselves fruitlessly to avoid having to admit the obvious meaning: that those—from any section of humankind—who believe in God and the Last Day and do good deeds are saving. They either say that by Jews, Christians, and Sabaeans here meant those who have actually become “Muslims”—which interpretation is clearly belied by the fact that “Muslims” constitute only the first of the four groups of “those who believe”—or that they were those good Jews, Christians, and Sabaeans who lived before the advent of the Prophet Muhammad—which is an even worse tour de force.*

Pada kedua ayat tersebut [QS. al-Baqarah [2]: 62 dan al-Mā'idah [5]: 69], mayoritas besar penafsir muslim berupaya dengan tanpa membuahkan hasil untuk menghindari menerima pengertian yang jelas bahwa orang yang percaya dengan Tuhan dan hari akhir serta melakukan perbuatan baik, dari mana pun, adalah selamat. Mereka adakalanya mengatakan bahwa yang dimaksud dengan Yahudi, Kristen, dan Sabi'in di sini adalah yang sesungguhnya telah menjadi “muslim”, suatu penafsiran yang jelas bertentangan dengan kenyataan bahwa “muslim” di sini hanya merupakan kelompok pertama dari empat kelompok tersebut, atau adakalanya yang dimaksud adalah Yahudi, Kristen, dan Sabi'in yang hidup sebelum kedatangan Nabi Muhammad, yang bahkan merupakan penafsiran yang lebih keliru. Rahman, *Major Themes*, 166. Bandingkan dengan Asad, *The Message of the Qur'an*, 14.

Syarat “keimanan” dalam kedua ayat di atas ditarik ke ideal moral yang disimpulkan dari QS. al-Mā'idah [5]: 48, QS. al-Baqarah [2]: 148, dan 177 yang menjelaskan bahwa perbedaan agama-agama dan kitab suci yang diturunkan pada prinsipnya adalah sama, karena esensi tujuan agama juga sama, yaitu *fastabiqū al-khayrāt* (berlomba-lombalah dalam kebajikan). Keyakinan teologis yang berbeda-beda adalah forma (bentuk), sedangkan kebaikan (etika) adalah esensi atau tujuan ideal-moral Alquran. Di sini, prinsip teologis tersebut direduksi menjadi prinsip etis (ideal-moral).

sebagai perintah abadi hingga kiamat, dengan tidak melihat bahwa benang-merah yang menghubungkan berbagai perintah dan larangan adalah prinsip etis.⁴⁶ Tidak mungkin ada ayat yang bisa ditafsirkan tercerabut dari ajaran moral Alquran.

“Gerak ganda” dalam memahami universalitas nilai-nilai Alquran terdiri dari dua gerakan. Gerakan pertama, dari situasi sekarang ke masa ketika Alquran diturunkan. Ini dilakukan dengan dua langkah: (1) memahami arti dari suatu pernyataan dengan mengkaji situasi atau problem historis, di mana pernyataan Alquran tersebut adalah jawaban terhadapnya; (2) menggeneralisasi jawaban-jawaban spesifik dan merumuskan tujuan moral-sosial umum dengan menyaring dari ayat-ayat spesifik melalui pemahaman terhadap latar belakang sosio-historis dan *ratio legis* (alasan hukum) yang sering disebutkan. Gerakan pertama ini bergerak dari jawaban spesifik ke prinsip umum.⁴⁷

Gerakan kedua, dari masa ketika Alquran diturunkan ke masa sekarang. Gerakan kedua ini bergerak dari prinsip umum (berupa nilai moral Alquran) ke situasi sekarang, dalam pengertian bahwa ajaran-ajaran yang bersifat umum tersebut harus diwujudkan dalam konteks sosio-historis sekarang.⁴⁸

Contoh yang dikemukakan oleh Fazlur Rahman adalah poligami. Ijin berpoligami muncul dalam konteks penekanan pentingnya keadilan berkaitan dengan perlakuan para wali terhadap anak yatim (QS. al-Nisā’ [4]: 3). Dalam QS. al-An‘ām [6]: 2, Alquran mengutuk para wali anak yatim, karena menyelewengkan harta kekayaan mereka. Persoalan ini ditekankan di Makkah (QS. al-An‘ām [6]:152; QS. al-Isrā’ [17]:34) dan di Madinah (QS. al-Baqarah [2]:220; QS. al-Nisā’ [4]:2,6,10,127). Dalam konteks serangkaian ayat-ayat yang turun untuk menekankan keadilan ini (lihat juga QS. al-Baqarah [2]:83, 177, 215; QS. al-nisā’ [4]:8, 36; QS. al-Fajr [89]:17; QS. al-Ḍuḥā [93]:9; QS. al-Mā‘ūn [107]:2), Alquran membolehkan para wali tersebut menikahi sampai empat di antara anak-anak perempuan yatim asuhannya, asalkan mereka bisa berlaku adil.

⁴⁶ Baca Ulya Ulya, “Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman: Menuju Penetapan Hukum Bervisi Etis,” dalam *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 12, no. 2 (September 18, 2013): 111–127.

⁴⁷ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1995), 7.

⁴⁸ *Ibid.*, 7-8.

Menurut Fazlur Rahman, ada semacam “kontradiksi” antara ijin berpoligami tersebut dengan tuntutan berlaku adil yang tidak mungkin terwujud sesungguhnya (QS. al-Nisā’ [4]:129). Menurut penafsiran tradisional, poligami berstatus hukum diijinkan, meski keadilan diserahkan sepenuhnya kepada suami. Sedangkan, menurut penafsiran modernis Muslim, ijin poligami bersifat temporal, dan keadilan tidak mungkin terwujud. Fazlur Rahman memilih pendapat bahwa poligami sesuai dengan skenario hukum, sedangkan sanksinya adalah untuk mencapai ideal moral yang harus diperjuangkan oleh masyarakat, karena poligami tidak mungkin dihilangkan. Kasus hukumnya sama dengan perbudakan. Dengan memahami situasi sosio-historis dan *ratio legis*-nya, poligami adalah legal, namun keadilan adalah nilai yang harus diperjuangkan.⁴⁹

Agaknya, karena nilai keadilan tidak mungkin terwujud sempurna, bagi Fazlur Rahman, sebenarnya monogami adalah tawaran ideal yang ingin diwujudkan, seperti halnya perbudakan. Itu artinya, bagi Rahman, Alquran berproses menuju ideal, sama dengan pandangan Sa’id al-‘Ashmāwī bahwa “Metode Alquran adalah bergerak secara evolusioner menuju yang ideal” (*manhaj al-Qur’ān al-taṭawwur ilā al-afḍal*).⁵⁰ Dengan demikian, dimensi moral Alquran harus menjadi rujukan berbagai aturan, karena tidak mungkin aturan-aturan spesifik yang terkadang kondisional bertentangan dengan nilai moral yang mendasarinya. Terlepas dari kritik-kritik ini, para pakar Alquran sama-sama menyarankan untuk memahami ayat secara integral, tidak lepas dari ayat-ayat yang dimensinya universal dan permanen. Alasan lain mengapa ajaran moral perlu dirujuk adalah karena, sebagaimana dikemukakan Ibn al-Mubārak (w. 181 H), penulis pertama tentang *jibād*, hampir dua pertiga (2/3) dari ajaran Islam berisi ajaran moral.⁵¹

Prinsip moral yang menjadi rujukan di sini sama pentingnya dengan prinsip teologis, karena keduanya saling terkait. Dalam hadis, dinyatakan, “orang mukmin yang paling sempurna imannya adalah

⁴⁹ Fazlur Rahman, *Major Themes*, 48. Lihat Zunly Nadia, “Membaca Ayat Poligami Bersama Fazlur Rahman,” dalam *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam*, vol. 2, no. 2 (2018): 203–228; Fahmi Ulyati, “Pemikiran Fazlur Rahman Dalam Q.S. An-Nisā’ [4]: 3 Tentang Poligami,” dalam *SYARLATI*, vol. 3, no. 01 (2017): 15–24.

⁵⁰ Lihat karyanya *Uṣūl al-Sharī‘ah* (Cairo: Maktabah Madbūī dan Beirut: Dār Iqra’, 1983).

⁵¹ ‘Abdullāh b. al-Mubārak, *Kitāb al-Jibād*, ed. Nazīh Ḥammād (Jaddah: Dār al-Maṭbū‘āt al-Ḥadīthah, t.th.), 37.

yang paling baik akhlaknya”.⁵² Oleh karena itu, nilai moral dan akidah sulit dipisahkan. Jika Fazlur Rahman menekankan prinsip ideal-moral, Jamāl al-Dīn ‘Aḏīyah, mengemukakan hirarki nilai dalam konteks teori dan kaidah dalam *uṣūl al-fiqh* yang bisa menjembatani kesenjangan hukum spesifik dan nilainya.

Dalam skema berikut prinsip moral dan teologi berada di puncak pada level yang sama.⁵³

Skema: Hirarki Nilai Jamāl al-Dīn ‘Aḏīyah



Terhadap tawaran ‘Aḏīyah di atas berkaitan dengan keharusan melihat ayat-ayat terutama yang berkaitan dengan perintah dan larangan, penulis bisa memberi catatan sebagai berikut. Dalam memahami ayat, di samping konteks historis, baik makro sebagaimana diusulkan oleh Rahman,⁵⁴ Hādī Ma‘rifat,⁵⁵ maupun Sa‘īd al-‘Ashmāwī⁵⁶

⁵² Lihat, misalnya, al-Hākīm, *Al-Mustadrak ‘alā al-Salḥayn*, vol. 1, ed. Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aḏā’ (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990), 43. Sayangnya, secara teologis, terutama dalam perspektif Sunni, diyakini bahwa orang yang tidak bermoral sekalipun, seperti pendosa besar (*murtakib al-kabā’ir*), namun beriman, tetap selamat (*najāh*) di akherat, tapi tidak sebaliknya. Hingga batas tertentu, cara pandang ini akan menurunkan moralitas dalam keyakinan, meski kalangan Sunni memiliki konsep fluktuasi (berkurang bertambah) iman.

⁵³ Diadaptasi dan dimodifikasi dari Jamāl al-Dīn ‘Aḏīyah, *Al-Tanzīr al-Fiqh* (Qatar: t.p., 1987/1407), 12.

⁵⁴ Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago, 1982), 143.

⁵⁵ Muhammad Hādī Ma‘rifat, *Sejarah al-Qur’an*, terj. Thoḥa Musawa (Jakarta: al-Huda, 2007), 97-101.

dengan pemahaman perangkat sejarah, biografi, dan hadis-hadis sejarah, maupun mikro melalui *sabab al-nuzūl* baik melalui konteks historis internal ayat maupun riwayat-riwayat sahih, kita perlu secara operasional merujuk ayat ke-“kesatuan/unit nilai” (*wihdat al-qīmah*).⁵⁷ Hal ini sealur dengan apa yang ditawarkan oleh Ṭāhā, Jābir al-‘Alwānī tentang tujuan-tujuan Alquran yang tinggi dan menjadi rujukan (*al-maqāṣid al-Qur’ānīyah al-‘uhyā al-ḥākīmah*), yaitu tujuan-tujuan universal.⁵⁸ Perbedaannya adalah bahwa konsep al-‘Alwānī memiliki cakupan luas sebagai tujuan agama Islam yang melampaui semua risalah para rasul. Sedangkan, yang dimaksud di sini adalah tujuan-tujuan universal Alquran itu sendiri yang menaungi tujuan-tujuan spesifik lain. Pemahaman secara integral sebab atau alasan di balik suatu perintah/larangan bisa mengurangi terisolasinya ayat-ayat spesifik dari kerangka ajaran fundamentalnya, baik yang dijelaskan dalam (1) ayat yang sedang dibahas maupun (2) secara rujuk-silang diketahui dari sekian ayat-ayat lain yang terkait. Dengan *wihdat al-qīmah*, dibedakan antara: (1) perintah (*amr*) dan larangan (*nahy*) yang menjadi sarana (*wāsiṭah*) tercapainya suatu tujuan (*ghāyah*); (2) tujuan yang ingin dicapai; (3) nilai (*qīmah*) sebagai tujuan akhir yang mendasari tujuan tadi dan terwujudnya perintah atau larangan.

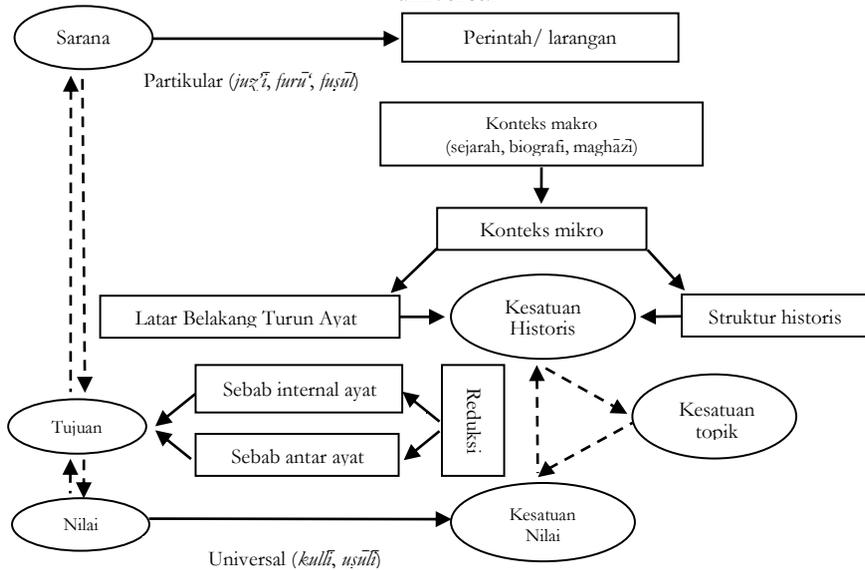
Dengan tambahan di atas, cara memahami universalitas ayat Alquran yang turun dalam konteks partikular sebagai berikut:

⁵⁶ Muḥammad Sa‘īd al-‘Ashmāwī, *Uṣūl al-Sharī‘ah*, 64-70.

⁵⁷ Yang dimaksud nilai di sini adalah lima prinsip universal (*al-kullīyāt al-khams*) yang dikemukakan oleh al-Shāṭibī, jadi nilai memuat tidak hanya moralitas, melainkan juga pandangan otentik mendasar teologis al-Qur’an, bukan kecenderungan pandangan sekte-sekte teologi.

⁵⁸ Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī, *Naḥwa al-Tajdīd wa al-Ijtihād* (Cairo: Dār Tanwīr, 2008), 194-196.

Skema: Metode sintesis untuk menyatukan “gerak makna” partikular-universal



Menelusuri Nilai (Value) di Balik Regulasi Perang dalam Alquran: Sebuah Contoh

Sebagai contoh, dalam literatur-literatur *‘ulūm al-Qur’ān* dan tafsir, bahkan fikih, disebutkan telah terjadinya penganuliran ayat-ayat damai dengan “ayat pedang”. Sebenarnya, persoalan ini bisa dipahami ulang dengan mempertimbangkan baik-baik usulan pemikiran tokoh-tokoh di atas untuk memahami ayat-ayat spesifik (regulasi perang yang kondisional) dalam “payung” ayat-ayat universal (memuat alasan moral yang menjadi alasan regulasi perang).

Metode seperti ini diproyeksikan menjawab sebagian problem yang muncul berkaitan dengan ayat-ayat perang yang turun kondisional dan dengan alasan berbeda dalam sejarah Islam. Dalam banyak ayat tersebut, kebolehan berperang dijelaskan alasannya (seperti terzalimi, diperangi, diusir, dihalangi masuk masjid, diejek, dan dibunuh) dan tujuannya (agar penindasan atau “fitnah” tidak terjadi lagi, dan agama Islam berkembang secara alami sebagaimana agama-agama lain) yang disebut sebagai “perang di jalan Allah”. Sedangkan, nilai sebagai tujuan akhirnya adalah terpenuhinya hak setiap manusia untuk hidup secara damai tanpa ancaman dan penindasan orang lain, dan hak setiap orang memeluk agamanya, dalam hal ini Islam. Perbedaan antara “sarana” (*wāsīṭah, wasīlah*) dan “tujuan” (*ghāyah*,

maqṣad) dikemukakan di sini karena memang hukum yang berisi perintah atau larangan yang terkandung dalam Alquran, sejauh tidak menyangkut persoalan *ta'abbudī* yang tidak bisa dijelaskan alasannya (*ta'āl al-ahkām*), memang berisi dua hal ini.

Badr al-Dīn al-Zarkashī, misalnya, sebagaimana dikutip oleh Shihāb al-Dīn al-Ālūsī dalam *Sufrat al-Zād li Safarat al-Jihād*, berpendapat bahwa *jihād* (perang) adalah “kewajiban hanya sebagai sarana” (*farḍiyat al-wasā'il*), bukan “kewajiban sebagai tujuan” (*farḍiyat al-maqāsid*), karena tujuannya adalah memberi petunjuk (mengawal keamanan dakwah), sehingga jika bisa tercapai dengan mengemukakan penjelasan argumen, tentu cara tersebut diprioritaskan. Namun, mayoritas ulama berpendapat bahwa *jihād* adalah ‘kewajiban sebagai tujuan’.⁵⁹ Dalam ungkapan Kāmil Salāmah al-Diqs, “perang bukanlah kaidah, melainkan hanya pengecualian dari kaidah” (*inna al-ḥarb (sic: al-ḥurūb ?) laysat hiya al-qā'idah, wa innamā hiya istithnā' min al-qā'idah*), karena perang hanya sarana pertahanan diri untuk mengamankan proses dakwah damai Islam.⁶⁰ Persoalan ini menjadi krusial karena menempatkan *jihād* (perang) sebagai tujuan akan mengakibatkan hubungan antar agama tidak pernah akan harmonis. Hal itu adalah cerminan dari kegagalan membedakan antara ajaran Alquran yang fundamental dan yang kondisional.

“Rasionalisasi” *jihād* bisa dipahami dengan merujuk ke keterangan riwayat-riwayat *asbāb al-nuzūl* yang berisi latar belakang turun ayat. Di samping itu, riwayat sebagai sumber eskternal, historisitas bisa dipahami dari sumber internal ayat, karena *asbāb al-nuzūl* idealnya berinteraksi dengan makna ayat, sebagaimana diusulkan beberapa pakar. Sebagian ayat Alquran memuat alasan ditetapkannya suatu hukum pada suatu ayat, atau dengan rujuk-silang beberapa ayat. Dalam firman Allah (QS. al-Baqarah [2]:193) ini, misalnya, “Perangilah mereka sampai tidak ada lagi penindasan (*fitnah*) dan agama untuk Allah. Jika mereka berhenti (memusuhimu), tidak ada lagi permusuhan, kecuali terhadap orang-orang yang berbuat zalim” memuat perintah, tujuan, dan nilai. Di samping melalui riwayat, tujuan perang di sini dipahami melalui penggunaan *ḥattā (li al-ghāyah*,

⁵⁹ Shihāb al-Dīn al-Ālūsī, *Sufrat al-Zād li Safarat al-Jihād*, 6-7 dalam www.mostafa.com.

⁶⁰ Kāmil Salāmah al-Diqs, *Āyāt al-Jihād: Dirāsah Maḥḍū'iyah wa Tārīkhīyah wa Bayānīyah* (Kuwait: Dār al-Bayān, 1392/1972), 261.

menjelaskan tujuan) dan kalimat yang mengiringi. Kata “*fitnah*” termasuk kosa-kata yang maknanya berlainan (15 makna) di berbagai konteks penggunaannya dalam Alquran (*wujūb*).⁶¹ *Fitnah* bisa bermakna *shirk* (syirik). Jika makna ini dipilih, sebagaimana dirujuk oleh Imam Samudera dari penafsiran Ibn Kathīr,⁶² itu artinya bahwa perang bersifat ofensif, karena tujuannya adalah menghapuskan *shirk*. Jika persoalan perintah perang dipahami dari rasionalisasi begini, perang tidak tergantung lagi dari kenyataan apakah non-Muslim melakukan penindasan, ancaman, dsb. yang menjadi alasan sesungguhnya regulasi perang. *Fitnah*, dengan merujuk ke beberapa penafsiran, adalah “penindasan” (*oppression*).

Dari sini, bisa dipahami bahwa perang bertujuan agar tidak ada lagi penindasan dan agama Islam tersebar secara alami. Dari karakter defensif perang yang diijinkan, bisa ditarik pemahaman bahwa nilai yang mendasarinya adalah hukum timbal-balik (*reciprocity, mu'āwadhah*) karena perang dibolehkan hanya jika suatu komunitas diperangi, terancam diperangi, keadaan tertindas, dan semaknanya. Itu artinya

⁶¹ Lihat al-Suyūfī, *Al-Itqān*, vol. 1, 143; Al-Rāghib al-Aṣḥihānī, *Al-Mufradāt fī Gharrīb al-Qur'ān* (Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, 2003), 373-375; Abdulkader Tayob, “An Analytical Survey of al-Ṭabarī’s Exegesis of the Cultural Symbolic Construct of *Fitnah*”, dalam *Approaches to the Qur'ān*, ed. G.R. Hawting & Abdul-Kader A Shareef (London dan New York: Routledge, 1993), 157-172. Penafsiran kata *fitnah* dengan *shirk* pada QS. al-Baqarah [2]: 193, seperti diajukan oleh beberapa penafsir, termasuk Ibn Kathīr dan al-Suyūfī, agaknya bertolak dari “korelasi dalam ayat” (*munāsabah fī al-āyah*), karena konteksnya perang terhadap orang musyrik. Analisis korelasi adalah media rasional yang hingga batas tertentu boleh dipertanyakan, karena seharusnya sejumlah ayat yang berisi perintah perang dirujuk untuk dipahami *ratio legis* perintah tersebut, melalui riwayat-riwayat *asbāb al-nuzūl* dan sejarah yang memaparkan betapa kaum Muslim ditindas dan perjanjian damai dilanggar. Ayat pertama turun tentang kebolehan perang juga memuat alasan, “karena mereka (yang diperangi, kaum Muslim) telah dianiaya” (QS. al-Ḥajj [22]: 39). Jika riwayat *asbāb al-nuzūl* harus berinteraksi dengan *munāsabah* ayat, dalam hal ini, seharusnya juga sebaliknya. “*Fitnah*” adalah “*suatu situasi di mana seseorang mendapatkan tekanan dari orang lain, terutama keluarga dan sahabat, untuk meninggalkan afiliasinya atau untuk meninggalkan keyakinannya*”. Dalam situasi itu, ada unsur, bahwa meski korbannya individu atau keluarga tertentu, tekanan yang dilakukan secara besar-besaran yang menyebabkan korban tidak tahu apa yang harus ia lakukan, sehingga secara lambat laun, ia menyerah kepada penekan, atau menyerah kepada diri sendiri. Lihat Rahman, *Major Themes*, 159.

⁶² Lihat <http://www.tempointeraktif.com/hg/narasi/2004/09/10.nrs,20040910-08,id.html>. Diakses pada 14 September 2004; Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 2, 336-337.

bahwa jika pihak yang memerangi berhenti memusuhi, perang harus dihentikan, karena perang adalah tawaran atau paling jauh “kewajiban sebagai sarana (*farḍiyat al-wasā'il*)”,⁶³ bukan “kewajiban sebagai tujuan (*farḍiyat al-maqāsid*)”, dalam istilah al-Zarkashī. Hukum timbal-balik mendasari, bahkan “dasar bagi dasar-dasar” (*asīl al-uṣūl*)⁶⁴ ditetapkannya hukum lain, yang berkaitan dengan hak untuk hidup, rasa aman, bebas dari ancaman, dan hak memeluk agama. Alasan tersebut terkadang dijelaskan dalam ayat yang sedang dibahas, atau dalam ayat-ayat lain yang setopik, sehingga kesatuan nilai (*wiḥdat al-qīmah*) harus dipahami juga dalam konteks kesatuan topik (*wiḥdat al-mawḍū'*)⁶⁵ dan kesatuan historis (*al-wiḥdah al-tārīkhīyah*).⁶⁶ Hal itu karena ketiga hal ini saling terkait, misalnya, *asbāb al-nuzūl* harus berinteraksi dengan *munāsabah* (keterkaitan) ayat.⁶⁷

Sepanjang pengetahuan penulis, dan juga penelitian-penelitian yang telah dilakukan, ayat-ayat perang seperti itu, meski turun dalam kurun berbeda, tidak pernah meninggalkan prinsipnya, yaitu hukum timbal-balik yang mendasari perang defensif. Uraian tentang bagaimana semua ayat perang lain terkait diteliti dalam kesatuan topik (*al-wiḥdah al-mawḍū'īyah*), kesatuan historis (*al-wiḥdah al-tārīkhīyah*), dan kesatuan nilai (*wiḥdat al-qīmah*) akan dikemukakan dalam tulisan lain.

Universalitas Sebagai “Multi-Aspek Kandungan Alquran” dan Keniscayaan Pendekatan Interdisipliner

Sisi lain dari “universalitas” adalah multi-aspek kandungan (*shumulīyah*) Alquran. Sebagai “dokumen untuk manusia”, tidak

⁶³ Salah satu kaidah menyatakan “Sesuatu yang tanpanya tidak akan sempurna kewajiban, hukumnya menjadi wajib juga” (*mā lā yatimm al-wājib illā bihi, fa huwa wājib*).

⁶⁴ Thāhā menyebut hukum timbal-balik sebagai “ketentuan yang mempertemukan antara keinginan individu akan kebebasan pribadinya secara mutlak dengan kebutuhan masyarakat akan keadilan sosial yang merata”. Thāhā, *The Second Message*, 132-133.

⁶⁵ Tentang hal ini, lihat, misalnya Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an: A Study of Islāb's Concept of Naẓm in Tadabbur-i Qur'an* (USA: American Trust Publications, 1986). Lihat juga Ahmad b. Muḥammad al-Sharqāwī, “Naẓariyyat al-Wiḥdah al-Mawḍū'īyah fī al-Tafsīr li al-Qur'ān al-Karīm min Khilāl 'al-Asās fī al-Tafsīr' li al-Shaykh Sa'īd Ḥawā' Raḥimahullāh,” *Tesis*, Universitas al-Azhar, 1425 H).

⁶⁶ Lihat 'Imrān Samīḥ Nazāl, *Al-Wiḥdah al-Tārīkhīyah li al-Suwar al-Qur'ānīyah* (Suriah: Dār Qutaybah dan Amman: Dār al-Qurrā', 2006).

⁶⁷ Nazāl, *Al-Wiḥdah al-Tārīkhīyah*, 89-96; Abū Zayd, *Mafḥūm al-Naṣṣ*, 167-175.

berlebihan jika dikatakan bahwa Alquran memuat aspek-aspek kehidupan manusia, dari doktrin keagamaan (teologi, fikih, dan moral) hingga fakta di dunia fisik dan sosial. Di samping itu, dari segi semantik, Alquran adalah bak intan yang masing-masing sudut memancarkan kemilau yang bisa dilihat oleh seorang penafsir dan tidak selalu dapat dilihat oleh penafsir lain. ‘Abdullāh Dirāz, dalam *al-Naba’ al-‘Aẓīm*, menulis sebagai berikut:

“Apabila Anda membaca Alquran, maknanya akan jelas di hadapan Anda. Tetapi, bila Anda membacanya sekali lagi, akan Anda temukan pula makna-makna lain yang berbeda dengan makna-makna sebelumnya. Demikian seterusnya, sampai-sampai Anda (dapat) menemukan kalimat atau kata yang mempunyai arti bermacam-macam, semuanya benar atau mungkin benar. (Ayat-ayat Alquran) bagaikan intan; setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut lain. Dan tidak mustahil, jika Anda mempersilakan orang lain memandangnya, maka ia akan melihat lebih banyak ketimbang apa yang Anda lihat.”⁶⁸

Multi-aspek kandungan Alquran dan keragaman makna, “baik bergerak dari “pesan” ke “kesan” yang muncul, ditopang dari ungkapan yang multi-tafsir, seperti fenomena polisemi (*wujūb*) dan makna ambigu (*mushtarak*) dalam Alquran. Dari keragaman makna tersebut, setiap penafsir dengan latar belakang keahliannya, baik sebagai ahli teologi, fikih, tasawuf, saintis, sosiolog, sejarawan, filosof, atau filolog, mendalami makna ayat dari sudut pandangnya.

Jika Alquran dipahami dalam hal kandungannya yang multi-aspek, sejatinya, pendekatan yang diterapkan juga interdisipliner atau multi-disipliner. Alquran didekati tidak hanya didekati dari perspektif ‘*ulūm al-Qur’ān*’ sekarang, melainkan juga dari perspektif ilmu sosial dan humaniora, seperti sosiologi, antropologi, sejarah, filsafat, dan linguistik.⁶⁹ Hal ini tidak berlebihan, karena dengan menerapkan ilmu-ilmu sosial dan humaniora, kajian-kajian tafsir akan lebih kaya dan akan membuka wacana dan perspektif baru. Fazlur Rahman, dengan catatan kritisnya terhadap ilmu sosial lama, menganjurkan kajian Islam

⁶⁸ Sebagaimana dikutip M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur’an*, 16.

⁶⁹ Merujuk pandangan Ibrahim Abu Rabi’, sebagai bagian dari studi Islam, Studi Alquran harus didekati setidaknya dari empat aspek; filosofis atau ideologis, teologis, aspek teks, dan aspek realitas antropologis. Keempat aspek ini tidak boleh absen dalam kajian terhadap Islam, terutama Alquran. Lihat: Hasan Mahfudh, “Dari Ibrahim M. Abu Rabi’ tentang Problematika Studi Islam Kontemporer”, dalam *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities*, vol. 1, no. 1, (2016), 35-36.

menerapkan “kajian sosial yang lebih baru” (*newer social scientific*).⁷⁰ Dalam bukunya, *Min al-Naql ilā al-‘Aql*, Ḥasan Ḥanafī juga menganjurkan agar ‘*ulūm al-Qur’ān* bergerak dari ilmu *luḡbah* dan *balāḡbah* ke humaniora (*al-‘ulūm al-insānīyah*).⁷¹ Mohammed Arkoun, tentu saja, termasuk penganjur pendekatan semiotika dan linguistik dalam memahami Alquran, seperti yang pernah diterapkannya dalam memahami QS. al-Tawbah [9]: 5 (dikenal sebagai “ayat pedang”, *āyat al-sayf*).⁷² Banyak lagi tokoh-tokoh yang juga menganjurkan pendekatan-pendekatan serupa dalam kajian Alquran. Itu artinya, hermeneutika yang selama ini diperdebatkan “halal-haramnya” untuk diterapkan dalam kajian Alquran dicoba untuk dihadirkan di perkuliahan, diletakkan di atas “mizan”, diapresiasi, dievaluasi, dan dinilai sejauh mana kelebihan dan kekurangannya; dibiarkan dikompetensikan dengan metode-metode konvensional, sehingga akan terseleksi dengan sendirinya.

Sebagai contoh, dalam kajian antropologi dan komunikasi, analisis wacana (*discourse analysis*) mungkin diterapkan untuk mengkaji produk tafsir atau penafsiran seorang *mufasssīr*. Tafsir sebagai “wacana” dilihat sebagai representasi konteks lebih luas yang melahirkan tafsir tersebut, baik konteks sosial, budaya, politik, ideologi, dan sebagainya. Tafsir yang bias-gender bisa jadi lahir dari konteks pengarang yang diliputi oleh konteks sosial, budaya, politik, dan kepentingan ideologis di masanya. Dengan analisis wacana, tafsir dilucuti kepentingan-kepentingan ideologis di belakangnya, karena kita memerlukan “pembacaan objektif” (*qirā’ah mawḍū‘īyah*) dan “pembacaan yang produktif” (*qirā’ah muntijah*) dalam istilah Abū Zayd.

Di antara jenis analisis wacana adalah analisis wacana kritis model Teun A. Van Dijk, yaitu “suatu tipe kajian analitis terhadap wacana yang terutama difokuskan mengkaji bagaimana penyimpangan kekuatan sosial, dominasi, dan ketidakadilan diciptakan, direproduksi, dan dipertahankan oleh teks dan percakapan dalam konteks sosial dan politik”. Penafsiran dalam konteks ini bisa dilihat sebagai wacana

⁷⁰ Fazlur Rahman, “Approaches to Islam in Religious Studies, Review Essay,” dalam *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), 201.

⁷¹ Ḥasan Ḥanafī, *Min al-Naql ilā al-‘Aql* (Juz 1): ‘*Ulūm al-Qur’ān* (*Min al-Mahmūl ilā al-Ḥāmil*) (Kairo: Dār al-Amīr, 2009), 15.

⁷² Mohammed Arkoun, *Al-Fikr al-Islāmī: Qirā’ah ‘Ilmīyah* (Beirut: Markaz al-Inmā’ al-Qawmī, 1987), 93-99.

dengan pendekatan kognisi sosial (*socio-cognitive approach*). Ada keterkaitan tiga hal dalam analisis wacana ini, yaitu “segitiga wacana-kognisi-masyarakat” (*discourse-cognition-society triangle*). Kognisi sosial bisa berupa rasisme atau bentuk ketidakadilan. Dalam hal ini, ideologi dianggap sebagai sesuatu yang disadari.⁷³

Pendekatan ini menyediakan cara kerja yang lebih operasional dan rinci dalam kajian kritis terhadap tafsir yang, saya kira, tidak diterapkan oleh pengkaji-pengkaji tafsir semisal Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī dalam disertasinya yang kemudian diterbitkan sebagai *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrīn*, meski ia juga berbicara tentang aliran-aliran dan ideologi-ideologi tafsir. Pendekatan ini relevan untuk membongkar ketidakadilan yang bermuara dari pemahaman yang keliru terhadap ayat-ayat Alquran, seperti tafsir-tafsir yang bias-gender dan tafsir-tafsir eksklusif dalam memandang keberadaan komunitas berbeda. Meskipun demikian, sebagai sebuah pendekatan, kita juga harus melihatnya secara objektif dengan menyadari bahwa ada kelemahan tertentu di samping keunggulannya, seperti pada analisis wacana.⁷⁴ Tawaran metode “pembacaan” *turāb* model al-Jābirī, misalnya, mungkin lebih bisa “berlaku adil” terhadap khazanah intelektual tafsir dan bisa menutupi sebagian kelemahan itu. Dalam kerangka metode pengkajian al-Jābirī, tafsir bisa dipahami melalui “logika” masa ketika tafsir itu dilahirkan atau masuk ke dunia penafsir (*waṣl al-qārī’ bi al-maqrū’*) maupun mengambil jarak antara produk tafsir yang dibaca itu dengan dunia baru pengkaji (*faṣl al-qārī’ ‘an al-maqrū’*).⁷⁵

Kesimpulan

Tafsir integratif, melalui pendekatan interdisipliner dan multidisipliner, merupakan suatu keniscayaan, karena Alquran sebagai petunjuk bagi manusia bersifat universal, baik dalam pengertian

⁷³ Teun A. Van Dijk, “Multidisciplinary CDA: A Plea for Diversity,” dalam *Methods of Critical Discourse Analysis*, ed. Ruth Wodak dan Michael Meyer (London: Sage Publication, 2001), 97-98.

⁷⁴ Marianne Jorgensen dan Louise J. Phillips, *Discourse Analysis as Theory and Method* (London: Sage Publication, 2002), 102.

⁷⁵ Muhammad ‘Ābid al-Jābirī, *Nabn wa al-Turāb: Qirā’ah Mu’āṣirah fī Turābīnā al-Falsafī* (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 1986), 21-23, 47-49. Lihat: Hasan Mahfudh, “Dari ‘Ābid al-Jābirī tentang Epistemologi Arab Islam,” dalam *Dialogia: Jurnal Studi Islam dan Sosial*, vol. 13, no.1 (2016), 4-5. Bandingkan: Wardatun Nadhiroh, “Fahm Al-Qur’an Al-Hakim; Tafsir Kronologis Ala Muhammad Abid Al-Jabiri,” dalam *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin*, vol. 15, no. 1 (2017), 13–24.

pesannya yang abadi dan lintas ruang-waktu maupun dalam pengertian multi-aspek kandungan Alquran. Pesannya yang abadi tentu saja bermakna bahwa ada nilai-nilai permanen dan fundamental yang bisa bertahan dan relevan dalam berbagai konteks masyarakat. Oleh karena itu, kita perlu membedakan antara ayat yang partikular dan ayat yang universal. Ayat-ayat universal itu, antara lain, berkaitan dengan fondasi teologis dan moral yang tidak mungkin luntur dengan pergantian waktu dan tempat. Pendekatan dalam memahami ayat tidak cukup hanya legalistik-formal yang terpaku pada status hukum, melainkan dengan mencoba tujuan ideal-moralnya secara lebih mendalam. Untuk membuka sisi universalitas pesan Alquran ini, perlu pendekatan beragam.

Alasan mendasar lain bagi perlunya pendekatan tafsir secara integratif adalah multi-aspek kandungan Alquran. Pesan Alquran membentang dari pesan teologis, legal, moral hingga pembuktian saintifik, sehingga pendekatan yang diterapkan juga kaya nuansa dan beragam perspektif; teologis, fikih, sufistik, sosiologis, antropologis, maupun historis. Pendekatan apa pun yang diterapkan dalam menafsirkan Alquran sebaiknya tetap memperhatikan tiga kesatuan, baik secara tematis, historis, maupun etis (nilai).

Daftar Pustaka

- ‘Alī, Muḥammad Kurḍī. *Rasā’il al-Bulaghā*. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1913.
- ‘Alwānī (al), Tāhā Jābir. *Naḥw al-Tajdīd wa al-Ijtihād*. Kairo: Dār Tanwīr, 2008.
- ‘Āṣī, Muḥammad Sālīm Abū. *Asbāb al-Nuzūl: Taḥdīd Mafāhīm wa Radd Shubḥāt*. Kairo: Dār al-Baṣā’ir, 1996.
- ‘Āshūr (ibn), Muḥammad al-Ṭāhir. *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunis: Dār Suḥnūn li al-Nashr wa al-Tawzī’, 1997.
- _____. *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmīyah*. Tunis: Dār Suḥnūn dan Kairo: Dār al-Salām, 2008.
- ‘Aḥyāh, Jamāl al-Dīn. *Al-Tanzīr al-Fiqhī*. Dohah/Qatar: t.p., 1407/1987.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur`ān*. Maroko: al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī, 2005.
- Ahmad, Nadzrah, and Ahmad Nabil B. Amir. “Muhammad Asad’s the Message of the Qur’an.” *Sociology and Anthropology*, vol. 4, no. 12 (2016).

- Ālūsī (al), Shihāb al-Dīn. *Sufrat al-Zād li Safarat al-Jibād*, 6-7 manuskrip (MS) dalam www.mostafa.com.
- Arkoun, Mohammed. *Al-Fiker al-Islāmī: Qirā'ah 'Imyāyah*. Beirut: Markaz al-Inmā' al-Qawmī, 1987.
- Asad, Muhammad. *The Message of the Qur'an*. Gibraltar: Dār al-Andalus, 1980.
- Aṣfihānī (al), al-Rāghib. *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*. Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, 2003.
- Ashmāwī (al), Muḥammad Sa'īd. *Uṣūl al-Sbarī'ah*. Kairo: Maktabah Madbūlī dan Beirut: Dār Iqrā', 1983.
- Aziz, Muhammad. "Reconstruction of Maqashid Shari'ah Perspective Muhammad Thahir Ibn 'Assyria: Efforts to Re-Discuss Sharia with Reality." *Jurnal Hukum Islam*, vol. 12, no. 2 (2019).
- Baḥrānī (al), Aḥmad. *Al-Ta'wīl Manhaj al-Istinbāṭ fī al-Islām: Dirāsah fī al-Tārīkh wa al-Turāth wa al-Fiker Takshīf 'an Ma'ālim Manhaj al-Istinbāṭ 'ind al-Rasūl wa Abl al-Bayt wa al-Ṣaḥābah*. t.tp.: Dār al-Ta'wīl, 1999.
- Baso, Ahmad. *Islam Pasa-Kolonial*. Bandung: Mizan, 2005.
- Christmann, Andreas. "The Form is Permanent, But the Content Moves: the Qur'anic Text ad Its Interpretation(s) in Mohamad Shahrour's *al-Kitāb wa al-Qur'ān*." *Modern Muslim Intellectual and the Qur'an*. Diedit oleh Suha Taji-Farouki. London: The Institute of Ismaili Studies, 2004.
- Chudlori, M. Zayin. "Gagasan Mahmud Muhammad Taha tentang Evolusi Syariah." *Al-Qanun: Jurnal Pemikiran dan Pembaharuan Hukum Islam*, vol. 11, no. 1 (2008).
- Diqs (al), Kāmil Salāmah. *Āyāt al-Jibād: Dirāsah Mamdū'iyah wa Tārīkhīyah wa Bayānīyah*. Kuwait: Dār al-Bayān, 1392/1972.
- Esack, Farid. *Qur'an, Liberalism, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: Oneworld, 1997.
- Fathullah, Roji. "Pemikiran Pembaharuan Hukum Islam Mahmud Muhammad Thaha." *Tazkiya*, vol. 18, no. 1 (2017).
- Fuad, Moh Fahimul. "Asy-Syatibi dan Konsep Istiqra' Ma'nawi." *As-Salam: Jurnal Studi Hukum Islam & Pendidikan*, vol. 1, no. 1 (2012).

- _____. “Maqāṣid al-Syarī‘ah dalam Ayat-ayat Makkiyyah: Study Pemikiran Asy-Syatibi.” *IN RIGHT: Jurnal Agama dan Hak Asāxi Manusia*, vol. 3, no. 1 (2017)
- Hādī (al), Al-Sayyid ‘Abd. *Hādhib Ummatukum*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1992.
- Hākīm (al). *Al-Mustadrak ‘alā al-Ṣaḥīḥayn*. Diedit oleh Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Atā’. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990.
- Ḥanafī, Ḥasan. *Min al-Naql ilā al-‘Aql* (Juz 1): *‘Ulūm al-Qur’ān (Min al-Maḥmūl ilā al-Ḥāmil*. Kairo: Dār al-Amīr, 2009.
- Hasan, Moh Abdul Kholiq. “Ayat-ayat Kebebasan Beragama dalam Perspektif Nasakh: Kajian Terhadap Penafsiran Ibn Kathir dan Rashid Rida.” *Mutawatir Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, vol. 6, no. 2 (2016).
- Ibn Kathīr. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm (Tafsīr Ibn Kathīr)*. Beirut: Dār al-Fikr, 1986.
- Jawzīyah (al), Ibn Qayyim. *I‘lām al-Muwaqqi‘in*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2004.
- Jābirī (al), Muḥammad ‘Abid. *Naḥn wa al-Turāth: Qirā‘ah Mu‘āṣirah fī Turāthina al-Falsafī*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 1986.
- Jorgensen, Marianne dan Louise J. Phillips. *Discourse Analysis as Theory and Method*. London: Sage Publication, 2002.
- Kusmana. “Epistemologi Tafsir Maqasidi.” *Mutawatir Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, vol. 6, no. 2 (2016).
- Ma‘rifah, Muḥammad Hādī. *Sejarah al-Qur’an*, diterjemahkan oleh Thoḥa Musawa. Jakarta: al-Huda, 2007.
- Madjid, Nurcholish. “Kalam Kekhalifahan dan Reformasi Bumi (Suatu Percobaan Pendekatan Sistematis terhadap Konsep Antropologis Islam)”. Pidato pengukuhan guru besar luar biasa dalam falsafah dan kalam, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1419/1998.
- Mahfudh, Hasan. “Dari ‘Abid al-Jābirī tentang Epistemologi Arab Islam,” *Dialogia: Jurnal Studi Islam dan Sosial*. vol 13. no.1 (2016).
- _____, Hasan. “Dari Ibrahim M. Abu Rabi’ tentang Problematika Studi Islam Kontemporer”. *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities*. vol. 1. no. 1. (2016).

- Mir, Mustansir. *Coherence in the Qur'an: A Study of Islābī's Concept of Naẓm in Tadabbur-i Qur'an*. USA: American Trust Publications, 1986.
- Mubārak (al), 'Abdullāh b.. *Kitāb al-Jibād*, ed. Nazīh Ḥammād. Jaddah: Dār al-Maṭbū'āt al-Ḥadīthah, t.th.
- Muzaffar, Chandra. "Universalism in Islam." *Liberal Islam. A Sourcebook*. Diedit oleh Charles Kurzman. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Nadhiroh, Wardatun. "Fahm Al-Qur'an Al-Hakim; Tafsir Kronologis Ala Muhammad Abid Al-Jabiri," *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 15, no. 1 (2017).
- Nadia, Zunly. "Membaca Ayat Poligami Bersama Fazlur Rahman." *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam*, vol. 2, no. 2 (2018).
- Naim (al), Abdullah Ahmed. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1996.
- Nazāl, 'Imrān Samīḥ. *Al-Wihdah al-Tārīkhīyah li al-Sumar al-Qur'ānīyah*. Suriah: Dār Qutaybah dan Aman: Dār al-Qurrā', 2006.
- Rahman, Fazlur. "Islam: Challenges and Opportunities." *Islam: Past Influence and Present Challenge*. Diedit oleh Alford T. Welch dan Pierre Cachia. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.
- _____. "Social Change and Early Sunnah." *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities*. Diedit oleh P.K. Koya. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996.
- _____. "Approaches to Islam in Religious Studies, Review Essay." *Approaches to Islam in Religious Studies*. Diedit oleh Richard C. Martin. Tucson: The University of Arizona Press, 1985.
- _____. *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago, 1982.
- _____. *Islam dan Modernitas*, diterjemahkan oleh Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka, 1995.
- _____. *Major Themes of the Qur'an*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1989.
- Sabt (al), Khālīd b. 'Uthmān. *Qawā'id al-Tafsīr: Jam'an wa Dirāsatan*. Giza, Mesir: Dār Ibn 'Affān, 1421 H.
- Sa'dī (al), 'Abd al-Raḥmān. *Al-Qawā'id al-Hisān*. t.tp.: Dār Ibn al-Jawzī, t.th.
- Shihab, M. Quraish. "Membumikan" *al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1995.

- Suyūṭī (al), Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- _____. *Al-Tabḥīr fī ‘Ilm al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1988.
- Sharqāwī (al), Aḥmad b. Muḥammad. “Naẓariyyat al-Wiḥdah al-Mawḍū‘īyah fī al-Tafsīr li al-Qur’ān al-Karīm min Khilāl ‘al-Asās fī al-Tafsīr’ li al-Shaykh Sa‘īd Ḥawā’ Raḥimahullāh.” *Tesis*, Universitas al-Azhar, 1425 H.
- Shāṭibī (al), Abū Ishāq. *Al-Muwāfaqāt*. Diedit oleh ‘Abdullāh Dirāz. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, t.th.
- Tayob, Abdulkader. “An Analytical Survey of al-Ṭabarī’s Exegesis of the Cultural Symbolic Construct of *Fitna*.” *Approaches to the Qur’ān*. Diedit oleh ed. G.R. Hawting & Abdul-Kader A Shareef. London dan New York: Routledge, 1993.
- Ṭāhā, Maḥmūd Muḥammad. *Al-Qur’ān wa Muṣṭafā Maḥmūd wa al-Fahm al-‘Aṣrī*, dalam www.alfikra.org.
- _____. *Al-Risālah al-Thānīyah min al-Islām*, dalam www.alfikra.org/htm.
- _____. *The Second Message of Islam*, diterjemahkan oleh Abdullahi Ahmed an-Naim. Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1987.
- Ulya, Ulya. “Hermeneutika Double movement Fazlur Rahman: Menuju Penetapan Hukum Bervisi Etis.” *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam*, vol. 12, no. 2 (2013).
- Ulyati, Fahmi. “Pemikiran Fazlur Rahman Dalam Q.S. An-Nisā’ [4]: 3 Tentang Poligami.” *SYARLATI*, vol. 3, no. 01 (2017).
- Van Dijk, Teun A. “Multidisciplinary CDA: A Plea for Diversity,” dalam *Methods of Critical Discourse Analysis*. Diedit oleh Ruth Wodak dan Michael Meyer. London: Sage Publication, 2001.
- Wardani. *Islam Ramah Lingkungan: dari Eko-teologi al-Qur’an hingga Fiqh al-Bi’ah*. Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2015.
- Yūbī (al), Muḥammad Sa‘d b. Aḥmad b. Mas‘ūd. *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmīyah wa ‘Alāqatubā bi al-Adillah al-Sharīyah*. Makkah: Dār al-Hijrah li al-Nashr wa al-Tawzī’, 1418/1998.
- Zarkashī (al), Badr al-Dīn. *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Fikr, 2001.